

Ï ÐÎ ÁËÀ Û ÄÓÕ Î ÁÍ Î É
ÊÓËÛÒÓÐÛ Í ÆÎ ÄÎ Ä Î Ä
ÅÄÎ Ï ÅÉÑÊÎ ÄÎ ÑÅÄÀ È ÑÈÁÈÈ

Ï ÐÎ ÁËÀ Û ÄÓÕ Î ÁÍ Î É
ÊÓËÛÒÓÐÛ Í ÆÎ ÄÎ Ä Î Ä
ÅÄÎ Ï ÅÉÑÊÎ ÄÎ ÑÅÄÀ
È ÑÈÁÈÈ

Карельский научный центр
Российская академия наук
Институт языка, литературы и истории

**ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ
ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА И СИБИРИ**

Сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско

Гуманитарные исследования

Выпуск 2

Петрозаводск
2009

УДК 316.72(470.1/2)(571.1/5)

ББК 70

П 78

Рецензенты:

кандидат филологических наук *С. В. Воробьева*,

кандидат исторических наук *А. Ю. Жуков*

*Издание осуществлено благодаря финансовой поддержке
Фонда Нишло Хеландера (Финляндия)*

Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири.

Сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско. Гуманитарные исследования. Вып. 2 / Ред. А. П. Конкка. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009. 448 С.

В книге представлены материалы по этнографии, фольклору, истории и топонимике карел, вепсов, русских Европейского Севера и Сибири, а также обских угров, бурят и народов Саянского нагорья. Большинство авторов статей используют сравнительно исторический или структурно-семиотический методы исследования.

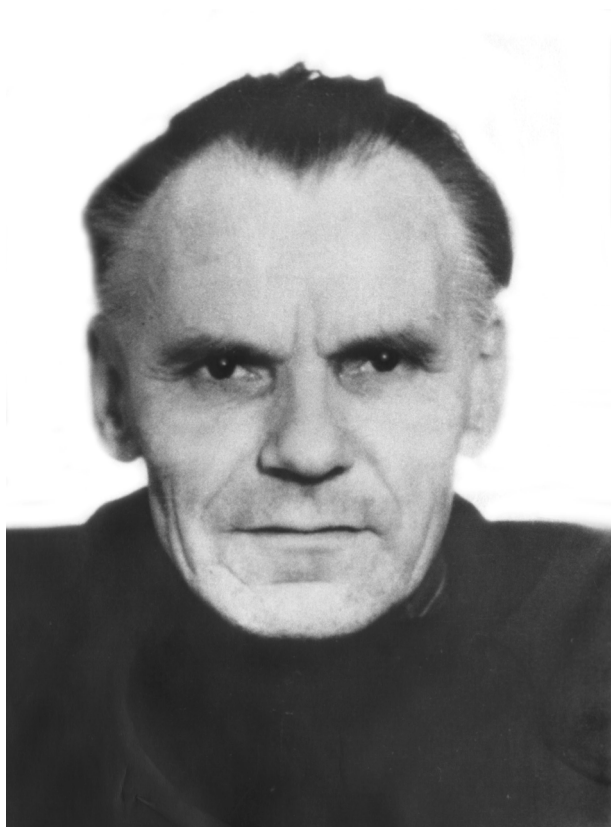
Статьи сборника основаны на оригинальных разработках авторов, материалы которых по большей части являются результатами собственных полевых исследований.

Книга рассчитана на историков, этнографов, краеведов, студентов вузов, а также на всех интересующихся культурой народов Европейского Севера и Сибири.

ISBN 978-5-9274-0358-5

© Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 2009

© Карельский научный центр РАН, 2009



Сурков

От редактора

Сборник посвящен памяти Йоуко (Юго Юльевича) Сурхаско (1929–2002) – известного карельского этнографа, заложившего основу исследований духовной культуры края, автора капитальных трудов по семейной обрядности и традиционным верованиям карел, старшего научного сотрудника Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Вместе с автором первых исследований по карельской традиционной культуре карел Р. Ф. Тароевой (Никольской) в 1960-е гг. Ю. Ю. Сурхаско в многочисленных экспедиционных поездках по Карелии, а в дальнейшем и в печатных трудах определил основные принципы и направления развития карельской этнографии, которыми в своей работе во многом руководствовалось и последующее поколение исследователей.

Ю. Ю. Сурхаско был человеком трудной и необычной судьбы, требовавшей от него ежедневного физического и душевного напряжения. Несмотря на это, отличительной чертой его научных работ было обилие использованного в них фактического (собранного им в полевых условиях) и сравнительного материала из архивных и литературных источников. Наиболее известны снискавшие международное признание монографии Ю. Ю. Сурхаско «Карельская свадебная обрядность...» (1977) и «Семейные обряды и верования карел...» (1985). Достаточно сказать, что российские и зарубежные исследователи семейной обрядности называют эти труды в числе лучших работ по семейной обрядности, появившихся за последние десятилетия в нашей стране. Так, исследователь современной народной культуры, один из авторов данного сборника, профессор Кайя Хейккинен (университет Йёнсуу) считает, что вышеназванные труды Сурхаско «можно без преувеличения назвать непревзойденными», а монография по карельской свадьбе «столь полно освещает карельский свадебный обряд, что к этому сложно что-либо добавить». Речь идет, конечно же, не только и не столько о фактологической основе его исследований (хотя в наши дни записанный Ю. Ю. Сурхаско материал собрать уже невозможно), сколько о перспективах и возможностях дальнейшего использования опубликованных им сведений и о самих методологических разработках автора.

Постановка вопросов – необходимое (а, может быть, и основное) звено в процессе исследования. Полевой материал всегда шире, чем любая теория к нему применяемая. К тому же теории устаревают и заменяются

другими, материал же (часто по-новому интерпретированный и переосмысленный) не может устареть и всегда остается фундаментом любой теории. Это прекрасно понимал Ю. Ю. Сурхаско, который стремился представить в своих работах как можно больше фактического материала, независимо от того, вмещался он в определенную теоретическую концепцию или нет. Именно поэтому тексты Ю. Ю. Сурхаско можно читать как энциклопедию по традиционной духовной культуре. Задавая себе массу вопросов и пытаясь разгадать их, читатель как бы творит вместе с автором его произведение.

Тем не менее для каждого значимого, с точки зрения автора, факта предлагалось свое, часто достаточно осторожное объяснение со ссылкой на другие интерпретации и мнения по данному предмету. Вместе с тем многие из этих ненавязчивых предложений были плодом долгих раздумий и оказались, как показало время, прозорливыми решениями, для других, вероятно, время еще не наступило. Ю. Ю. Сурхаско не уклонялся и от обсуждения вопросов, которые могли бы сейчас назвать глобальными. Так, в свадебных обрядах карел он видел отголоски матриликального уклада и матриархальной семьи, т. е. находил свидетельства существования этих отношений в далеком прошлом. И суть здесь не в следовании моде (всеохватывающая теория матриархата была еще популярна в 1970-е гг.) – к осознанию особенной роли женщины в северокарельской семье его привел сам материал. Все же эта «немодная» ныне точка зрения оказалась востребованной через многие годы в гендерных исследованиях: «Поиск следов матриархата и их соотношение с патриархальной системой родовых отношений – это наиболее вдохновляющие результаты научной работы Й. Сурхаско», – пишет К. Хейккинен.

Несомненной заслугой исследователя следует признать разработку структурного и комплексного подходов к предмету изучения: «Ю. Ю. Сурхаско одним из первых советских финно-угроведов обратился к проблеме классификации семейной обрядности. Именно он предложил рассматривать семейную обрядность в комплексе и прямой связи с верованиями, ибо только при таком подходе можно было понять многие обрядовые действия», – отмечает этнограф А. И. Терюков в публикуемой ниже статье по семейной обрядности коми. Глубокое изучение структуры обрядности и связанных с ними религиозных представлений, обилие используемого материала и его систематизация приводят Ю. Ю. Сурхаско к выводам, связанным с типологизацией обрядовых комплексов на территории Карелии. Опыт этого типологического исследования используют и авторы данного сборника (см. статью И. Ю. Винокуровой).

Труды Ю. Ю. Сурхаско актуальны по многим причинам. Одна из них – «коэффициент сравнения». Знаток карельского материала, Ю. Ю. Сурхаско неоднократно говорил о необходимости широких сравнений для понимания генетических корней изучаемых фактов и активно использовал сведения по народам Северной Евразии в своих работах. В основу настоящего сборника был положен межрегиональный принцип, что по замыслу составителя должно внести свой вклад в сравнительное изучение явлений духовной культуры народов Севера.

В книге представлены материалы по этнографии, фольклору, истории и топонимике карел, вепсов, русских Европейского Севера и Сибири, а также обских угров, бурят и народов Саянского нагорья. Большинство авторов статей сборника используют сравнительно-исторический или структурно-семиотический методы исследования, при этом анализ материала проводится не только в исторической ретроспективе на основной территории проживания того или иного народа, но и в ряде случаев сравнивается культура соседних народов или культура относительно молодых образований. В статье Ю. П. Холюшкина, И. Н. Гемуева и др. поднимаются вопросы современных методов исследования и подачи этнографического материала в различных системах координат. Коллектив авторов представляет созданный с использованием мультимедийных технологий проект виртуального этнографического музея.

Статьи сборника основаны на оригинальных разработках авторов, материалы которых в большей своей части являются результатами собственных полевых исследований. В ряде статей отечественные и зарубежные исследователи (К. Хейккинен, А. И. Терюков, О. М. Фишман, Х. Рюткеля и др.) анализируют научное наследие и делятся воспоминаниями о совместных экспедиционных буднях. Сборник открывает очерк И. Ю. Винокуровой и К. К. Логинова о жизни и творчестве Ю. Ю. Сурхаско.

Материалы книги могут представлять интерес как для историков, этнографов, краеведов, работников просвещения и социальной сферы, студентов вузов, так и для широкого круга читателей.

Алексей Конкка

К. К. Логинов, И. Ю. Винокурова

ЮГО ЮЛЬЕВИЧ СУРХАСКО. СТРАНИЦЫ ТВОРЧЕСКОЙ И ЛИЧНОЙ БИОГРАФИИ

Он говорил нам, своим коллегам по работе, даже самым молодым: «Зовите меня просто Йоуко». Правильно его финское имя звучит именно так. Что же касается фамилии, то, как рассказывал сам Юго Юльевич, расшифровать ее ему помог лингвист М. М. Хмяляйнен: в вепском языке, в отличие от финского, сохранилось слово *haskus*, обозначающее ‘шаг’, следовательно *suuri* ‘большой’ + *haskus* ‘шаг’ вместе означало ‘большой шаг’. Эта фамилия ему очень подходила. Он действительно очень быстро и энергично двигался.

В событиях детства и юности Сурхаско как в зеркале отразились судьбы большинства финнов в нашей стране. Юго (Йоуко) Юльевич Сурхаско родился 4 марта 1929 г. в Ленинграде. Отец Юлиус Александрович Сурхаско, 1896 г. р., был родом из Койвисто (ныне г. Приморск) на Карельском перешейке. В 1918 г., после победы в Финляндии «белого движения», он, сражавшийся во время Гражданской войны на стороне красных, был вынужден бежать в Россию. Мать Айно Матвеевна Латтунен родилась в 1895 г. в Ахъярви (ныне с. Первомайское). В 1917 г. родители Юго встретились в революционном Петрограде. «Красный финн» Сурхаско прибыл туда с мечтой о революции, а мать Юго приехала в Петроград в поисках работы. Молодые люди сразу понравились друг другу. Юлиус Сурхаско оставил мечты о всемирной революции и всеобщем счастье для бедных и решил устроить личное счастье с Анной. В 1918 г. они поженились. Через год у них родилась девочка, а через 10 лет – Йоуко, будущий исследователь народной культуры карел. В том же году семья переехала в Карелию, в г. Кондопогу, где отец, будучи классным специалистом-механиком, получил работу в механических мастерских. Семье выделили очень хорошую жилую площадь в виде отдельной квартиры в коммунальном доме.

Рассказы Юго Юльевича о своей жизни сродни приключенческим, правда, очень суровым, романам, уготованным судьбой для поколения 1930-х гг. Радости детства оказались не для него. Йоуко в двухлетнем возрасте тяжело заболел, и последствием болезни стало необратимое

искривление позвоночника. Первое, что хорошо запомнил Юго Сурхаско, были массовые репрессии советских финнов. В конце 1937 г. отец в кругу семьи выражал недоумение происходящим. Не раз говорил, что будет активно протестовать, если и его придут арестовывать. Из НКВД за отцом пришли зимней холодной ночью 1938 г. Глава семьи, чтобы ненароком не разбудить детей, тихо собрался и ушел в темноту с двумя охранниками. Квартиру у семьи репрессированных «врагов народа» сразу же отобрали, мать вынуждена была пойти на тяжелую и низкооплачиваемую работу, трудиться с утра до поздней ночи, чтобы дети не умерли с голоду.

Через месяц-полтора после ареста семья Сурхаско предприняла попытку свидеться с отцом. Судьбы арестованных не знал никто, поэтому решили ехать в центральную тюрьму в Петрозаводск. Мать не могла оторваться от работы на целый рабочий день, и в столицу Карелии отправились десятилетний Юго и его сестра. Сестра побоялась войти в здание тюрьмы, отправив туда младшего брата. Когда мальчик с узелком приблизился к окну для передач (заглянуть в окно не хватало роста), его с руганью выгнали на улицу. Им пришлось уехать ни с чем. Из НКВД известие о смерти кормильца получили стандартное: якобы глава семьи заболел простудным заболеванием и умер в местах ссылки. Юлиус Александрович Сурхаско был реабилитирован посмертно в 1956 г. И хотя Юго Юльевичу удалось в 1990-х гг. ознакомиться с личным делом отца из архивов НКВД¹, он так и не смог до конца выяснить, где и когда тот был расстрелян и похоронен.

Финскую войну 1939–1940 гг. прожили в Кондопоге. Мечтали перебраться поближе к родным местам. На некоторое время это удалось сделать: с декабря 1940 по июль 1941 г. семья проживала в г. Яски (ныне г. Лесногорск Ленинградской области), но родные края приютили их только на полгода. В начале войны, в августе 1941 г., их эвакуировали в небольшую деревушку в Кировской области. Недоедание и домашние уроки при керосиновой лампе (Юго снова пришлось пойти в четвертый класс, поскольку восьмилетки в деревне не было) – обычное существование всех эвакуированных детей. Хозяйка, у которой разместилась семья, оказалась душевной и доброй женщиной, так что, слава богу, никто с голоду не умер. Самое яркое воспоминание Юго тех лет – это событие весны 1943 г. С соседским мальчиком они ушли далеко от дома, вниз по реке. Лед в замерзшей речной полынье проломился, и товарищ Юго с головой погрузился в холодную воду. Как он вытаскивал его, Юго не помнил, но обратную дорогу к теплу и людям запомнил надолго: задыхаясь, бежал и заставлял бежать все вперед и вперед насквозь

промокшего и выбившегося из сил друга. Так они и добрались до деревни. Товарищ Юго отделался лишь небольшой простудой.

Из Кировской области в марте 1944 г. семье еще раз удалось переехать поближе к родным краям, в п. Тосно Ленинградской области, но в мае 1947 г. всем финнам было предписано покинуть пределы Ленинградской области. В сентябре 1947 г. в качестве постоянного места жительства им определили деревню недалеко от станции Дно в Псковской области. Однажды, проживая на Псковщине, Юго пришлось пережить сильное потрясение. Попадая на занятия в девятый класс средней школы, он перепутал направление и забрался на товарный поезд, шедший в противоположную сторону. Поезд вез соль – груз в первые послевоенные годы дефицитный, а значит, и стратегический. Поезд увез юношу далеко в сторону запретного для финнов Ленинграда. Он был замечен охраной железной дороги, снят с поезда и отправлен для разбирательства на станцию. Юноша хорошо понимал, что его, не просто финна, но сына «врага народа», не имеющего при себе никаких документов, но уже отравившего первый пушок усов, легко могут представить заматерелым вором или даже диверсантом. Последнее предположение в обстановке шпиономании тех лет не было лишено оснований. На этот раз Юго действительно повезло: дежуривший на станции лейтенант оказался нормальным человеком, он выслушал парня, напоил его горячим чаем и посадил на ближайший поезд. Добрые чувства к этому лейтенанту Юго Юльевич не без основания пронес через всю жизнь.

В мае 1948 г. Сурхаско окончил 10-й класс. Перед ним встал вопрос: «Куда пойти учиться»? Мыслей о том, чтобы получить историко-филологическое образование, поначалу не было, зато были «особые счета с медициной», как любил говаривать Юго Юльевич, поэтому он решил поступать на медицинский. Сдал экзамены в мединститут им. И. П. Павлова в Ленинграде, выдержав конкурс девять человек на одно место, однако уже через три дня его вызвали в деканат и приказали в 24 часа покинуть город, так как ему, финну по происхождению, отказали в прописке и праве проживать в г. Ленинграде. Он был вынужден уехать назад к матери.

Через год ингерманландским финнам разрешили селиться в Карелии. В январе 1949 г. семья перебралась сначала в г. Беломорск, а к середине года – в столицу Карелии, г. Петрозаводск, около которого поселилось большинство ингерманландских финнов. Попытка поступить на биологический факультет Карело-Финского университета оказалась тщетной и по совету друга Ивана Степановича Галкина, ставшего позднее известным исследователем марийского языка, Юго Юльевич поступил на финно-угорское от-

деление. В университете Юго Юльевич учился с 1949 по 1955 г. С первого курса занимался переводами с финского и карельского языка на русский, печатался в местных журналах и газетах. На переводческой ниве сотрудничал со своим однокурсником, впоследствии известным карельским писателем и общественным деятелем Т. Н. Сумманеном. Кроме того, писал изредка заметки на русском языке в газеты Петрозаводска.

В 1952/53 учебном году во время академического отпуска Юго Юльевич работал заведующим Машезерской сельской библиотекой и научным сотрудником Петрозаводского исторического музея. По окончании университета Ю.Ю. Сурхаско получил квалификацию преподавателя финского языка и литературы. В сентябре-октябре 1955 г. работал в качестве штатного литературного сотрудника газеты «Юный ленинец», затем до августа 1957 г. – научным сотрудником Петровского исторического музея в Марциальных Водах.



**Участники этнографической экспедиции Института этнографии
и ИЯЛИ**

Слева направо: А. П. Новицкая (Москва), Р. Ф. Тароева (Петрозаводск),
Н. Юхнева (Ленинград), Ю. Ю. Сурхаско (Петрозаводск), Д. Колатсельга
Пряжинского района, 1964 г.

Альбом Р. Ф. Тароевой, НА. Ф. 1. Оп. 29. Д. 422. Л. 1

С сентября 1957 по конец 1958 г. Юго Юльевич трудился товароведом в системе Книготорга Карелии, а в 1960 г. – инспектором в той же торговой системе. В 1961–1963 гг. Сурхаско опять работает в Государственном

краеведческом музее КАССР, но на этот раз уже в должности заведующего филиалом санатория «Марциальные воды». Благодаря тесным связям работников Государственного музея с учеными из Института ЯЛИ Карельского филиала АН СССР, Сурхаско



Ю. Ю. Сурхаско на лыжной прогулке в районе Кургана под Петрозаводском. 1980-е гг.

лично знакомится с В. В. Пименовым, автором известной монографии «Вепсы» и будущим членом-корреспондентом Академии наук СССР К. В. Чистовым, в то время работавшими в ИЯЛИ. Они предлагают ему поступить в целевую аспирантуру при Институте этнографии АН СССР. В 1964 г. Юго Юльевич становится аспирантом, а после окончания аспирантуры с декабря 1966 г. начинает работать в ИЯЛИ на постоянной основе.

Темой кандидатской диссертации Сурхаско была избрана «Свадебная обрядность карел Карельской АССР». Этнограф В. В. Пименов и фольклорист К. В. Чистов становятся его научными руководителями. Публикаций по теме диссертации было мало, поэтому большинство данных для исследования предстояло собирать в полевых условиях. Маршруты его экспедиций пролегли по всей западной части Карелии от южного берега Ладожского озера до северного побережья Белого моря.

Позже, уже в конце 1970-х гг., нам доводилось иногда работать с Юго Юльевичем в совместных экспедициях. Он был прекрасным ходоком. В старенькой штормовке, с фотоаппаратом на груди и рюкзаком за спиной, с неизменным по-

сохом в руке шел Сурхаско от деревни к деревне. На переходе в несколько километров он неизменно отрывался от общей группы, и, когда мы его настигали, успевал уже вскипятить котелок, заварить чай и открыть походным ножом банку с консервами. В деревнях Сурхаско никогда, подобно нам, более молодым исследователям, не набрасывался с ходу на информантов с распрсами. У Юго Юльевича была своя методика сбора

материала по народной магии и верованиям. Получить такие сведения всегда было непросто, а особенно при советской власти, в годы активных атеистов-безбожников. В деревне первым делом Юго Юльевич здоровался с каждым встречным по-карельски (вариант – по-вепски). Затем завязывал разговоры со стариками, всегда устраивался на ночлег у местных жителей. И уже после ухи и похода в баню записывал материал о народных верованиях.

В первые четыре полевых сезона в конце 1960-х гг. Юго Юльевичем было сделано столько экспедиционных записей, что обработать их за время, отпущенное на написание диссертации, не было никакой возможности. При этом мало кто знает, каких усилий требовало и что значило для него просто написать несколько страниц на бумаге! Страдая с детства тяжелой неизлечимой болезнью, он ежедневно преодолевал свой недуг. Юго Юльевич не мог долго сидеть за письменным столом. Много писать ему удавалось лишь стоя у стола или лежа на полу на специальном деревянном «лежаке». Тем не менее к завершению аспирантуры он подготовил рукопись с описанием традиционной свадьбы карел Карельской АССР. Рукопись была громадная – 1200 страниц, которые зачастую были написаны убористым мелким почерком в целях сокращения объема. Все это следовало сократить самым существенным образом. После корректировки рукописи Кириллом Васильевичем Чистовым, объем ее все равно превышал 800 страниц. Самую кардинальную правку рукописи провел В. В. Пименов. Ныне, когда многие листы той легендарной рукописи утрачены, остается лишь жалеть, что она не дошла до архива в полном объеме.

Кандидатскую диссертацию Ю. Ю. Сурхаско защитил только через год после того, как в издательстве «Наука» в 1977 г. вышел его фундаментальный труд «Карельская свадебная обрядность...», представляющий собой первое и до сих пор самое полное исследование этого сложнейшего феномена карельской традиционной культуры. В монографии реконструируется и подробно анализируется с разных сторон весь комплекс верований, обычаев и обрядов, связанных с заключением брака. Ю. Ю. Сурхаско выделил два региональных типа карельской свадьбы – северокарельский и южнокарельский. По мнению исследователя, они явились отражением различных условий формирования и развития этнографических групп карел. «Адъво», «лемби», «патьяшка», «шуаяннайни», «козичендашаува» – эти понятия стали известны русскоязычным читателям именно благодаря монографии Ю. Ю. Сурхаско. Его труд получил заслуженно высокую оценку у авторитетных ученых. В



**Экспедиционные будни.
Ю. Ю. Сурхаско у костра.
Начало 1990-х гг.**

1986 г. на Всесоюзном конкурсе Института этнографии АН СССР книга была признана наиболее продуманным и наиболее четко структурированным трудом среди всех работ, посвященных свадебной обрядности, изданных за то время в СССР. В 1991 г. исследователь прибалтийско-финских народов, известный московский этнограф Н.В. Шлыгина писала: «К лучшим исследованиям свадебной обрядности за последние десятилетия принадлежит, несомненно, монография Ю. Сурхаско о карельской свадьбе»². Во второй своей монографии «Семейные обряды и верования карел...», вышедшей в 1985 г., Сурхаско вновь проявил себя как знаток духовной культуры карел, теперь уже родильных и похоронно-поминальных обрядов и связанных с ними верований.

Можно без преувеличения сказать, что без этих трудов Ю. Ю. Сурхаско не обходится ни один серьезный исследователь обрядности и духовной культуры прибалтийско-финских народов.

Научные интересы Ю. Ю. Сурхаско не ограничивались только работами по карельской этнографии. Он написал несколько трудов научно-популярного характера, являлся также научным редактором целого ряда сборников научных статей по духовной культуре народов Карелии. Всего Ю. Ю. Сурхаско за время работы в Институте ИЯЛИ опубликовал более 40 научных работ³.

Всю свою творческую жизнь он занимался переводами произведений с финского и карельского языков, что можно назвать его вторым любимым делом. Среди переводов Юго Юльевича имеются как чисто научные и научно-популярные тексты, так и литературные. Из литературных переводов наибольшую известность имеет роман Н. М. Яккола «Водораздел» (1959), а из научно-популярных – книга финского академика П. Виртаранты «Этюды о карельской культуре. Люди и судьбы» (1992).

В последние годы жизни Юго Юльевич писал статьи на этнографические темы в готовящиеся к изданию тома «Энциклопедии Карелии», трудился над монографией по православию карел, читал лекции у студентов прибалтийско-финского факультета Петрозаводского государственного университета. К сожалению, работа над монографией осталась незавершенной. Текст своей работы он намеревался набрать лично на компьютере.

В Карельском филиале Академии наук (с 1986 г. – Карельском научном центре РАН) Юго Юльевича знали как заядлого шахматиста. Сражаться в шахматы Юго Юльевич мог с кем угодно и сколько угодно. В обеденный перерыв все шахматисты из разных институтов неизменно собирались в кабинете сектора фольклора и этнографии Института ЯЛИ. Шахматы были заметной частью жизни Юго Юльевича. Он не расставался с ними даже в экспедициях.



За праздничным столом в секторе этнологии ИЯЛИ

Слева направо сидят: инженер Алексей Лапин, этнограф Константин Логинов, социолог Виктор Бирин, этнограф Ирина Винокурова; стоят: фольклорист Валентина Кузнецова, ст. лаборант Нина Шибанова, Юго Сурхаско. 1997 г.

В начале 1960-х гг. он встретил в Петрозаводске свою бывшую одноклассницу Юлию Иосифовну Цолан. Деловые отношения по поводу перепечатки научныхopusов быстро переросли в серьезные чувства. Молодые люди поженились. По воспоминаниям людей, близко друживших с семьей Сурхаско, Юлия постоянно заботилась о нем, ценила его и без конца готова была перепечатывать его научные труды. Когда Юго Юльевич остался один, он однажды узнал, что семье Колесниковых в г. Олонце, взявших на воспитание пятерых детей из детского дома (помимо

стольких же своих), требуется помощь. Зинаида и Виктор Колесниковы приняли предложенную им дружбу с радостью. Для Юго Юльевича эта семья стала родной. Он очень гордился ролью любящего «дедушки». Большую часть заработной платы он тратил на своих внуков, часто ездил к ним в Олонец, принимал их у себя в Петрозаводске. При нем все дети из этой семьи стали взрослыми, готовыми к самостоятельной жизни людьми.

Для коллег Юго Юльевич был добрым товарищем, его отличала скромность и доброжелательность, а отношения с женщинами были на редкость галантны. За советом в этнографических изысканиях или переводческих делах к нему приходили многие люди. Особое внимание он всегда уделял молодым специалистам и студентам, одной из которых была в свое время и соавтор этой статьи: «С Юго Юльевичем Сурхаско я познакомилась в 1974 г., когда приехала на зимние каникулы домой в Петрозаводск. В то время я училась на II курсе кафедры этнографии и антропологии в ЛГУ и готовила курсовую работу на тему “Карельская свадьба”. На нескольких листах бумаги я написала огромное количество вопросов, которые у меня возникли при изучении свадебной обрядности, и передала их через знакомых в институт для Ю. Ю. Сурхаско. Юго Юльевич ознакомился с моим списком и просил передать, что вопросы очень сложные и для их прояснения необходима встреча. Страшно волнуясь, всячески проклиная свою затею, я отправилась на встречу в институт, но вскоре мои страхи рассеялись. Меня встретил чрезвычайно простой в общении человек, который был наделен тонким чувством юмора. Он сразу расположил к себе. Мы поговорили несколько часов, я получила фотографии со сценами карельской свадьбы и оттиск его статьи “Об историко-этнической типологии карельской свадьбы” с посвянительной надписью, которую до сих пор воспринимаю как магическое напутствие для своей научной биографии. В ту первую нашу встречу я, конечно, не могла и предположить, что буду работать с Ю. Ю. Сурхаско в одном секторе и просижу с ним в одном кабинете ровно 20 лет. Ю.Ю. Сурхаско был оппонентом на защите моей кандидатской диссертации, редактором одной из книг. Он неоднократно оказывал мне поддержку в трудных ситуациях, был мудрым советчиком, верным другом, который обладал редким даром хранить чужие тайны».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Из дела следовало, что антисоветская деятельность Сурхаско старшего выражалась в том, что он «ругал советскую власть» в личных разговорах и «уносил с работы болты и гайки, чтобы сорвать выполнение пятилетнего плана в Карелии».

² Шлыгина Н. В. Свадебная обрядность прибалтийско-финских народов в конце XIX – начале XX в. (стадиальная и этническая специфика) // Советская этнография. 1991. № 2. С. 103.

³ См. в конце сборника список основных трудов Ю. Ю. Сурхаско.



**СЕМЬЯ
И СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ**

К. Хейккинен

ЙОУКО СУРХАСКО – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ КАРЕЛЬСКОЙ СЕМЬИ

Исследования Йоуко Сурхаско, касающиеся карельских свадебных, похоронно-поминальных и иных семейных обрядов, можно без преувеличения назвать непревзойденными. Вышедшая в 1977 г. монография «Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.)» столь полно освещает карельский свадебный обряд, что к этому сложно что-либо добавить. Вместе с тем в книге рассказано много интересного о системе семейных и родовых отношений в целом. Этот труд остается актуальным по ряду причин. В нем затронуто немало методологических вопросов. Вместе с тем гендерный подход к проблемам взаимоотношения полов и положению женщины привносит свежий взгляд в исследование семейных отношений. Это касается, прежде всего, ставшего вновь актуальным интереса к отношениям подчиненности и подчинения. Сейчас появилась возможность по-новому интегрировать исследования семейных отношений, существовавших в царской России, в том числе в российской Карелии, в русло международных исследований семейных отношений, которые ныне динамично развиваются¹. В то же время перемены, происходящие в России, становятся понятнее, если рассматривать их на фоне исторического развития системы семейных отношений разных национальностей. Вдобавок, укоренившееся в Финляндии представление о финской женщине как сильной натуре находит поддержку в трактовке семейных отношений карел. В центре интереса – прежде всего отношения внутри семьи: как формальные, так и эмоциональные проявления власти. Так имеет ли значение этничность? Существуют ли различия между системой семейных отношений карел и русского населения севера страны, и чем объясняются возможные различия? В предлагаемой читателю статье я все же не смогу затронуть этой грани вопроса.

Семью можно изучать при помощи методов исторического исследования. Ее можно также рассматривать, анализируя культурную практику, например, свадебную традицию или фольклор, хотя бы «Калевалу». Каждый из подходов привносит свою специфику в освещении исследуемой темы. Так, интересно, что в советской науке вопросы религиозности и верований часто рассматривались в связи с изучением семейных отношений. Известно, что в

советский период религии почти не уделялось внимания в научных исследованиях. Представляется вполне естественным рассматривать свадебные и похоронные обряды в контексте семейных отношений. Интересно, что в некоторых исследованиях под «духовной культурой» понимались профессиональная в своей основе культура и отчасти фольклор, тогда как религия в контексте семейных отношений затрагивалась лишь вскользь².

Общие вопросы исследования семейных отношений

Чтобы понять самобытность карельской семейной обрядности, необходимо проследить все основные особенности социальных отношений, существовавших в Карелии. Общим для многих исследователей было то, что ими традиционно подчеркивался патриархальный характер большой карельской семьи³. Архаичность семейного уклада содействовала сохранению традиции карельских праздников, связанных с половозрастными группами. Как выясняется, на стыке XIX–XX вв. большая семья сохранилась, прежде всего, в Беломорской Карелии. До войны в состав Финляндии входила территория приграничной Карелии, этническая культура которой напоминала культуру олонецких карел⁴. Там большую семью можно было встретить вплоть до 1930-х гг.⁵ В Олонецкой Карелии большая семья уступила дорогу малой семье, которая стала господствующей формой семейных отношений в Олонецком крае в начале XX в.⁶

Семья издавна являлась одним из объектов этнографического изучения. Ее рассматривают с разных точек зрения. К предмету исследования могут быть отнесены: структура семьи, в том числе ее отражение через призму функционального разделения территории дома (строений и интерьеров) между членами семьи; распределение трудовых обязанностей; взаимоотношения членов семьи в области земельных, имущественных и наследственных отношений; взаимоотношения внутри семьи, в особенности между женщинами и мужчинами и родственниками разных возрастных групп; властные полномочия главы семьи; значение кровного родства (дети) и социального родства (невестки, приемные дети). Брак и заключение брака принято исследовать как социальное, юридическое, экономическое и обрядовое явление.

Семья воистину многообразна: она является одновременно юридической, экономической, социальной единицей. Существенна также и морально-этическая роль семьи в обществе. В особенности вопрос о положении женщины в семье и весь патриархальный семейный уклад всегда вызывали множество эмоциональных и моральных комментариев. Мож-

но утверждать, что, будучи носителем морали, семья была и остается объектом горячей полемики. Исследование семьи несет на себе отпечаток различных эпох. В какой-то период главное внимание сосредоточивалось на вопросах супружеской верности и иных аспектах внутрисемейных отношений, в другие времена – на количестве детей, и тогда семью рассматривали, прежде всего, как демографический фактор.

Акцент на моральной стороне семейных отношений делался в конце XIX в.; вопросы морали можно считать актуальными и в современном исследовании семьи. Между тем отождествление семьи и брака с моральными установлениями вызывало также критику. Относящиеся к числу наиболее значительных российских этнографов XIX в. П. С. и А. Я. Ефименко считали, что в браке хозяйство («материальные потребности» по А. Я. Ефименко) является более важным аспектом, чем его нравственная основа⁷.

Семья и брак рассматривались в контексте народного права, которое интересовало П. С. и А. Я. Ефименко. Народное право считалось более справедливым, чем право юридическое. Принято было считать, что исследование народного права способствует выявлению самых существенных черт народной жизни, поскольку это позволило бы проследить, как сформировалась семья – важнейшая ячейка народной жизни, в каких личных и имущественных отношениях состоят между собой члены семьи, какие правовые обычаи связаны с браком и наследованием. Вместе с тем семья рассматривалась как ячейка способа существования⁸.

А. Я. Ефименко в особенности интересовалась положением женщин. Она внимательно изучала ее правовое положение, обстоятельства заключения брака, положение женщины в семье, разделение семьи и вопросы прав землевладения и землепользования с точки зрения полов. В духе своего времени А. Я. Ефименко рассматривала фольклор в качестве материала при изучении положения женщины.

Упомянутые выше труды освещают положение женщины в патриархальной семье, где право владеть и распоряжаться основной собственностью наследовалось по мужской линии, а в собственности женщины оставалось лишь полученное в отцовской семье приданое. Положение бездетной невестки было особенно уязвимым, и после смерти супруга ее могли отправить обратно в отеческий дом. Однако чем больше невестка-жена успевала потрудиться на благо дома своего мужа, тем больше увеличивались ее возможности получить компенсацию за эти труды. Это связано со знаковым утверждением А. Я. Ефименко, что труд – основа любого народного права, а значит, и народной морали⁹. Овдовевшая хозяйка могла в исключительных случаях унаследовать властное

положение после кончины своего супруга. Так происходило, когда в семье не было дееспособных мужчин старшего поколения. Вдова получала даже право публично представлять семью.

Короче говоря, положение женщины в семье представляется многообразным в исследованиях П. С. и А. Я. Ефименко. Его нельзя назвать ни всецело мрачным, ни всецело безоблачным.

Изучение семьи на основе семейной обрядности

Использование сведений по обрядности в изучении семьи высвечивает ряд методологических вопросов. Считается, что обряды консервативны, и поэтому их исследование позволяет прикоснуться к наиболее ранним формам существования семьи. Однако проблема состоит в опосредованности отражения семейных отношений в обрядах. В них содержится лишь косвенная информация о системе семейных отношений.

Исследуя свадебные обряды, Й. Сурхаско использовал привычный этнографический материал, включая путевые очерки финляндских и российских авторов, «Калевалу» и иной фольклорный материал, исторические архивные источники. Это обычная этнографическая практика. Отличительной чертой Сурхаско является прекрасное знание используемого материала.

Й. Сурхаско сетует, что материал по свадебной обрядности носит фрагментарный и случайный характер. Наиболее ранние сведения можно найти в экспедиционных отчетах российских и финских собирателей народной традиции. Существует несколько оставленных очевидцами описаний свадебного обряда нового, послереволюционного времени. По следам экспедиции под руководством Д. А. Золотарева в 1920-х гг. Г. Х. Богданов написал, по определению Сурхаско, «строгий научный очерк». Сам Сурхаско начал собирать материал о свадебных и других обрядах в 1964 г.¹⁰ Он применял самобытные методы сбора материала. Сурхаско инсценировал традиционную свадьбу в 1960-х гг. Можно предположить, что его информантами были люди, родившиеся в начале XX в.

К сожалению, существует немного описаний свадебной обрядности, основанных на непосредственных наблюдениях. Именно это вызывает методологические затруднения в исследовательской практике. Возникают, в частности, проблемы с датированием имеющейся информации. Сведения, касающиеся свадебных обрядов, редко связаны с ситуацией на момент исследования и не всегда даже точны по времени, к которому относятся воспоминания информантов; в рассказах часты рассуждения, связанные с общими представлениями о традиции. Праздновавшаяся в течение нескольких дней традиционная «старая» свадьба стала ис-

чезать по мере приближения XX в., на это указывает и то, что пришедший на смену ей альтернативный обряд также относили к области традиций. Речь о заключении брака «на кончике платка», т. е. когда молодые начинали совместную жизнь без традиционного свадебного обряда¹¹. Ясно, что традиционная свадьба не могла остаться без изменений на протяжении XIX в., это подтверждают работы Сурхаско.

Ценность свадебного обряда в исследовании семейной традиции основывается на мысли о том, что обрядовая роль каждого члена семьи или рода соответствует его подлинной роли в системе семейно-родовых отношений. Метод, которым пользовался Сурхаско, можно назвать «прочтением обряда». Он основывается на том, что оценивается активность или пассивность поведения жениха, невесты и других членов рода во время свадьбы. Определяются значение и место семьи и рода жениха и невесты; имеются ли проявления матриархата и матриликальности, патриархата и патрилокальности или же и того и другого одновременно; выявляется роль каждого из родственников; степень заметности родственников по женской и мужской линии во время свадебного торжества. Роль членов семьи исследуется в связи с различными аспектами. При этом оцениваются как обряды, исполняемые каждым из индивидов в отдельности, так и коллективно выступающая семья в целом. Определенная таким образом роль членов семьи соотносится затем с социальным контекстом, который реконструируется при помощи дополнительного материала.

По мнению Й. Сурхаско, некоторые структурные черты свадебного обряда характерны именно для карел. К ним относится важная роль свата-колдуна (патьяшка), относительная активность невесты и заметная роль родственников на свадебном празднике. Сурхаско считает, что этим подчеркивается коллективный характер празднества. Именно он обратил внимание на то, что обряды, в которых проявляется переход молодого мужчины или молодой женщины к взаимным супружеским отношениям, были развиты слабо, в то время как переход женщины из своей общины в общину своего мужа отчетливо выражен. В этом проявляются черты патриархального и патрилокального семейного уклада¹².

Поиск следов матриархата и их соотношение с патриархальной системой родовых отношений – это наиболее вдохновляющие результаты научной работы Й. Сурхаско. Он подчеркивает различия в свадебной обрядности Беломорской и Олонецкой Карелии. Различия в свадебной обрядности Сурхаско относит на счет большей патриархальности системы семейных отношений олонецких карел¹³.

У северных карел роль семейного совета была значительной при принятии решения о вступлении в брак. При более внимательном рассмотрении

становится очевидным, что главным образом отец, а шире и другие родственники-мужчины обладали правом принятия решений на семейном совете. Это особенно отчетливо проявлялось при вступлении в брак жениха¹⁴. Следует особо подчеркнуть роль брата при принятии решения о вступлении в брак сестры, о чем, правда, сохранилось очень немного весьма неопределенной информации¹⁵.

Соответственно в Беломорской Карелии была заметна роль всех членов рода во время свадебного праздника, тогда как в Олонецкой Карелии ключевыми действующими лицами являлись близкие родственники, в особенности отец, дед и братья. Роль жениха также возростала по мере усиления патриархата¹⁶.

Сурхаско видит в свадебных обрядах отголоски матриликального уклада и матриархальной семьи. Они выявляются в существовании обрядов, совершаемых в доме невесты, когда выявляется роль членов рода невесты. Однако не следует забывать, что семья невесты также была патриархальной. В качестве доказательств матриархальности Сурхаско использует фольклор, прежде всего – «Калевалу». Он присоединяется к мнению многих исследователей, в частности В. Я. Евсеева, согласно которому рождение героев в «Калевале» происходит «матрилинейно»¹⁷.

Матриликальность и матриархальная семья, господствовавшие прежде, все более вытеснялись патриархальным укладом, при котором была велика власть отца по отношению к детям и мужа по отношению к жене. Вслед за этим увеличивалось число обрядов, совершаемых в доме жениха¹⁸. Таким образом, согласно Сурхаско, можно проследить изменение карельского свадебного обряда, а вслед за этим – изменения, произошедшие в самой системе семейных отношений.

Становится очевидным, что как матриархальные отношения или их отдельные проявления, так и существование семейного совета являлись следствием некоторой модернизации отношений. Поэтому речь не идет об относящемся к современности равноправии, скорее вспоминается представление Ф. Энгельса о примитивной демократичности.

Образ сильной женщины

При исследовании системы семейно-родовых отношений привлекался фольклорный материал. Так поступал и Й. Сурхаско. Прежде всего, использовалась народная эпическая поэзия калевальского стихотворного размера – как эпос «Калевала», так и оригинальные тексты народных рун. В течение последнего десятилетия в Финляндии увидело свет множество исследований, в которых «Калевала» трактуется как «женский» эпос и

где представлены образы сильных женщин «Калевалы». Это прежде всего Лоухи и матери героев, самая известная среди которых – мать Лемминкяйнена¹⁹.

С трактовками, прославляющими женщину, связаны интересные противоречия. При использовании «Калевалы» в качестве источника, следует задуматься о значении редакторской работы Э. Леннрота. Это и стало предметом интереса в исследованиях гендерной направленности. Патриция Сэвин первой обратила внимание на то, что, соединяя сюжеты «Калевалы», Леннрот одновременно «выстроил» для ее героев такую систему семейных отношений, которая соотносима с буржуазным идеалом подчиненной мужчине-хозяину семьи времен XIX в. Так, в «Калевале» соседствуют два типа женских образов, а именно сильная мать и невинная девушка, например Айно²⁰.

Образ Лоухи исключителен среди них. Ее неоднократно представляли вождем враждебного народа, и это отсылало к эпохе раннего матриархата. Сейчас Лоухи стала, по крайней мере, в Финляндии, олицетворением независимой женщины²¹.

Очевидно, что прославление женщин «Калевалы» относится к образам престарелых женщин-матерей. Они могут иметь кроме материнства и другие заслуги, например, обладать колдовским знанием. Образы сильных, защищающих сыновей женщин успели уже удостоиться критики. Как отмечалось, женщины благоволят прежде всего сыновьям; именно сыновей спасают они от смерти; именно сыновей защищают и им помогают советами. В то же время удел дочерей – полное безразличие²². Помоему, в этом проявляется отражение как раз патриархальности семейных отношений. Вряд ли сильную роль женщин-матерей «Калевалы» следует рассматривать как свидетельство хорошего положения женщин.

В итоге мы наблюдаем очевидное противоречие между женскими образами «Калевалы», образом женщины, реконструированным на основе изучения обрядности, и основанными на историческом знании представлениями о женщине. Основываясь на поэзии и семейных обрядах, сложно обосновывать равноправное положение женщины на общем уровне, пусть даже поэзия рисует образ уважаемой женщины-матери. Очевидно, что эпическая поэзия нуждается в драматическом напряжении, которое может строиться на образах скорбящих женщин-матерей и погибающих сыновей-героев.

Семья сквозь призму менталитета

Отношения внутри семьи можно рассматривать также, обратившись к описаниям национального характера. Эта тематика довольно полно отра-

жена в путевых очерках. Черты национального характера принято соотносить с проявлениями нравственных сторон «народной души», употреблением алкоголя, иногда – с христианством и народным правом.

Путевые очерки – чрезвычайно эмоциональный и субъективный источник информации. Их можно лишь с большой осторожностью использовать в качестве материала для этнографических исследований. Эта осторожность диктуется склонностью авторов к стереотипам, которая проявляется при описании чужой культуры. В этой связи мне представляется особенно интересным вопрос о рефлексии самого исследователя. Я имею в виду оценку влияния национальности и пола исследователя на его исследования и применяемый им способ получения материалов. Посвященные карелам очерки отягощены акцентами, вызванными, с одной стороны, «финским», а с другой – «русским» мироощущением. Интерес, проявляемый как финнами, так и русскими, к Карелии имеет глубокие корни²³.

В написанных как финнами, так и россиянами очерках проявляются общие черты, затрагивающие эмпирический материал. Во-первых, способ исследования содержит много неконкретных сравнений с собственной культурой. Они основываются на понятиях «мы» и «наша культура». Тексты насыщены слудующими оборотами: «так, как у нас», «не так, как», «необычно», «странный». Только точные эмпирики, например Э. Ленрот, стремятся давать конкретизированные определения. Так, он, к примеру, говорил: «как у нас в Хяме» или где-то, где сам был чему-либо очевидцем. Объекты эмпирических наблюдений были ограниченными, и эти границы определялись необходимыми потребностями самого путешественника. В связи с этим авторы уделяли много внимания описанию построек, блюд, средств передвижения, а также доброжелательности или недоброжелательности людей.

Меня интересует именно «русская» точка зрения. Естественно, что русские более удивлялись тому, что отличалось не столько от финской, сколько от русской культуры. Карельская культура рассматривалась именно под этим углом зрения.

Представления о национальном характере и связанные с ними оценки семейного уклада особенно восприимчивы к оттенкам и субъективности суждений. Они также наиболее относительно и зависимы от собственной позиции наблюдателя. Эти темы часто рассматривались в описаниях различных народов в XIX – начале XX в. Механизм оценок весьма прост. Глубокая двойственность окрашивает описания карельского национального характера, принадлежащие финнам. С одной стороны, карелы воспринимались как часть финского этноса и, соответственно, подчеркивались их «финские» черты: «характер карел в общих чертах... сродни фин-

скому...»²⁴. В то же время акцентировались и отличные от финнов особенности характера карел, чаще всего их веселость, живость и другие черты, несущие отпечаток детской непосредственности²⁵.

Иным было представление русских о карелах. Карелы представлялись русским замкнутыми, молчаливыми и скованными в движениях, но одновременно смелыми и непьющими людьми. Карелы не имеют представления о красоте, они не ценят поэзию и пение, будучи немзыкальными. Иерархия меняется, когда карел сравнивают с финляндскими или российскими финнами. Теперь карелы представляются людьми оживленными, веселыми, любящими пение и музыку, значит, они во многом напоминают русских²⁶.

Я очарована наблюдениями русских относительно семейной жизни карел. Они представляют интересный и – для меня как финки – необычный взгляд на карельские черты. Хотя некоторые наблюдения из области семейной жизни можно найти и у финнов, их все же немного. Этнические моменты интересовали финнов больше, чем социальные отношения.

Приведу наиболее яркие упоминания российских авторов. П. П. Чубинский так характеризует различия между русскими и карелами: «...в Карелии совсем нет пьянства, есть один-единственный кабак в деревне Панозеро». Он связывает трезвость со староверством. По его мнению, у карел семейный уклад менее патриархален, чем у русских, и не наблюдается деспотии отца или мужа. Чубинский считает это следствием флегматичного карельского менталитета²⁷. Это объяснение несколько уменьшает положительность предшествующей ему оценки.

Сравнивая между собой карел и русских, Н. Ф. Лесков подчеркивает, что карелы наделены «упрямством» и «большей интенсивностью воли», тогда как у русских характер мягче. Поэтому карелы счастливее. Так утверждал Лесков, сам принадлежавший к карелам. Карел не идет в кабак, в карельской среде нет пьянства, и карел не устраивает семейных ссор. Почти одновременно Лесков замечает, что карелы медлительны в работе, они туго соображают и плохо мыслят²⁸.

Согласно Петру Минорскому, карелы «мыслят внутри головы», т. е., как я понимаю, являются людьми осмотрительными. Именно это «мысление» в соединении с «доброжелательностью» ставит карел выше чуди²⁹.

И. В. Оленев, путешествовавший также по Финляндии и сравнивавший карел с финнами, характеризует карел как доброжелательных, гостеприимных и трудолюбивых людей, которые одновременно хитры и «мастера врать». Согласно ему, воровства почти что нет, и

поэтому карел «близкий собрат своему честному соплеменнику финну». По Оленеву, семейный уклад карел спокоен и демократичен. В сравнении с флегматичными, замкнутыми финнами карелы общительны, разговорчивы³⁰.

Я привела лишь несколько примеров, но и они достаточно ярко иллюстрируют то, как русские или уроженцы российской Карелии представляли себе карел, как они обобщали свои наблюдения.

В заключение можно сказать, что в описаниях, сделанных россиянами, карелы рассматриваются в сравнении с финнами или русскими. Подход весьма стереотипен. Карелы изображаются мягкими и любящими покой людьми: «в карельских деревнях господствует полная тишина»; карелы честны, они ведут «простую патриархальную жизнь»; карелы не дерутся; женщинам не приходится испытывать тирании мужчин. Для сравнения можно обратиться к наблюдениям, которые Яакко Лянкеля, будучи финном, сделал в среде ижорцев «русской веры» и ингерманландских финнов евангелическо-лютеранского вероисповедания в конце XIX в. По его мнению, в православных семьях господствовали бесконечные ссоры и склоки. В них жены не подчинялись безропотно власти мужей, как это делали ингерманландские женщины. Покорность же означала покой и согласие³¹.

Заключение

Обобщая, можно констатировать, что карелы всегда были чем-то большим, чем объект исследования и верификации научных гипотез. С карелами связывалось множество надежд, утопий, симпатий и антипатий. Временами акцент делался на идиллических и иных положительных чертах, временами – на негативных. Эти акценты заметны, прежде всего, в путевых очерках, содержание которых находится в непростой взаимосвязи с реальным опытом автора. Это обстоятельство делает все более проблематичным использование очерковой литературы в качестве научного источника.

Отчетливее проявляется это в оценке черт национального характера, когда наиболее живучи сложившиеся представления и стереотипы. По мнению русских, карелы спокойны, и их семейной жизни присуще согласие. Оценки льстят также финнам, которые вне зависимости от обстоятельств уподобляются карелам. Как финке мне более, чем русским, видятся в карелах темпераментность и даже склонность к ссорам.

Взаимоотношения внутри семьи можно оценивать в свете юридических вопросов, таких как право владения, распоряжения и наследования земли, а

также распределение трудовых обязанностей. Обрядовая культура дает свое представление о положении членов семьи. Одновременно почти невозможно рассматривать взаимоотношения внутри семьи с точки зрения опыта людских взаимоотношений. Как женщины оценивали свою жизнь в больших патриархальных карельских семьях? Некоторые намеки можно найти в пронизанном чувствами фольклоре. Отголоски женских вздохов особенно отчетливо слышатся в народной лирической поэзии, она – чуткий резонатор целеустремленных женских образов эпической «Калевалы».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Hämynen T., Partanen J., Shikalov Y.* Family Life on The Northwestern Margins of Imperial Russia. Joensuu University Press. 2004.

² *Чистов К. В.* (ред.) Верхний Олонец – поселок лесорубов: опыт этнографического описания. Л., 1964.

³ *Ефименко А. Я.* Исследование народной жизни. I. М., 1884; *Voionmaa V.* Suomen karjalaisen heimon historia. Kansanvalistusseura. Helsinki, 1915; *Mannila O.* Karjalainen suurperhe ja sen hajoaminen Salmin kihlakunnassa. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen tutkimuksia. N:o 124. Helsinki, 1969; *Sarmela M.* Karjalaisista tavoista. Karjalainen sukukulttuuri // Karjala 1. Karisto. Hämeenlinna, 1982.

⁴ *Хейккинен К.* Приладожская Карелия по данным этнографии // Очерки исторической этнографии. Северо-запад России. Славяне и финны. СПб., 2001. С. 292–298.

⁵ *Mannila O.* Karjalainen suurperhe ja sen hajoaminen Salmin kihlakunnassa...; *Хейккинен К.-Х.* Динамика изменений в общественной и семейной жизни пограничных карел (XX век, Финляндия). Автореф. канд. дис. Л., 1977.

⁶ *Санникова А. П.* Изменения в структуре и численности семьи у рабочих Карельской АССР // Советская этнография. 1970. № 4. С. 98–100.

⁷ *Ефименко А. Я.* Исследование народной жизни... С. 136.

⁸ *Ефименко П. С.* Сборник юридических обычаев Архангельской губернии. Архангельск, 1869; *Ефименко А. Я.* Исследование народной жизни. I. М., 1884.

⁹ *Ефименко А. Я.* Исследование народной жизни... С. 136.

¹⁰ *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977. С. 6–19.

¹¹ В приграничной Карелии было принято говорить о «прыжке замуж» при вступлении в брак. В то же время, по сведениям информантов, последний традиционный свадебный обряд состоялся в Салми в 1920-е гг. См.: *Heikkinen K.* Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Salmin siirtokarjalaisia koskeva tutkimus. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja. N:o 9. Joensuu, 1989.

¹² *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность... С. 208–209.

¹³ Там же. С. 209–212.

¹⁴ Там же. С. 61–63.

¹⁵ *Й. Сурхаско* устно сообщил об этом А.-Л. Сиикала. См.: *Siikala A.-L.* Kalevalaisen mytologian naiset // Hakamies P. (toim.). Näkökulmia karjalaiseen

perinteeseen. Suomi: 182. SKS. Helsinki, 1996. S. 179; См. также *Kupiainen T.* Kertovan kansanrunouden nuori nainen ja nuori mies // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia. 996. Helsinki, 2004. S. 63.

¹⁶ *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность... С. 212–213.

¹⁷ Там же. С. 40.

¹⁸ Там же. С. 213.

¹⁹ *Nenola A., Timonen S.* (toim.). Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista // SKS. Helsinki, 1990; *Siikala A.-L.* Kalevalaisen mytologian naiset. S. 161–186; *Piela U., Knuutila S., Kupiainen T.* (toim.). Kalevalan hyvät ja hävyttömät. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia. 746. Helsinki, 1999.

²⁰ *Savin P. E.* Kalevalan naishahmot Lönnrotin hengentuotteina // *Nenola A., Timonen S.* (toim.). Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista // SKS. Helsinki, 1990.

²¹ *Vakimo S.* Paljon kokeva, vähän näkyvä. Tutkimus vanhaa naista koskevista kulttuurisista käsityksistä ja vanhan naisen elämäkäytännöistä // SKS. Helsinki, 2001. S. 110–131.

²² См.: *Kupiainen T.* Kertovan kansanrunouden nuori nainen ja nuori mies.

²³ *Пименов В. В., Энтуейн Е. М.* Карелия глазами путешественников и исследователей XVIII и XIX веков. Петрозаводск, 1969; *Sihvo H.* Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana // SKS:n toimituksia. 314. Helsinki; Joensuu, 1973; *Heikkinen K.* Karjalaisuus ja etninen itsetajunta...

²⁴ Suomen suku II. Otava; Helsinki, 1928. S. 16.

²⁵ См. например: *Lönnrot E.* Elias Lönnrotin matkat. I osa, vuosina 1828–1839, II osa, vuosina 1841–1844 // SKS. Helsinki, 1902. S. 86, 140–141; *Ervasti A.W.* Muistelmia Venäjän Karjalasta. Otava. Helsinki, 1918. S. 29, 52, 199; *Heikkinen K.* Karjalaisuus ja etninen itsetajunta... S. 32–38.

²⁶ *Минорский П.* Олонецкие корелы и Ильинский приход // Олонецкий сборник. Вып. 2. Петрозаводск, 1886. С. 183, 210; *Чубинский П. П.* Статистико-этнографический очерк Корелы // Труды Архангельского статистического комитета за 1856 г. Кн. 2. Архангельск, 1866. С. 111–112; *Лесков Н. Ф.* Поездка в Корелу // Живая старина. 1895. Вып. III–IV. С. 280; *Оленев И. В.* По Карелии. Очерк // Литературное приложение к журналу «Нива». 1902. № 11. С. 445. См.: *Heikkinen K.* Karjalaisuus ja etninen itsetajunta... S. 32–38.

²⁷ *Чубинский П. П.* Статистико-этнографический очерк Корелы... С. 111–112.

²⁸ *Лесков Н. Ф.* Поездка в Корелу... С. 280.

²⁹ *Минорский П.* Олонецкие корелы и Ильинский приход... С. 210.

³⁰ *Оленев И. В.* По Карелии. С. 445.

³¹ *Länkelä J.* Matkakertomus. Suomi 19 Vsk. 1859 // SKS. Helsinki, 1860. S. 278–279. Цит. по: *Kupiainen T.* Runoja keräämässä ja kansaa tarkkailemassa. Suomalainen katse 1800-luvun lopun Karjalassa ja Inkerissä // *Hakkarainen M.-L., Koistinen T.* (toim.) Matkakirja. Artikkeleita kirjallisista matkoista mieleen ja maailmaan. Joensuun yliopisto. Kirjallisuuden ja kulttuurin tutkimuksia. No:9. Joensuu, 1998. S. 183.

М. В. Пулькин

**ИЕРАРХИЯ ТАИНСТВ:
ПРОБЛЕМЫ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ЦЕРКОВНЫХ ТРЕБ
В XVIII–НАЧАЛЕ XX в.
(ПО МАТЕРИАЛАМ ОЛОНЕЦКОЙ ЕПАРХИИ)¹**

Проблемы повседневной приходской жизни оставались предметом внимания этнографов на протяжении многих лет. Изучение проблем церковной истории особенно активизировалось в последние десятилетия XX в. Приходская повседневность рассматривалась в связи с историей материального быта русских Заонежья², вепских праздников³. Карельское население также не было обойдено вниманием. Особенно большой вклад в изучение обрядности внес Ю. Ю. Сурхаско⁴, подробно исследовавший прежде всего свадебную, а также родильную и похоронную обрядность карел. Определенная, небольшая часть его исследований посвящена церковным требам. В целом они остаются малоизученной стороной духовной жизни. *Цель данной статьи – рассмотрение основных закономерностей требоисполнения, системы приоритетов (иерархии таинств), сохраняющихся в осуществлении церковных треб в XIX – начале XX в. на территории Олонецкой епархии.*

Исполнение «мирских треб» и богослужение во все времена оставались основными целями существования прихода, но разнообразные внешние условия неизбежно накладывали свой отпечаток на церковную жизнь, а на требоисполнение – в особенности. Речь идет не только о «бытовом православии»⁵ или произвольном разделении богослужения на более и менее важные части, исходя из принципа, согласно которому «основное значение имели мелкие богослужебные чины и обряды на разные случаи жизни»⁶. На ситуацию в Олонецкой епархии оказывали негативное воздействие три фактора: языковой барьер, старообрядческое движение, неблагоприятные природные условия⁷. Все эти факторы тесно переплетены. Развитие приходской системы, т. е. увеличение числа приходских церквей, осуществлялось только по инициативе самих прихожан. Эту инициативу, особенно в XVIII в., сковывали не только нехватка средств и низкая плотность населения, но и слабое влияние господствующей церкви, которой весьма эффективно противостояли старообрядцы. Существенным фактором оставалось отсутствие тесного контакта между священниками и значительной частью прихожан, не знающих русского языка. В конечном счете все перечисленные условия накладывали заметный отпечаток на церковную жизнь.

Особое значение в обустройстве религиозной жизни духовные и светские власти придавали исповеди и причастию. Как полагают современные исследователи православия, «в сознании верующих смысл существования приходской общины заключен не в удовлетворении потребности духовного общения на основе совпадения вкусов, привязанностей, а в стремлении к спасению души, которого нельзя достичь помимо алтаря, где совершается Евхаристия»⁸. В XVIII в. исповедь приобрела и иной смысл: отказ от нее влек за собой подозрение в неблагонадежности, «тайном содержании раскола»⁹. До 1800 г. существовал порядок, согласно которому уклоняющиеся от исповеди платили штраф¹⁰. Практическое осуществление исповедного учета возлагалось на священников. По именному указу Петра I от 8 февраля 1716 г.¹¹ и 17 февраля 1718 г.¹² иереем обязывались ежегодно составлять полный список исповедавшихся, не посетивших исповедь и «записных раскольников». Копию этого списка надлежало представлять в консисторию, а также в судебные органы. Указ от 16 февраля 1722 г. дополнительно разъяснял, как именно следует вести приходские списки¹³. Выдающееся значение законодательной регламентации порядка исповеди среди мероприятий петровской церковной реформы неоднократно становилось предметом внимания исследователей. Так, современный исследователь русского религиозного сознания А.С. Лавров полагает, что для императора (Петра Великого) «не менее важно было то, чтобы подданные регулярно исповедовались, чем то, чтобы они регулярно платили свою подушную подать»¹⁴. В дальнейшем заметная роль таинства покаяния сохранялась. Для организации исповеди привлекались «мирские» должностные лица. Например, в «Инструкции сотскому с товарищи» от 19 декабря 1774 г. предписывалось наблюдать, чтобы народ посещал церковь в воскресные дни, великие праздники и дни высочайших торжеств, «имел воздержание» в эти дни от полевых работ и регулярно исповедовался¹⁵.

В литературе сложилось неоднозначное мнение об отношении прихожан к таинству покаяния, а также о достоверности исповедных ведомостей. А. В. Камкин полагает на основании данных церковных архивов, что в целом по Европейскому Северу России «ежегодная волна исповедания и причастия <...> превращалась в особое приходское общение». Что касается уклонения от исповеди, то оно, по мнению автора, носило «очаговый» характер¹⁶. Данные исповедных ведомостей расцениваются, таким образом, как вполне достоверные. Отчасти с А. В. Камкиным солидарна Л. В. Островская, использую-

щая материалы XIX в. «Церковные деятели, – пишет она, – отмечали слабость религиозного чувства сибиряков, усматривая здесь аналогию с Олонецкой епархией, где условия существования церкви были сходны с сибирскими. Эта же ситуация отражается и в исповедных отчетах»¹⁷. Противоположной точки зрения придерживаются Н. Д. Зольникова¹⁸ и акад. Н. Н. Покровский¹⁹: они полагают, что церковная статистика настолько фальсифицирована, что может быть использована только для демографических исследований, а не для изучения религиозности населения или оппозиционных господствующей церкви конфессиональных течений.

Имеющиеся в моем распоряжении источники подтверждают эту точку зрения. Существенным фактором, способствующим искажению данных исповедного учета, стал, как ни парадоксально на первый взгляд, жесткий контроль над исповедью со стороны светской власти. Так, генерал-губернатор Т.И. Тутолмин, как видно из резолюции, распорядился в 1786 г. «к пятисотским во все селения разослать приказы и велеть иметь неослабное с помощью десяцких и сотских смотрение, дабы поселяне, им подвластные, начиная с семи лет возраста, ходили ежегодно на исповедь и по дозволению священника к приобщению». В распоряжении предписывалось также объявить «при собрании мирского скопа», что в случае добросовестного исполнения «сей христианской должности» верующие избегают не только штрафа, но и уголовной ответственности – «самого, наконец, осуждения»²⁰. Такой подход открывал широкие возможности для тех, кто желал свести личные счета. Эти возможности были тем более широки, если учесть, что прошения прихожан с жалобами на ложное указание их «небывшими» не освобождали просителей от наказания. Так, в 1754 г. выборный от крестьян Коткозерской волости представил в Олонецкую провинциальную канцелярию «репорт», в котором указывал, что «их (прихожан. – М. П.) тое волости поп в небытии у исповеди показал напрасно»²¹. Решение канцелярии, как видно из указа, было следующим: «<...> егда вышеозначенный поп оных крестьян показал не исповедавшимися по злобе напрасно, то надлежит им на него просить по команде, где указом надлежит, а от платежа штрафных денег тем не отговариваться»²².

Итак, жесткое административное воздействие, применяемое в деликатном церковном вопросе, привело к такому эффекту, который нельзя не назвать обратным ожидаемому. С одной стороны, священно- и церковнослужители использовали свои полномочия для того, чтобы омрачить жизнь супостатам. Так, в 1794 г., как видно из прошения дьячка,

священник Оштинского погоста «за происходящими ссорами написал ево, дьячка, в своей духовной росписи небывшим у исповеди и святого причастия»²³. На сходное нарушение отчетности указывали крестьяне Нигижемского прихода в этом же году. В их прошении, адресованном Синоду, говорилось: «...на некоторых бывающих у него (священника. – М. П.) у святого причастия в духовное правление репортует небывальными, за то и взыскиваются строго узаконенные с нас штрафы»²⁴. С другой стороны, те прихожане, которые не явились на исповедь, довольно часто могли рассчитывать на снисходительное отношение своих приходских священников, у которых имелись веские причины смотреть на эти нарушения светского закона и церковных правил сквозь пальцы. Судя по доношению причта Лоянского прихода, поступившему в Олонецкую духовную консисторию в 1796 г., священник Федор Теодорский «прихожан в великопостных росписях показывает всех бывшими, в чем они (остальные церковники. – М. П.) имеют сомнение, поелику при исправлении той исповеди не приглашает никого из церковнослужителей»²⁵. В данном случае я не располагаю объяснением того, почему священник оказался не в меру уступчив. Документы, связанные с историей других приходов, показывают, что этот случай не уникален, а объяснения поступков клирика – вполне обыкновенны. Следственная комиссия по делу о восстании приписных к Олонецким горным заводам крестьян докладывала в 1771 г. Сенату, что крестьяне вынуждены, помимо прочих многочисленных «беззаконных сборов», платить «попам за великопостные росписи, таковыя, что, хотя бы кто и не был, показывается бывшим на исповеди»²⁶.

Все приведенные факты не дают возможности ответить на вопрос о том, насколько типично уклонение от исповеди и часто ли священно- и церковнослужители искажали исповедную отчетность. Можно предположить, что исповедные ведомости отражали или взаимоотношения между прихожанами и священником, или действительный факт явки прихожан на исповедь, или, что всего вероятнее, и то и другое в разных пропорциях. И все же нельзя не заметить, что исповедь не являлась слишком популярной составляющей приходской жизни. По этой причине она доставляла немало хлопот и законодателям, и тем, на кого возлагались контрольные функции: священникам и светским властям.

В XIX – начале XX в. старые проблемы сохранялись. Так, в жизнеописании олонекского преосвященного Аркадия представлены недостатки церковно-приходской жизни в середине XIX в.: «Показания документов о бывающих у исповеди и св. причащения оказывались фальшивыми»²⁷. В описании Юргильского прихода Олонецкой епархии содержались аналогичные характеристики действий церковников: «Причт скрывал раскол,

чтобы не быть ответственным перед епархиальным начальством. Не бывших у исповеди и святого причастия показывал в исповедных ведомостях бывшими»²⁸. Преодолеть негативные церковные обычаи оказалось непросто. В 1861 г. в отчете, адресованном Синоду, местный епископ вновь отмечал прежние нарушения: «...укоренившийся издавна между духовенством обычай небывших у исповеди и святого причастия показывать бывшими еще не совсем прекращен, только время от времени слабеет»²⁹.

И все же осуществление исповеди постепенно приобретало новые черты. Началась регламентация не только бюрократического контроля над исповедью, но и духовной составляющей исполнения этого обряда. В 1909 г. священник Волостнаволоцкого прихода указывал в своем рапорте архиепископу, что в своем приходе он допускает к исповеди только тех прихожан, которые более-менее регулярно посещают богослужения, за исключением только тех, кто живет слишком далеко от церкви. Объясняя свое рискованное решение, иерей писал: «Я, как священник, желал бы, чтобы прихожане как можно лучше приготавливались к святому причащению»³⁰. В деле нет свидетельств недовольства епархиального начальства этим нововведением. В новых условиях приходское духовенство активно искало и, с разрешения епархиального начальства, внедряло в жизнь новые правила осуществления исповеди. Так, по данным рубежа XIX–XX вв. причт Гимольского прихода в период Великого поста обезжал окрестные деревни. Во время этих поездок все желающие могли исповедаться. Результат не замедлил проявиться: как писал священник, «число исполнявших долг исповеди и святого причастия с каждым годом увеличивается»³¹. В начале XX в. исповедь продолжали считать «главною и существенно мерою к искоренению в приходе раскола»³². Однако и сам «раскол» в этот же период заявлял о себе во время исповеди. Как говорилось в миссионерском отчете, «вредное влияние раскола сказывается и в том отношении, что православные <...> весьма редко посещают храм Божий и редко исполняют долг исповеди и святого причастия»³³.

Возникает довольно парадоксальная ситуация. Крестьяне, не жалея сил и средств, строят церковь и обеспечивают ее всем необходимым, тщательно подбирают священнослужителей и «снабдевают» их, пусть не слишком щедро, ругой и землей. И после всего этого совершенно отказываются исполнять или исполняют крайне неохотно одно из основных таинств. Это противоречие не замечено авторами работ по церковной истории. И здесь нет ничего удивительного. Если предположить, что прихожанам навязывали строительство церкви, наготово, без учета их мнений, присылали к ним клириков, то нет ничего странного в том, что на следующем этапе крестьян заставляли являться на исповедь.

Совсем иначе воспринимается отказ от исповеди, если предположить (есть основания), что приходское самоуправление в XVIII в. сохранялось. В этом случае следует обратиться к исследованию значимости прочих таинств.

В числе церковных обрядов, если судить по объему делопроизводственных материалов, особое место отводилось венчанию. Законодательство XVIII–начала XX в. ставило священника в непростое положение, вынуждая обзаводиться обширным и разнообразным делопроизводством. Н. Климов полагает, что «светское правительство в рассматриваемый период (XVIII в. – *М. П.*) было слишком озабочено увеличением в империи народонаселения» и по этой причине стремилось облегчить заключение браков³⁴. С одной стороны, в 1765 г. издан именной указ, которым отменялся денежный сбор за венечные памяти³⁵. Поскольку одновременно вводилась фиксированная плата за требы³⁶, то, по крайней мере на бумаге, заключение брака облегчалось. С другой стороны, указ 1765 г. содержал предписания и о таких мероприятиях, которые усложняли процедуру заключения брака. За неделю до свадьбы жених и невеста обязывались заявить о своем намерении священнику. Начинался «брачный обыск», в ходе которого священник должен был путем расспросов прихожан выяснить: нет ли родства между вступающими в брак, достигли ли они «правильных» лет, и нет ли иных препятствий к браку. Если причин для отказа не имелось, священник венчал молодых и делал соответствующие записи в метрических книгах³⁷. Возникли, как пишет Н. Климов, «многочисленные злоупотребления»: священники, иногда небескорыстно, венчали незаконные браки, которые впоследствии расторгались, а дети признавались незаконнорожденными. Желая положить конец «расстройствам», Синод в 1775 г. издал указ, в котором предусматривался ряд мер против незаконных браков. Лица всех званий и сословий должны были, согласно этому указу, венчаться только в приходской церкви жениха или невесты, за нарушение этого правила священников лишали сана³⁸. Тогда же упорядочивалось ведение метрических книг³⁹, священники лишались права выдавать «разводные письма»⁴⁰, запрещалось венчание браков в часовнях⁴¹.

Законодательством определялся комплекс мер, которые надлежало принимать перед венчанием. Контроль за исполнением предписаний оставался не регламентированным, и потому разнообразным. Известны случаи, когда за точным соблюдением брачного законодательства надзидало церковное начальство. Так, в 1796 г. благочинный, как видно из его рапорта в Петрозаводское духовное правление, просматривая метрические книги Ладвинского прихода, обнаружил, что местный

священник обвенчал 13-летнего «крестьянского сына» Ефима Федорова с девушкой 16 лет. Духовное правление распорядилось отправить молодых к родителям, прекратив, таким образом, общение между ними, и выяснить по ревизским сказкам действительный возраст жениха и невесты. Следствие подтвердило правильность данных, изложенных в рапорте благочинного. Сама молодая жена, как видно из указа духовного правления, заявила, что «тот крестьянский сын Ефим Иванов к сожитию за малолетством с нею ненадежен, и жительство с ним иметь она не желает». Брак был расторгнут⁴².

В некоторых случаях о незаконном венчании сообщали те священнослужители, чьи материальные интересы оказались затронуты. Разумеется, клирики беспокоились только в тех случаях, когда крестьяне их приход венчались у «чужого» священника. Так, в 1791 г. в Олонецкую духовную консисторию поступило прошение от дьякона Устьмошского прихода Николая Лебедева, который жаловался на священника Кенозерского прихода, обвенчавшего устьмошских прихожан, да еще и допустившего женитьбу тринадцатилетнего парня на двадцатилетней девице. Как видно из указа консистории, священник-нарушитель был отрешен от должности, а незаконный брак расторгнут⁴³.

Известны случаи, когда прихожане доносили о безбрачном сожительстве своих односельчан. Так, в 1796 г. крестьяне Кондопожской волости доносили о своем односельчанине, который, «несмотря на закон и заповедь Божию», женился, обманув священника, на другой женщине при жизни первой супруги. Когда об этом узнал епископ, то, как видно из указа консистории, он распорядился развести двоеженца со второй женой, «чтобы впредь ему с нею не совокупляться», и вернуть к первой. Но и после столь определенного решения, указывали в доношении прихожане, их односельчанин продолжал жить со второй женой. Из дела неясно, какие меры были приняты. Сам факт такого внимания прихожан к подробностям личной жизни друг друга примечателен. Крестьяне, как говорилось в составленном ими документе, опасались, что «от такого их незаконного блудодеяния» сами могут «понести какое-то напрасное изнурение и проволочку»⁴⁴. Столь же существенно и другое: уклад приходской жизни в значительной степени основывался на взаимном контроле, перед которым равны и священник, и прихожанин.

Отношение олонечких крестьян к таинству брака прослеживается по ряду источников. Так, старообрядцы даниловского толка, приемлющие церковный брак, на краткий период прибегали для этой цели к объявлению себя православными. Такие внезапные обращения вызывали недовольство клира, поскольку сразу после венца приверженность

этих новообращенных официально православию заканчивалась. О том, как такие венчания происходили в действительности, можно судить по промемории Олонецкой духовной консистории, которая в 1778 г. получила от священника Захария Ануфриева рапорт, в котором последний уличал своего прихожанина в незаконном сожителстве. Прихожанин был вызван в Паданскую нижнюю расправу и допрошен. Во время допроса он, как видно из промемории расправы, указал, что, «поговоря полюбовно и по согласию общему», он сосватал за себя Марфу Иванову, с которой и отправился в церковь, но не в ту, при которой служил Захарий Ануфриев, и, «дав обращение от раскола в правоверие», был обвенчан. В доказательство крестьянин предъявлял «письмо» от священника. Конфликт был исчерпан⁴⁵.

На рубеже XIX–XX вв. желание старообрядцев совершать обряд венчания по правилам, принятым церкви, не исчезло, а лишь приобрело иные черты. Так, судя по описанию нравов каргопольских старообрядцев, многие из них на венчание в церкви своих дочерей «никогда не решаются сами, но изъявляют согласие уже в то время, когда сами дочери посягнут на это»⁴⁶. Полный отказ от венчания к началу XX в. рассматривался как исключение и шокировал современников. Так, в 1911 г. крестьянин Петр Серков благословил сына на «незаконное сожитие» и повесил на стене своего дома бумагу с надписью: «Считать моего сына повенчанным с такой-то (далее имя невесты)»⁴⁷. Признание необходимости венчания даже теми прихожанами, которые могут быть причислены к «внеконфессиональной части приходской общины» (по выражению Н. Д. Зольниковой) является, на мой взгляд, веским доказательством того, что венчание, в отличие от исповеди, воспринималось олонецкими крестьянами как важнейший, необходимый обряд. Имеются и другого рода доказательства значимости венчания. Известно, что священник, согласно законодательству конца XVIII – начала XX в., был обязан настаивать на том, чтобы прихожане венчались только в своем приходе. При отсутствии конкуренции возникала почва для злоупотреблений: крестьянин не мог обратиться к другому священнику в том случае, если притязания «своего» батюшки казались непомерными.

Все имеющиеся дела свидетельствуют о том, что крестьяне предпочитали вносить требуемую сумму, но не сожительствовать без венчания. При этом сумма в разных местах России оставалась значительной: в XVIII – начале XX в. «это была самая дорогая треба, доставлявшая много хлопот и неприятных тревожений как священнику, так и брачущимся с родней»⁴⁸. Материалы делопроизводства Олонецкой консистории подтверждают этот вывод. Так, крестьяне Нигижемского прихода

Пудожского уезда указывали в прошении, что в их приходе клирики «особливо приневоливая при венчании браков, с превеликою наглостию притесняя, принуждают платить им по десяти и по двенадцати, а самых неимущих по пяти рублей»⁴⁹. Упомянутый выше священник Матфеев из Видлицкого прихода за венчание каждого брака требовал «вина полкружки, да денег полторы рубли, да рубаху одному себе»⁵⁰. В некоторых случаях именно вступление в брак и совершение обряда венчания было тем единственным моментом, когда священник мог добиться от прихожанина выплаты всех долгов, возникших из-за длительной неуплаты руги. О бытовании такого явления в общероссийском масштабе свидетельствует известный историк Православной церкви Д.И. Ростиславов: «Особенные прижимки бывают при свадьбах: тут иногда крестьянину приходится уплатить все старые долги»⁵¹.

Отчасти такая уступчивость прихожан объясняется суровыми карами за сожительство без венчания. Как видно из указа Олонецкой духовной консистории архимандриту Александро-Свирского монастыря Варлааму, в 1785 г. из Петрозаводского уезда в монастырь сослали мещанина Елиазара Петрова, обвиненного в прелюбодеянии. Уличенный в распутном поведении мещанин должен был находиться в монастыре пять лет, в течение которых ему надлежало исповедоваться во все посты духовному отцу, «и при исповеди отец ево духовной должен о важности ево греха внушать своим увещанием и приклонять к чистосердечному раскаянию». Сверх того, Елиазару Петрову предписывалось «в праздничные и воскресные дни при собрании всего народа в паперти церковной полагать по пятидесяти поклонов». На пропитание, как видно из того же указа, Елиазару Петрову из средств Олонецкого казначейства выделялись деньги – по две копейки в день⁵². Во второй половине XIX в. ситуация изменилась несущественным образом. Так, в 1871 г. Олонецкая духовная консистория рассмотрела дело о блудодеянии крестьянки А. Моисеевой. За рождение ребенка вне брака ей было отказано в причастии, четыре раза в год предписано исповедоваться и т.д.⁵³.

Данные церковных архивов не позволяют судить о том, насколько широко была распространена такая кара. Между тем о значимости венчания свидетельствует еще одна группа дел. Это дела о «невольном обвенчании». Совершенно очевидно, что если церковный брак не играл для крестьян важной роли, то становилось бессмысленным и принуждение к венчанию. Наличие таких дел свидетельствует об обратном. Так, в 1777 г., как видно из «экстракта, учиненного в Олонецкой духовной консистории» на основании показаний «крестьянской женки» Мавры Алексеевой, брат Мавры, «застав ее, Алексееву, с тем крестьянином

Карповым спящих в доме у нее ж, Алексеевой, вместе в одной постели и в блудодействе», схватил незадачливого любовника и отправился с ним и сестрой в церковь. Клирики удивлялись необычному виду жениха и спрашивали: «Почему у Карпова под глазами синева?». Запуганный Карпов отвечал, что «упал и досадился об мерзлую землю». Крестьяне обратились к священнику с просьбой о венчании. Они уверяли, что «оной жених подлинно холостой и никаких к тому бракосочетанию препятствий, и расколу, и сумнительства в святой вере не имеет». Брак обвенчали. Между тем Карпов явно не имел столь далеко идущих намерений: вскоре после бракосочетания он обратился в суд с жалобой на насилие и угрозы перед совершением обряда⁵⁴.

В XIX – начале XX в. законодательство поддерживало устоявшиеся правила заключения брака. Выработался порядок, согласно которому при вступлении на должность каждый священник клялся «не венчать сомнительных, не достигших совершеннолетия, равно состоящих в родстве в шести степенях»⁵⁵. Желая вступить в брак обязывался «уведомить священника своего прихода, письменно или словесно, об имени своем, прозвании и чине или состоянии, равно как об имени, прозвании и состоянии невесты»⁵⁶. В ближайшие воскресные и праздничные дни в церквях производилось «оглашение», составлялся «обыск по правилам, от духовного начальства предписанным», а свидетели, «при совершении брака находящиеся», обязывались удостоверить, что «между сочетающимися родства, принуждения и никаких других препятствий к браку не имеется». Всем присутствующим при оглашении, имеющим сведения о препятствиях к браку, согласно законам, следовало «дать знать о том священнику на письме или на словах немедленно»⁵⁷.

Отдельные случаи нарушения установленного законодательством порядка заключения брака становятся в XIX в. значительно более редкими, чем прежде. В то же время материалы делопроизводства показывают, что конфликтов в этой сфере избежать все же не удавалось. Так, в 1812 г. консистория разбирала дело о «повенчании крестьянского сына в несовершенноных летах с возрастной девицею». Оказалось, что кижские священники, зная о возрасте жениха, тем не менее приступили к совершению обряда «ни по чему иному, как токмо по просьбе женихова отца Тита Родионова и невестинной матери крестьянской жены Акулины Ерофеевой». Они объяснили священникам необходимость совершения таинства сугубо практическими причинами: «представили необходимую надобность в крестьянской работе и домашней экономии». Как видно из обстоятельств дела, священники обвенчали молодых «не из корыстолюбия, а единственно по неотступной просьбе обвенчанных и обрученных роди-

телей и родственников и других сторонних крестьян»⁵⁸. Пока рассматривалось дело, незаконный жених «пришел в совершенный возраст» и «объявил желание» жить со своей супругой, но она, «по причине делаемых отцом и матерью ево несносных побой и мучений, двумя прошениями отказывалась от супружеского впредь с ним сожития». В итоге брак был объявлен недействительным, а повенчанная кижскими священниками пара стала «друг от друга свободными»⁵⁹.

Рост значения таинства брака в глазах прихожан на протяжении изучаемого периода не стоит преувеличивать. Сохранились свидетельства о «суевериях», неразрывно связанных с венчанием и заметно огорчавших духовенство, которое не могло искоренить народные обычаи, весьма слабо согласующиеся с православными представлениями о браке. Так, в 1900 г. съезд благочинных Олонецкой епархии обращал внимание на недопустимые нарушения при исполнении таинства брака. Во-первых, благочинные обращали внимание на «древне-языческий, противный церковным канонам и законам гражданским обычай», в соответствии с которым осуществлялись похищения невест прямо на улицах городов. При этом не всегда похитители действовали с согласия невесты и ведома ее родителей. Во-вторых, нередко браки заключались без родительского благословения. Съезд предписывал священникам «таких браков решительно не венчать и всею силою пастырского слова убеждать прихожан оставить такой дикий и совершенно не согласный с духом Святой православной веры и законом гражданским обычай»⁶⁰.

Итак, различие во взглядах на два обряда – исповедь и венчание – бросается в глаза. В чем причина? «В народе заключение брака ничем существенно не отличается от заключения договора вообще, – пишет А. Я. Ефименко, – брак, по способу своего заключения, есть частный вид договора»⁶¹. Такое суждение многое позволяет объяснить, но и само оно, в свою очередь, нуждается в комментариях. Безусловно, диаметрально противоположное отношение к венчанию, с одной стороны, и к исповеди, с другой могло возникнуть только при сугубо практическом отношении к церковным таинствам: венчание скрепляло договор, а исповедь – нет. Нельзя игнорировать и другое обстоятельство. Сама апелляция к церковному обряду (венчанию), признание его существеннейшим, необходимым элементом семейной обрядности свидетельствуют о важной роли таинств православной церкви в жизни крестьян Олонецкой епархии. Другое дело, что прихожане не воспринимали все таинства как равнозначные. В конечном счете именно практический подход со стороны прихожан в сочетании с достаточно жестким контролем со стороны как священника, так и самих верующих обусловили значимость венчания.

Рассмотрим проблемы значимости «мирских треб» на основе данных об еще одном церковном обряде – погребении. На протяжении всего изучаемого периода погребение представляло собой обряд, включавший как элементы православного похоронного ритуала, так и «многочисленные обряды и поверья, сохранившиеся от дохристианских традиций»⁶². Однако в данном исследовании погребение будет рассматриваться как составная часть общего процесса регламентации приходской жизни, на основании делопроизводства консистории, в котором не связанные с православным обиходом особенности погребения фиксировались крайне редко, случайно и скупо. Итак, если исходить из имеющихся выводов, то можно предположить, что погребение, как и исповедь, должно находиться под жестким контролем церковных и светских властей. Сами прихожане, надо полагать, иначе, чем представители власти, подходили к погребению по православным обрядам. Ведь оно относилось к числу тех ритуалов, которые не скрепляли договора, не имели светского, практического значения. Следовательно, можно предположить, что для прихожан погребение уступало в значимости венчанию, т. е. его совершение в строгом соответствии с существующими правилами не рассматривалось как насущно необходимое.

Ценность источников, так или иначе связанных с описанием погребения, сильно снижается тем обстоятельством, что все имеющиеся документы фиксируют только те похороны, которые происходили без участия священно- и церковнослужителей. Ясно, что если погребение соответствовало православной обрядности, то и необходимость начинать следствие отпадала и исследователь лишался необходимых аргументов. Преодолеть этот недостаток источниковой базы можно несколькими способами. Во-первых, путем поиска и использования таких свидетельств, в которых отказ от обряда погребения трактуется как постоянное, привычное, широко распространенное явление. Во-вторых, здесь важно учитывать даже единичные свидетельства об отношении к погребению по православному обряду, проявляемому прихожанами. Их позиция, взаимный контроль в приходе – важное условие соблюдения всех обрядов. В-третьих, необходимо обратиться к делам о вымогательствах: выплаты духовенству, превышающие законодательно определенные нормы, оставались возможными лишь в том случае, если сами крестьяне воспринимали погребение при участии священника как важное, обязательное дело. Итак, обратимся к фактам.

Первые сведения о сложившемся в епархии порядке погребения относятся к 1766 г. Олонецкая духовная консистория промеморией информировала воеводу о недопустимых нарушениях церковных обрядов:

«издревле и вновь построенных часовен в каждом приходе не точию в отдаленных от церквей местах, но и в близости к церквам прилежащих немалое число имеется, *при которых и мертвые тела погребают* (курсив мой. – М.П.)». Консистория предписывала «умерших крестьян, их жен и детей мертвых при состоящих в волостях и деревнях часовенных кладбищах без ведома священников отнюдь никому ни под каким видом не погребать, а относить оные мертвые тела всем для такового погребения по церковночиноположению к святым церквам»⁶³. Это свидетельство вполне подтверждается записками путешественников – очевидцев событий. Так, французский ученый Жильбер Ромм, проезжая в 1784 г. через Олонецкую епархию, отмечал в своих записках: «Если кто-нибудь из них (олонецких крестьян. – М. П.) умирает, они обмывают его, одевают в рубашку, в кальсоны, надевают ему сапоги и поверх всего тела – нечто вроде савана, который окутывает также голову и ноги; они сами относят его в часовню, и они погребают его без священника и причта»⁶⁴.

Путешественник не указывал причины, побуждающие крестьян отказываться от услуг священно- и церковнослужителей. Между тем имеющиеся источники позволяют выявить целый комплекс факторов. Во-первых, значительные расстояния между приходскими селениями и церковью, как подчеркивалось выше, оказывали ощутимое воздействие на исполнение «мирских треб» и в целом на всю деятельность пастыря⁶⁵. Особенно сильно затруднялись похороны по церковному обряду. Даже не очень большое, по местным меркам, расстояние, судя по крестьянскому прошению в адрес Синода, оставалось труднопреодолимым в течение длительного времени. Крестьяне д. Росляковской Пудожского погоста обратились в 1780 г. в Синод с просьбой о разрешении построить церковь взамен имеющейся в деревне часовни «для того, что деревня Росляковская от приходской Пудожского погоста церкви в пяти верстах и во время вешнее за разлитием вод в провозе до Пудожского погоста мертвых тел бывает великая нужда»⁶⁶. Как видно из указа Синода, там тоже считали, что расстояние в пять верст огромно и явно не позволяет крестьянам провозить покойников к церкви. Поэтому было решено «к означенной часовне алтарь в рассуждении прописанных в сем доношении резонов пристроить дозволить, с тем, чтоб сия церковь особливою не числилась, а почиталась принадлежащей к Пудожскому приходу вместо кладбищенской»⁶⁷. В то же время в значительном числе приходов расстояния были еще большими.

К середине XIX в. ситуация оставалась вполне узнаваемой: по сообщениям благочинных, «в отдаленных от приходских церквей деревнях во

время распутицы мертвые тела предаются земле без христианского отпевания»⁶⁸. Неудивительно, что сходные явления в религиозной жизни отмечались и позднее, на рубеже XIX–XX вв. Так, в описании Гимольского прихода Повенецкого уезда встречаются недвусмысленные указания на отсутствие общего для всего прихода кладбища. В каждой из деревень прихода имелось «свое собственное кладбище, куда и хоронят умерших из тех деревень». «Причиною существования многих кладбищ служит отдаленность деревень от церкви и друг от друга, а также неудобство путей сообщения»⁶⁹. Этот факт отмечается и современными этнографами. По данным Ю.Ю. Сурхаско, у карел, в отличие от финнов, кладбища имелись при каждой деревне, поскольку «мертвые родичи нужны были живым, чтобы пользоваться их покровительством и помощью»⁷⁰.

Существенное значение для изучения обстоятельств погребения имеет та часть дел из архива консистории и Синода, в которых речь идет о вымогательствах. Имеющиеся источники не позволяют прийти к однозначному выводу. Так, как видно из сообщения Сенату, Синод поручил епископу Олонецкому и Каргопольскому Антонию расследовать дело о вымогательстве денег у прихожан священником Архангельской волости Каргопольского уезда Василием Ивановым, который обвинялся в «непогребении долговременно мертвых тел, желая себе получить взятки». Случай стал прецедентом, на основании которого по всем епархиям было разослано «наикрепчайшее подтверждение» о «неделании подобных худых поступков»⁷¹. Это не единственный пример. В промемории Паданского комиссарского правления говорится о том, что крестьянин Олонецкого погоста в 1775 г. явился к священнику с просьбой об «отпетии и погребении утонувшей в озере жены» и вручил священнику плату – 50 копеек (как и во всех подобных случаях, в несколько раз больше установленных в законе размеров). «Но оной священник реченного мертвого тела не погреб и требовал еще в прибавок два рубля». Крестьянин платить отказался и «оное мертвое тело и без церковного чиноположения погреб в земле»⁷².

Имеются примеры и обратного характера: в некоторых случаях крестьяне уступали домогательствам священника и вносили требуемую плату. Сам факт спора о размерах выплат, впрочем, показывает, что крестьяне были готовы поступиться обрядом погребения. Так, крестьяне Нигижемского прихода, которые, как показано выше, вносили требуемые суммы за венчание, иначе относились к погребению. В прошении, адресованном Синоду, они указывали: «Некоторые и помирают без исправления над ними по долгу христианскому нужных церковных обрядов, а по смерти остаются по долговременности без погребения, пока

оной священник с причетники не получают <...> вышеизъясненных своих непомерных запросов»⁷³. В середине XIX в. проявлялись сходные закономерности. Так, в 1875 г. к священнику Палтожского прихода о. Федору явился местный крестьянин М.П. Сергеев. Он просил отслужить молебен и похоронить по-христиански своего дядю, но получил отказ: «Пастырь духовный начал первоначально торговаться со мною за погребение», требуя не только плату деньгами, но и корову. Посоветовавшись с односельчанами, крестьянин «с тяжкою обидою и стыдом» оставил гроб на церковной паперти и отправился домой. Видя решимость просителя, священник согласился похоронить умершего, но так и не отслужил по нему обедню⁷⁴.

Длительные отлучки священников из приходов также приводили к тому, что погребение не совершалось должным образом. Если свадьбу можно отложить, то с похоронами медлить нельзя. Об этом свидетельствуют, в частности, показания крестьянина Селецкого погоста Василия Артемьева на допросе в канцелярии Паданска в 1775 г. Крестьянин утверждал, что «за отлучкою священника <...> неведомо куда, коего хотя для отпевания и погребения по церковному чиноположению умершего в минувшем месяце отца своево Артемия Исакова ждал две недели, но не мог дожидаться, для чего уже от того тела стал происходить смрад, то я его без оногo священника и погреб в земле»⁷⁵.

Наконец, практика требоисполнения, сложившаяся к концу XVIII в., сама по себе способствовала тому, что крестьяне рассматривали погребение не как неизменный, устоявшийся, а напротив – как зависимый от ситуации обряд. Священно- и церковнослужители сами вынуждены были нарушать «благолепие». Так, судя по рапорту Олонецкой духовной консистории, в 1795 г. еще бытовал следующий порядок исполнения этой части «мирских треб»: «Тела погребают при каждом селении в полях без исповеди и священнического отпевания; а когда те священники ездят по уезду, тогда и делают над погребенными в могилах отпевание по церковному положению»⁷⁶. Аналогичную картину наблюдал Жильбер Ромм. Он писал: «Когда среди года появляется священник для сбора небольшой дани (руги. – М.П.), которую ему обязан уплачивать каждый крестьянин, он заодно посещает могилу и совершает молитву над теми, которые ее не получили. От погребения до молитвы проходит иногда полгода и иногда и год»⁷⁷. По данным авторитетного исследователя карельской погребальной обрядности Ю.Ю. Сурхаско, в конце XIX – начале XX в. «основная масса карельского народа относилась к фактам похорон без попов как к вполне обычному явлению»⁷⁸. В первой половине XIX в. отмечаются сходные закономерности. Так, в 1825 г. крестьянин из д. Пертнаволок

Кончезерского прихода обратился к местному священнику с просьбой о погребении дочери. Договорится о цене им не удалось; в результате крестьянин отвез труп назад «для погребения в своей деревне при часовне, где с исстари имеется кладбище»⁷⁹. В течение всего изучаемого периода, в том числе и в XX в., от погребения с участием священника отказывались старообрядцы. Так, по данным миссионерского отчета, составленного в 1912 г., приверженцы «древлего благочестия» «хоронят своих умерших на общих православных кладбищах в особо отведенных углах», а старообрядцы-странники «зарывают своих умерших в лесах, гумнах, огородах в сидячем положении»⁸⁰.

В XIX – начале XX в. законодательство по вопросам о погребении стало более детальным, но его сущность изменилась незначительно. В частности, по закону священник не имел права «уклониться от погребения умершего, если не имеет к сему законных причин»⁸¹. Согласно Уложению о наказаниях уголовных и исправительных (1886 г.), любой иерей, который «будет уклоняться от погребения умершего, не имея к тому причин законных, подвергается за сие исправительному наказанию по распоряжению своего духовного начальства»⁸². Новый порядок погребения предусматривал, наряду со священниками, участие медиков, в обязанности которых входила констатация смерти и установление ее причин⁸³.

Итак, погребение по церковному обряду для олонечких крестьян гораздо меньше значило, чем венчание. Причина этого, как говорилось выше, заключается в том, что погребение не имело практического значения. Были и более простые объяснения: перевозка покойников по бездорожью оставалась на протяжении большей части года неосуществимой, а промедление при захоронении, в том случае, если священник отсутствовал или предъявлял непомерные требования, было недопустимо. Исходя из этих выводов, можно предположить, что и крещение играло в жизни олонечких крестьян не такую важную роль, как венчание.

Крещение значительно менее подробно отражено в источниках, а все имеющиеся дела однотипны. С одной стороны, прихожане Олонечкой епархии признавали необходимость крещения, но, с другой – не были готовы платить священнику слишком много. Так, крестьянин Остреченского погоста Михайлов, как видно из «известия, учиненного в Олонечкой духовной консистории из дел о священнике Ефиме Иванове», в 1779 г. неоднократно приносил новорожденного в церковь, но священник «рожденного у него, Михайлова, младенца по просьбе его не молитвословил и не окрестил, а взял с него за пред денег 20 копеек, да сверх сего на 30 ко-

пеек вина и привел к себе в дом и просил 5 рублей». Крестьянин отказался платить столь непомерную сумму, хотя продолжал приносить младенца в церковь и просить священника совершить надлежащий обряд. Но и после долгих уговоров священник «с великою угрозою отказал, и от того времени уже другой год и поныне тот младенец не крещен»⁸⁴. Трудности возникали и в середине XIX в. Так, судя по прошениям прихожан, в Кончезерском приходе регулярно возникали проблемы при крещении младенцев: «Вряд ли хотя один из прихожан окрестил своих детей своевременно и без хлопот»⁸⁵.

Иногда стремление во что бы то ни стало совершить необходимый, как полагали прихожане, обряд проявлялось в стихийной беспоповской практике – исполнении таинств самими прихожанами, без участия священника. В разных местностях России крестьяне пользовались предоставленными им Церковью правами самостоятельного совершения треб крещения, похорон и поминовений»⁸⁶. Олонецкая епархия не стала исключением. Так, судя по доношению приходского священника, в 1796 г. он узнал о детях вдовы Алексеевой, которые «рождены в лесе, крещены бабкою, а святым миром не мазаны, также у исповеди и святого причастия никогда не бывали»⁸⁷. В том случае, если требования священника казались прихожанину непомерными, последний мог обратиться к старообрядцам. Иногда крестьяне поступали так и из принципиальных соображений. Судя по доношению епископа Олонецкого и Каргопольского Антония, присланному в 1784 г. в Синод, старообрядцы «между собою младенцев крестят, исповедывают грехов, монахов и монахинь по своему обряду постригают»⁸⁸. В середине XIX в. осязательные проблемы при совершении крещений сохранялись. Так, судя по доношениям благочинных олонецкому архиерею, «молитвы новорожденным читаются уже при крещении»⁸⁹. Появление законов в веротерпимости принесло серьезные проблемы тем, кто с момента крещения младенцев начинал бороться со старообрядческим влиянием. Теперь, как говорилось в миссионерском отчете за 1912 г., «замечаются частые случаи крещения младенцев уже самими старообрядцами, тогда как прежде они позволяли крестить младенцев в православной вере»⁹⁰.

Подводя итоги, заметим, что законодательство XVIII – начала XX в. придавало исполнению церковных обрядов двойкий, светский и религиозный, смысл. С одной стороны, исповедь, венчание, погребение сохраняли свое значение религиозных ритуалов. С другой – отчетливо проявился светский компонент. Так, исповедь являлась своеобразным индикатором гражданской лояльности, уклоняющиеся от нее, по распоряжению светской власти, платили штраф. Систематическое уклонение от

покаяния могло привести к ущемлению в правах. Совершение таинства брака также становилось средством контроля: священник проверял законность предстоящего бракосочетания, т. е. как говорилось выше, выяснял возраст жениха и невесты, наличие между ними духовного и плотского родства и пр.

Нельзя не заметить, что позиция прихожан не столь уж существенно отличалась от воли законодателя. Если считать, что прихожане видели в совершении таинств лишь религиозный смысл, то трудно объяснить, почему одни требы, имеющие практическое значение, они исполняли, а от других – уклонялись. В конечном счете складывалась своеобразная иерархия таинств. Наибольшей популярностью пользовалось венчание, за совершение которого прихожане, как правило, щедро платили. При этом контроль за заключением брачного союза оставался стабильно жестким и осуществлялся не только священно- и церковнослужителями, но и прихожанами. Святость венчания признавали даже старообрядцы. Несколько слабее контролировались погребение и крещение: в глазах прихожан эти обряды явно имели второстепенный смысл. Здесь прихожане далеко не всегда шли на уступки в вопросах, связанных с оплатой. Контроль за крещением и погребением осуществлял только священник, без ощутимой помощи прихожан. Сложившаяся в Олонецкой епархии практика требоисполнения допускала существенные отклонения от принятых в Православной церкви обрядов.

Наименее значимым оставалось на протяжении всего изучаемого периода таинство покаяния. Если прихожане оплачивали венчание, крещение и погребение, то в отношении исповеди порядок стал обратным: крестьяне платили за предоставляемую священником возможность не участвовать в обряде. Исповедь оставалась, скорее всего, тягелым и обременительным делом для крестьян, живущих в отдаленных от приходской церкви селениях. Гораздо выгоднее, рассуждали крестьяне, откупиться, заплатить священнику и не ездить в церковь. Итак, требоисполнение, одна из важнейших форм взаимоотношений между клиром и прихожанами, подвергалась тем же изменениям, что и прочие явления в этой сфере. В XVIII – начале XX в. решающее слово оставалось за «приходскими людьми».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Исследование осуществлено при финансовой поддержке программы ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов». Проект «Карельская деревня: преодоление конфликтов и генезис трансформаций (середине XVIII – начало XX в.)».

² *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.

³ *Винокурова И. Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX века). Петрозаводск, 1996.

⁴ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985; *Он же.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977.

⁵ *Бернштам Т. А.* Бытовое православие – феномен русской традиционной культуры // *Религия и атеизм в истории культуры.* Л., 1989. С. 143.

⁶ *Никольский Н. М.* История русской церкви. М., 1983. С. 45.

⁷ См. об этом подробнее ниже.

⁸ *Громько М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В.* Православие в русской народной культуре: направления исследований // *Этнографическое обозрение.* 1993. № 6. С. 61.

⁹ *Алексеева Н. В.* Церковная исповедь и попытка установления государственного контроля за ее практикой в XVIII в. // *Мировоззрение и культура севернорусского населения.* М., 2006. С. 168.

¹⁰ Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗ-1). Т. 26. № 19 743. (Указ об отмене штрафа за непосещение исповеди.)

¹¹ Там же. Т. 5. № 3 169.

¹² Там же. Т. 6. № 3 854.

¹³ Там же. № 3 963.

¹⁴ *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 346.

¹⁵ ПСЗ-1. Т. 19. № 14 231.

¹⁶ *Камкин А. В.* Традиционные крестьянские сообщества Европейского Севера России в XVIII в.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1993. С. 31.

¹⁷ *Островская Л. В.* Источники для изучения отношения сибирских крестьян к исповеди (1861–1904 гг.) // *Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России.* Новосибирск, 1984. С. 134.

¹⁸ *Зольникова Н. Д.* Сибирская приходская община в XVIII в. Новосибирск, 1981. С. 12.

¹⁹ *Покровский Н. Н.* Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // *Русское население Поморья и Сибири.* Новосибирск, 1973. С. 381.

²⁰ Государственный архив Архангельской области (далее – ГААО). Ф. 1367. Оп. 3. Д. 95. Л. 4.

²¹ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 547. Оп. 1. Д. 376. Л. 272.

²² Там же. Л. 272 об.

²³ ГААО. Ф. 29. Оп. 9. Д. 149. Л. 57.

²⁴ Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 796. Оп. 76. Д. 20. Л. 2.

²⁵ ГААО. Ф. 29. Оп. 9. Д. 153. Л. 170 об.

²⁶ Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК). Ф. 455. Оп. 1. Д. 256. Л. 291.

²⁷ *Вениамин (иеромонах)*. Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола // ОЕВ. 1900. № 16. С. 576.

²⁸ *Благовещенский А.* Юргильский приход Олонецкого уезда Олонецкой епархии // Олонецкие епархиальные ведомости (далее – ОЕВ). 1900. № 20. С. 710.

²⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 61. Л. 31, об.

³⁰ НА РК. Ф. 25. Оп. 7. Д. 106/42. Л. 37. (Рапорт священника Василия Лаврова.)

³¹ *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда // ОЕВ. 1900. № 6. С. 228.

³² *Казанский К. И.* О расколе в Троицком приходе // ОЕВ. 1900. № 3. С. 96.

³³ *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год // Приложение к № 22 ОЕВ за 1912 год. С. 14.

³⁴ *Климов Н.* Постановления по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1902. С. 51.

³⁵ ПСЗ-1. Т. 17. № 12 433.

³⁶ Там же. № 12 378.

³⁷ Там же. № 12 433.

³⁸ Там же. Т. 20. № 14 356.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. Т. 18. № 12 935.

⁴¹ Там же. № 13 334.

⁴² РГИА. Ф. 796. Оп. 77. Д. 371. Л. 1–6.

⁴³ Там же. Оп. 73. Д. 55. Л. 33–45.

⁴⁴ НА РК. Ф. 126. Оп. 2. Д. 1/5. Л. 2.

⁴⁵ Там же. Ф. 652. Оп. 2. Д. 1/6. Л. 1.

⁴⁶ *Казанский К. И.* О расколе в Троицком приходе. С. 93.

⁴⁷ *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год. С. 10.

⁴⁸ *Бернитам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 215.

⁴⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 76. Д. 20. Л. 2.

⁵⁰ Там же. Оп. 60. Д. 203. Л. 15.

⁵¹ *Ростиславов Д. И.* О православном белом и черном духовенстве. Лейпциг, 1866. Т. 1. С. 348.

⁵² Архив Санкт-Петербургского Института истории. Ф. 3. Оп. 1. Картон 29. Д. 6. Л. 15.

⁵³ НА РК. Ф. 25. Оп. 7. Д. 68/12. Л. 2. (Журнал консистории.)

⁵⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 60. Д. 247. Л. 60.

⁵⁵ НА РК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 49/60. Л. 6. (Допрос, отбираемый перед посвящением во священника.)

⁵⁶ Извлечения из свода законов // Церковное благоустройство. Сборник действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. СПб., 1901. С. 247.

- ⁵⁷ Там же. С. 247.
- ⁵⁸ НА РК. Ф. 126. Оп. 3. Д. 1/5. Л. 2. (Следственное дело консистории.)
- ⁵⁹ Там же. Л. 3 об.
- ⁶⁰ Из постановления благочиннического съезда Олонецкой епархии, бывшего в г. Каргополе // ОЕВ. 1900. № 7. С. 258.
- ⁶¹ *Ефименко А. Я.* Народные юридические воззрения на брак // Ефименко А. Я. Исследования народной жизни. М., 1884. С. 9.
- ⁶² *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших // Православная жизнь русских крестьян в XIX–XX вв.: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 73.
- ⁶³ РГАДА. Ф. 547. Оп. 1. Д. 1971. Л. 1, 24.
- ⁶⁴ АКАРНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 20. Д. 243. Л. 39.
- ⁶⁵ *Розов А. Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. С. 38.
- ⁶⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 64. Д. 161. Д. 2.
- ⁶⁷ Там же. Л. 17.
- ⁶⁸ *Вениамин, иеромонах.* Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола. С. 584.
- ⁶⁹ *Надпорожский П.* Гимольский приход Повенецкого уезда. С. 226.
- ⁷⁰ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в. С. 89.
- ⁷¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи. СПб., 1910. Т. 1. № 533.
- ⁷² НА РК. Ф. 652. Оп. 1. Д. 4/66. Л. 43.
- ⁷³ РГИА. Ф. 796. Оп. 76. Д. 20. Л. 2.
- ⁷⁴ НА РК. Ф. 25. Оп. 7. Д. 72/37. Л. 1–1 об. (Прощение крестьянина Сергеева).
- ⁷⁵ ГААО. Ф. 29. Оп. 3., Д. 58. Л. 6.
- ⁷⁶ НА РК. Ф. 652. Оп. 1. Д. 4/66. Л. 41.
- ⁷⁷ АКАРНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 20. Д. 243. Л. 32.
- ⁷⁸ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX–начало XX в. С. 79.
- ⁷⁹ НА РК. Ф. 25. Оп. 7. д. 91/2. Л. 1 об. (Прощение крестьянина).
- ⁸⁰ *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 г. С. 3.
- ⁸¹ Устав врачебный // Церковное благоустройство. С. 276.
- ⁸² Уложение о наказаниях уголовных и исправительных // Там же. С. 349.
- ⁸³ Там же. С. 276.
- ⁸⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 62. Д. 243. Л. 27.
- ⁸⁵ НА РК. Ф. 25. Оп. 7. Д. 91/2. Л. 2.
- ⁸⁶ *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. С. 222.
- ⁸⁷ ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Д. 323. Л. 1.
- ⁸⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 65. Д. 107. Л. 3.

⁸⁹ *Вениамин, иеромонах.* Преосвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола. С. 584.

⁹⁰ *Козлов И.* Миссионерский отчет о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год. С. 13.

А. И. Терюков

К ВОПРОСУ О СТРУКТУРЕ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ НАРОДОВ КОМИ)

Погребальный ритуал народов коми, как и у многих других народов, – это один из наиболее сложных комплексов традиционной бытовой культуры. Он формируется из большого количества разнохарактерных компонентов – ритуальных действий символического, магического и игрового характера, вещественных атрибутов, пищи, помещений, средств передвижения, магических предметов и т.д., словесного и музыкального фольклора. Он связан с целым комплексом обычаев, социальных и правовых представлений, семейно-родственных отношений, верований. При всей сложности и множественности деталей он подчинялся строгой системе правил. Состав и последовательность обрядовых действий, как и круг действующих лиц, регламентировались основной целью ритуала и обычаями. В то же время набор обрядовых элементов при кажущейся безграничной вариативности деталей на самом деле оказывается ограниченным самим содержанием ритуала. Некоторые из его элементов могли повторяться. Сам же состав обрядности и структура ритуала определяются его функциями в общей системе семейной обрядности. Они выполнялись семейно-родственным коллективом и связаны, прежде всего, с окончанием жизненного пути одного из членов семьи (рода, общины) и подготовкой и обеспечением дальнейшего существования его в потустороннем мире.

В основе комплекса подобных действий лежали, с одной стороны, боязнь, что умерший явится за своими оставшимися живыми близкими, а с другой – желание обеспечить умершему счастливую загробную жизнь. Кроме того, по народным верованиям эти действия должны были облегчить покойному переход в загробный мир, устранить возможные препятствия на его пути. Так как дальнейшая судьба души умершего во многом зависела от выполнения живыми должных обрядовых действий над телом

умершего, то старались в точности соблюсти их, чтобы гарантировать доброжелательное отношение с его стороны к живущим в этом мире.

Рассматривая весь народный погребальный ритуал, исследователи обычно выделяют несколько последовательно чередующихся комплексов обрядовых действий. А. М. Линевский на карельском материале отмечал и выделял три последовательных этапа: период нахождения умершего в доме, похороны и «шестинедельный период хождения» покойника по земле¹. По мнению Л. С. Христолюбовой, погребальный ритуал состоит из двух групп обрядов: к первой она относит действия, связанные с фактом смерти и подготовкой покойника, ко второй – непосредственное погребение. В особую группу она выделяет поминальные обряды². Ю. Ю. Сурхаско считает подобное деление, предложенное Л. С. Христолюбовой на основе удмуртского материала, вполне оправданным и соответствующим традиционным погребальным обрядам карел и придерживается этого же деления³. Ю.Ю. Сурхаско одним из первых советских финно-угроведов обратился к проблеме классификации семейной обрядности. Она была начата им в его книге, посвященной карельской свадьбе, а потом продолжена в монографии о семейной обрядности карел. Именно он предложил рассматривать семейную обрядность в комплексе и прямой связи с верованиями, ибо только при таком подходе можно было понять многие обрядовые действия.

Принимая в целом деление ритуала на три группы обрядовых актов, нам хотелось бы предложить несколько иную их группировку. 1. Действия, обряды, связанные с подготовкой к смерти и самим моментом смерти. 2. Действия, обряды, направленные на подготовку покойника в дорогу в потусторонний мир и к погребению. 3. Непосредственно похороны. Подобное деление погребальной обрядности на эти три группы, как нам кажется, более точно соответствует основному делению всех переходных обрядов (обрядов жизненного цикла) на начало – середину – конец/завершение. Предложение включить в этот цикл представления о смерти и загробном мире напрямую связано с погребальным обрядом, ибо они во многом обуславливают как ход, так и состав ритуальных действий.

В свою очередь эти большие циклы делятся на ряд обрядовых действий и приемов с определенными действующими лицами, предметами, материалами, учет которых и дает общую картину погребального ритуала. Схематически эта картина будет выглядеть так:

1. Представления народов коми о смерти и загробном мире.
2. Подготовка к смерти и смерть.
 - 2.1. Приметы, связанные с предсказанием смерти.

- 2.2. Изготовление погребальной одежды.
- 2.3. Предварительное приготовление гроба, креста, заготовка материала на гроб, крест.
- 2.4. Приобретение принадлежностей церковного погребального ритуала.
- 2.5. Прощание с умирающим.
- 2.6. Религиозно-магические меры для облегчения кончины.
- 2.7. Фиксирование момента смерти.
3. Подготовка покойника к погребению, в дорогу в потусторонний мир.
 - 3.1. Обмывание. Статус лиц, участвующих в обмывании.
 - 3.2. Магическое отношение к предметам, применяемым при обмывании.
 - 3.3. Обряжение покойника.
 - 3.4. Изготовление (применение) специальной одежды.
 - 3.5. Укладывание в красный угол.
 - 3.6. Изготовление гроба (при котором имело значение место приготовления гроба, и статус лиц, его изготавливавших).
 - 3.7. Приготовление ложа в гробу и укладывание покойника в гроб.
 - 3.8. Снаряжение умершего для загробной жизни.
 - 3.9. Прощание с умершим.
 - 3.10. Отпевание.
 - 3.11. Приготовление могильной ямы.
4. Похороны.
 - 4.1. Вынос из дома, религиозно-магические действия при выносе.
 - 4.2. Традиционные способы транспортировки гроба.
 - 4.3. Религиозные и демонстративно-символические атрибуты процессии.
 - 4.4. Прощание у могилы.
 - 4.5. Выкуп «могилы», «земли».
 - 4.6. Опускание в могилу.
 - 4.7. Устройство специальных сооружений в могильной яме.
 - 4.8. Засыпка и оформление могильной ямы.
 - 4.9. Намогильная тризна.
 - 4.10. Раздача поминаний о новоумершем.
 - 4.11. Возвращение с кладбища.
 - 4.12. Поминки в доме умершего в день похорон.
 - 4.13. Магические действия после похорон.

Поминальные обряды необходимо выделить особо, так как они хотя и связаны с погребальным ритуалом, но выполняют самостоятельную функцию – обеспечение лояльности мертвых к живым, покровительства со стороны умершего (предка) и обеспечение постоянной функциональной связи между живыми и мертвыми, потомками и предками. Они имеют собственный цикл действий, контингент участников и т.д. В основе поминальных обрядов лежат, с од-

ной стороны, представления о бессмертии души, с другой – о продолжении земных отношений в потустороннем мире, а также о том, что умершие могут оказывать определенное – положительное или отрицательное – влияние на оставшихся в этом мире в зависимости от того, как последние будут относиться к умершим после их ухода в другой мир. Поэтому поминальные обряды можно рассматривать как одно из проявлений древнего культа мертвых, которое происходит в особых торжественных тризнах, застольях, угощениях, имевших значение жертвоприношений умершему с обязательным посещением места захоронения. Поминки можно разделить на частные, устраиваемые в память об одном умершем, и общие в честь всех предков, родителей.

Поминальные обрядовые действия у коми можно разделить на 3 большие группы: 1. Поминки в день похорон. 2. Поминки, совершаемые в течение шестинедельного периода хождения души покойника по земле. 3. Календарные или общие поминки, устраиваемые в честь всех умерших и приуроченные к определенным датам церковного календаря. Общим для всех них является то, что в них участвует конкретный круг лиц, все они имеют, можно сказать, общий «сценарий», некоторые обязательные блюда и т. д., хотя у разных территориальных групп и существовали небольшие различия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Линевский А. М.* Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района КАССР. НА Кар. фил. РАН. Ф. 1. Оп. 32. № 194. Л. 248.

² *Христолюбова.* Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 73

³ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 53, 57.

О. В. Голубкова

ОРНИТОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА ПОХОРОННОГО ОБРЯДА В ЛОКАЛЬНЫХ ВАРИАНТАХ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТОВЫХ ТРАДИЦИЙ¹

Представления о зоо- и орнитоморфном облике души характерны для многих народов, в том числе славянских. С птицами, уносящими душу, связаны представления об ином мире – ирие. О душе говорят, что она улетает. У многих народов мира бытовало представление о том, что душа умершего принимает птичий облик и в таком виде навещает родных, напоминает о себе, объявляет свою волю, оказывает

покровительство. Орнитоморфный облик имели украинские и южнославянские *нави* – души некрещеных младенцев². Птица считается и проводником души на тот свет³, и символом воплощения духа умерших⁴.

Особое место в атрибутике обрядности жизненного цикла отводится петуху и курице, значимая роль которых широко известна и распространена в славянском мире. Например, в чешских преданиях повествуется о том, что дух умерших может превращаться в белых животных, и в частности кур⁵. Курица, запевшая петухом, считается предвестницей скорой смерти кого-нибудь из домочадцев. Существуют различные локальные варианты использования курицы (или ее мяса) в похоронно-поминальных обрядах. Блюда из курятины в ряде случаев являются одним из основных компонентов ритуальной трапезы. Дисперсно проявляются в культурных традициях славянских групп обрядовые манипуляции с живыми петухами и курами. Сведения об использовании живой курицы в похоронном обряде фрагментарны и по большей части относятся к XIX – началу XX в., однако на юге Западной Сибири существует несколько сел, где подобный обряд практиковался до рубежа XX – XXI вв.

Во время полевых исследований 2002 г. (с. Лянино, д. Барлакуль Здвинского района) и 2004 г. (д. Кукарка Карасукского района) в Новосибирской области был собран уникальный для данного региона материал, связанный с использованием живой курицы во время похорон. Имеются сведения, что этот обычай известен и в других сопредельных селениях (д. Немки Здвинского района, с. Лепокурово Баганского района, с. Лотошное, с. Конево, п. Рямской, д. Новопокровка Краснозерского района). Для того чтобы разъяснить происхождение в сибирской глубинке этого обряда, восходящего к славянской архаике, предлагается краткая история заселения данных мест восточными славянами.

Село Лянино и деревня Кукарка изначально были старожильческими, но сегодня значительная часть их населения представлена потомками южнорусских и украинских (преимущественно полтавских) переселенцев конца XIX – начала XX в. Деревня Барлакуль начала заселяться на рубеже XIX – XX вв. преимущественно российскими и украинскими «новоселами», позже здесь поселились люди из соседних деревень. Все жители упомянутых селений – православные; старообрядческих общин не зафиксировано.

Появление славян в Западной Сибири относится к XVI в. Это были переселенцы из районов Русского Севера и казаки Среднего Приуралья, ставшие основателями группы сибирских старожилов (нередко называемых *чалдонами*). Переселенцы XIX – начала XX в. представляли со-

бой иную общность и именовались «новоселами», или «российскими». Российские переселенцы в Сибири становились носителями локальных традиций, обрядов, суеверий, которые были характерны для тех регионов, откуда они приехали. Постоянное пополнение населения Сибири представителями различных этнокультурных групп из Европейской России неизбежно вело к их взаимодействию в разнообразных сферах жизни и деятельности. Тем не менее «новоселам» не всегда удавалось влиться в ряды русских старожилов Сибири. Нередко они держались обособленно. Даже сегодня сельские жители юга Западной Сибири довольно четко разделяют себя на потомков курских, рязанских, вятских, украинских, белорусских (и т.д.) переселенцев с одной стороны и старожилов (чалдонов) с другой. Села и деревни условно разделены на участки, именуемые краями, сторонами или улицами, согласно коллективному расселению этнокультурных групп. Такое компактное совместное проживание выходцев из одной губернии способствовало консервации локальных верований и обрядов, бытовавших на родине. И, несмотря на антирелигиозную пропаганду, на фоне которой выросло уже несколько поколений, не все традиции были утрачены. Некоторые из них сохранились вплоть до рубежа XX–XXI вв. Вполне возможно, что данный факт объясняется удаленностью (и, как следствие, меньшей опекой) Сибири со стороны столичных властей и верховного духовенства. Так или иначе, но сегодня в сибирской глубинке оказалось еще возможным зафиксировать вариант архаичного и, казалось бы, навсегда утраченного для этнографии обряда.

Похоронный обряд состоит из элементов, локально варьирующихся по количеству и значимости. Одним из таких элементов в данной местности является передача живой курицы над гробом с покойником.

После выноса покойника из дома родственница умершего должна передать через гроб живую курицу «старейшей старушке» или вдове. Женщина, взявшая птицу, должна будет молиться о душе усопшего. *«Когда выносят покойника, с дома вынесут, ставят гроб на стулья. Гроб еще открытый, крышка отдельно стоит. Хозяйка берет курицу и соседке или еще кому-то передает. Говорят, тогда ниче не будет»* (не случится нового несчастья. – О. Г.) (Полевые материалы автора, далее – ПМА, д. Кукарка, 2004). *«Поймают курицу живую, через гроб подают. Женщина другая ловит: кто возьмет, не обязательно родственница. Та, которая подает, стоит справа от гроба (от головы покойного), которая ловит – слева»* (ПМА, там же). *«Подают куря, чтобы покойник за собой из дома живность не увел»* (ПМА, с. Лянино, 2002). *«Чтобы*

не было никакого ущерба хозяину, чтоб на курице это все остановилось» (ПМА, д. Кукарка, 2004).

По ходу обряда, вероятнее всего, сознательно нарушается ряд канонических славянских запретов. Прежде всего, табуировалась передача чего-либо над телом умершего, особенно живых существ. Так, южные славяне считали, что умерший превратится в вампира, «если над телом покойника передадут какой-нибудь предмет или на него что-нибудь уронят, если через него перескочит животное или перелетит птица»⁶. Таким образом, манипуляции с курицей расширяют рамки традиционной обрядовой сферы, включая формы ритуального антиповедения. Достаточно логичное обоснование этих действий – восприятие курицы в качестве откупной жертвы, очевидно, возникло позже самого обряда, в котором элементы ритуального нарушения табу переплетаются с архаичными представлениями о перевоплощении души в птицу.

Использование петуха или курицы в похоронном ритуале известно в Поволжье, Украине, у южнославянских народов. Подробно обряд передачи через гроб (могилу) курицы (или петуха – в зависимости от пола умершего⁷) описан А. Котляревским в Саратовской губернии: «Когда опускают мертвеца в могилу, родственница покойного, поймав заранее в доме его петуха или курицу, передает его через могилу другой женщине, а потом его отдают нищему»⁸. У гуцулов было принято передавать кур через могилу, вознаграждая гробарей⁹.

Чаще всего жертвенная курица становилась поминальным блюдом (или иной обрядовой трапезой, как, например, при исполнении вятского обряда *троецыплатницы*¹⁰ или болгарского обычая *Кокоша черква* (*Кокошин ден*, *Кокоши курбан*) – заклания черной курицы¹¹. В разрывании, растаскивании на куски предметов, бывших в соприкосновении с умершим (например, разрезание и раздача полотенец, на которых опускали в могилу гроб), проявляются, по мнению Н. Н. Велецкой, пережитки архаического каннибализма¹². Таким образом, ритуальное заклание и поедание курицы как и поминальная трапеза, представляют собой лиминальные варианты обряда приобщения к иному миру. Личные вещи покойного, отрезки полотенец, курица или иные жертвенные предметы, раздаваемые «на помин души», являются атрибутами умершего, замещающими его в мире живых. Само «растаскивание», разделение этих вещей на части, соответствует представлениям о необходимости «растворения» тела и окружавшего его вещного комплекса, символизировавшего социокультурный статус покойного, в общине, чтобы освободившаяся от всего бренного душа могла заново прийти в этот мир.

В западносибирском варианте обряда курицу не закалывают. Новая хозяйка выпускает ее в свой птичник, наблюдая за обретенной питомицей. Хорошим знаком считается долгая жизнь и плодовитость *поминальной курицы*. Очевидно, таким образом выражаются распространенные славянские представления о влиянии умерших предков на деторождение, плодородие земли, приплод скота.

Правила обряда четко регламентированы. Старушка, получившая курицу через гроб, обязательно должна проводить покойного до кладбища. Иначе, как считают селяне, может произойти несчастье: покойник «перетащит на тот свет» всю скотину или «уведет» кого-нибудь из семьи женщины, получившей дар и не оказавшей ему должного уважения. О подобном случае поведала информантка (1912 г.р.) из с. Ляино: *На похоронах украинцы живую курицу через гроб передают. Дают надел покойнику, чтоб на том свете хозяйство велось. Одна (старушка) взяла куря и потащила сразу домой. А надо проводить (покойника на кладбище). И померла скоро* (ПМА, 2002). При этом с курицей, субституирующей умершего, в новый дом приходит благодать – сельскохозяйственное благополучие и богатство, осознаваемые как дар предков (вместе с тем немалое значение имеет воспроизводящая символика самой курицы) или же несчастье: в зависимости от правильности исполнения ритуала. Успехи в аграрной деятельности и плодовитость скота напрямую зависят от «милости» умерших предков, которые в ином мире, так же как и в земной жизни, ведут свое хозяйство. И поскольку некоторые элементы похоронного обряда направлены на то, чтобы помочь покойнику «выкупить место» или обзавестись скотиной на том свете, возникает двусторонняя связь, взаимопомощь между живыми и мертвыми. Курица (петух) воплощает душу ее покойного хозяина.

В Немкáх (соседней деревне – О. Г.) хоронили деда, который повесился (15–17 лет тому назад). Его дочь куру подавала, а я схватила у гроба. Пожила (курица) у меня три дня, да потом на заборе повесилась. Меж штафетин голова застряла, она и повисла. Пошла за хозяином. У меня теперь хозяйство не ведется. Курица, утка ли сядут на яйца и цыплят придавят (ПМА, д. Барлакуль, 2002). Гибель курицы повторяет естественную смерть ее хозяина. Результатом соприкосновения данной птицы (воплощавшей душу умершего неестественной смертью, по терминологии Зеленина «заложного покойника») с живностью ее новой владелицы стало истребление птицы в ее хозяйстве.

Таким образом, представление об орнитоморфном воплощении души умершего нашло отражение в погребальной обрядности, что перекликается и с посреднической ролью птицы между живыми и мертвыми.

Следует обратить внимание на то, что во всех случаях исполнительницами обряда являются женщины: подает курицу дочь или ближайшая родственница умершего, а берет ее старушка (информантами употреблялось характерное выражение *старейшая старушка*) или вдова. Очевидно, что поминальная кура предназначается женщине, у которой уже не может быть детей. На вопрос, почему курицу не может взять молодая женщина, не было получено вразумительного ответа. Вопрос о том, может ли мужчина (дедушка) «поймать куря», вызывал недоумение у всех респондентов. «*На что мужику в бабы дела лезть? Это не положено*» (ПМА, с. Лянино, 2002). «*Не мужское дело. Женщина должна, старуха. А мужик не понимает ниче*» (ПМА, там же). Сугубо женское исполнение обряда перекликается и с вятским обрядом *троецыплятницы*.

Курица у славян связана со свадьбой и женским началом. В брачных обрядах она символизирует супружеское соединение и плодovitость¹³. В русской календарной обрядности сватовство приходилось на девичий праздник *кузьминки* (день святых Кузьмы и Демьяна), иначе называемый *куричьи именины*. Обрядовой трапезой в этот день была курятина с кашей. Кузьма и Демьян – «курьи боги» и пособники брака. Девушки обращались к этим святым: «*Матушка, Кузьма-Демьяна! Скуй нам свадьбу*»¹⁴. Необычное обращение к Кузьме и Демьяну – «матушка» – возможно, подчеркивает тот факт, что изначально роль устроительницы свадеб принадлежала женскому божеству. День Кузьмы и Демьяна по христианскому календарю, вероятно, соответствовал дню праздника данной богини, связанной с культом курицы как одного из наиболее плодovitых животных. Это обстоятельство отразилось на функциональном аспекте народного почитания вышеупомянутых святых. Отсюда же происходит их наименование *куриными богами*.

Д. К. Зеленин¹⁵ и другие исследователи писали о том, что в славянской мифологии курица и петух имеют совершенно разное значение. Образ петуха, при всей его амбивалентности, все-таки более устойчиво увязывается с солярными символами, представлениями о горнем мире (пение петухов, прогоняющее нечистую силу; изображения петуха на коньке избы или прятке; представления о петушке как о «земном ангеле», который «все время Христа славит»¹⁶, и множество других примеров). Петух также является мужским символом, что отразилось в славянском фольклоре и обрядах (например, это ярко проявляется в болгарском мужском празднике *Петльовден* – заклании петуха с целью вымолить здоровье для мальчиков¹⁷). Курица, несущая яйцо (символ души и ее возрождения), связана с женским, родящим началом, но также и с загробным царством и культом предков¹⁸.

В русском фольклоре существует немало упоминаний о связи курицы с женскими демонологическими персонажами, соотносимыми с неприкаянными душами *заложных покойников*. Считалось, что в курицу может превращаться *мара* – демонический ночной дух в женском облике¹⁹; *русалок* узнавали по оставленным на песке следам в форме куриных лап²⁰; *Баба-яга* жила в избушке на курьих ножках; на Русском Севере полагали, что домашний демон *кикимора* (в которую, по некоторым представлениям, превращается умерший некрещеным младенец²¹) либо охраняет, либо, наоборот, гоняет и ошипывает кур²². Против *кикиморы* в курятниках вешали оберег домашней птицы – *куриного бога* – в виде камня с естественно образованной дыркой. Исходя из перечисленных представлений о курице и «куриных чертах» в облике ряда женских мифологических персонажей, можно предположить, что в древности они выступали в орнитоморфном (в частности курином), а позже в орнито-антропоморфном образе.

Распространение традиции передачи *поминальной курицы* в локальном варианте славянского обряда на юге Западной Сибири связано с д. Кукаркой, упоминание о которой заслуживает особого внимания. По словам многих информантов, до второй трети XX в. в Лянино и Барлакуле этот обряд не практиковался, однако был известен в соседней Кукарке, откуда и распространился по сопредельным селениям.

По данным 1868 г., д. Кукарка, называвшаяся *Кукарина*²³, существовала задолго до появления здесь украинских переселенцев. Годом основания этой деревни называют 1700-й. Пока не обнаружено достоверных сведений о происхождении местных первооселенцев, именующихся *старожилыми, местными, сибиряками, чалдонами* (без какой-либо привязки к донским казакам). Тем не менее фамилии с корнем *Кукар* встречаются в списках выходцев из северных регионов России, а также северо-запада Сибири. Например, фамилия *Кукарины* упоминается при заселении Нижнего Причумышья в начале XVIII в. потомками переселенцев с Русского Севера, первоначально осевшими на Урале и юге нынешней Тюменской области, по рекам Тоболу и Ишиму²⁴. *Кукарцевы* – тобольские старообрядцы, принимавшие участие в челвинской «гари», состоявшейся в 1684 г. на р. Челве в Обвинском Поречье Соликамского уезда²⁵. Известна Вятская слобода *Кукарка* Яранского уезда (ныне г. Советск). Д. К. Зеленин выделял *кукар* среди прочего населения Вятской губернии, предполагая их древненовгородское происхождение (наименование *кукары*, связанное с плотничьим ремеслом, по мнению автора, также подтверждает северорусское происхождение данной группы)²⁶. Соответственно, можно предположить, что исследуемый район

(юг Барабинской степи) изначально заселялся выходцами с Русского Севера, северного Поволжья, Урала и Северо-Западной Сибири. Значительную роль в превращении Сибири в часть России сыграл народ коми (зыряне и пермяки)²⁷. В свою очередь, это свидетельствует о значительной доли финно-угорского субстрата как составляющей этнокультурную среду данного региона. В пользу такого предположения можно привести пример с историей заселения с. Лянино (Лялино). Из архива местного историка-краеведа Л. М. Парак следует, что с. Лялино было основано на рубеже XVII–XVIII вв. поселенцами с р. Ляля (притока Сосьвы), т. е. с северного Урала (ПМА, 2002). Наименование с. Лянино *Лялиным* подтверждается также данными 1868 г.²⁸ Таким образом, в составе населения присутствовал коми-зырянский этнический компонент, о чем свидетельствует также и местный микротопоним – *Зырянская грива* (ПМА, 2002, 2004).

Полевые исследования показали, что хранителями обряда передачи *поминальной курицы* являются старожилы д. Кукарка, т. е. потомки северорусских (и, вероятно, поволжских) мигрантов. Среди украинских и южнорусских переселенцев д. Кукарки этот обряд вообще никогда не практиковался. Он им известен именно как обычай местных старожилов. В то же время украинцы Барлакуля и Лянино переняли этот обряд, ссылаясь на его кукарское происхождение. Таким образом, подтверждается предположение о том, что обрядовые манипуляции с курицей (распространенные среди славянского населения в целом) наиболее оригинальными и применяемыми в сфере похорон были у жителей Русского Севера и Поволжья, а также у финских народов²⁹. Среди сибирских поселенцев начала XX в. и их потомков обряд *передачи курицы* известен только в нескольких селах на юге Барабинской степи (сопредельных с д. Кукаркой и с. Лянино). В других украинских поселениях в Западной Сибири не был зафиксирован подобный обряд.

Таким образом, вариант архаичного обряда, связанного с представлениями о курице как символе плодородия, а вместе с тем проводнике и воплощении души, был многократно транслирован представителями различных этнокультурных групп. Древнеславянский обряд наиболее полно сохранился именно у тех восточнославянских групп, которые тесно контактировали с финским населением Европейской России³⁰. Затем он перешел с первой волной русских мигрантов в район южной Барабы и впоследствии был воспринят более поздними южнорусскими и украинскими переселенцами. Такое легкое «заимствование» традиции подавать *поминальную курицу*, возможно, подтверждает то, что приведенный обряд является элементом древних общеславянских верований.

Итак, описанный обряд замещает откупную жертву, а курица олицетворяет весь скот как основу крестьянского хозяйства, достаток и богатство. В Обонежском уезде Архангельской губернии на «помин души» отдавали корову нищему³¹. Поминальная курица эквивалентна жертвенной корове. Более того, в представленном обряде отражен не только «утилитарный» подход, связанный с хозяйством (как на «том», так и на этом свете). Здесь еще присутствует более древний, скрытый пласт представлений об орнитоморфной ипостаси души.

В целом поминальная жертва курицей наиболее полно отражает разные стороны представлений о переходе в иной мир, продолжении жизни на том свете, зависимости благосостояния от воли умерших предков и о новом перерождении души. Говоря словами самих носителей данной культурной традиции: *курица – это самая хорошая поминка* (ПМА, д. Кукарка, 2004).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 23 «Этнокультурное взаимодействие в Евразии».

² *Никитина А. В.* Кукушка в славянском фольклоре. СПб., 2002. С. 125 и др.

³ *Пропт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 167–170.

⁴ *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.; София, 2003. С. 31.

⁵ Там же. С. 13.

⁶ *Левкиевская Е. Е.* Вампир // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 60.

⁷ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I. М., 1865. С. 518–519.

⁸ *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 85.

⁹ *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 158, 178.

¹⁰ *Зеленин Д. К.* Троещепятница // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 105–150; *Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 98–100.

¹¹ *Попов Р.* Осенние женские жертвоприношения у русских и болгар // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. II. С. 171–176.

¹² Подробнее см.: *Велецкая Н. Н.* Указ. соч. С. 72–73.

¹³ *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 144; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: избранные труды. М., 1996. С. 94–96.

¹⁴ *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 20, 48–50.

¹⁵ *Зеленин Д. К.* Троещеплятица. С. 143.

¹⁶ «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...» Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и ком.: О. А. Савельева, Л. Н. Новикова. Новосибирск, 2001. С. 195.

¹⁷ *Дуйчев И. С.* К вопросам языческих жертвоприношений // Из культурного наследия Древней Руси. М., 1976. С. 31 – 34.

¹⁸ Об осознании плодородия как дара предков см.: *Тульцева Л. А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культуре птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1992. С. 173.

¹⁹ *Криничная Н. А.* Нить жизни. Петрозаводск, 1995. С. 5.

²⁰ *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Проблемы культуры. М., 1989. С. 91.

²¹ *Афанасьев А. Н.* Указ. соч. Т. II. М., 1867. С. 101.

²² *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 124–133.

²³ Список населенных мест Тобольской губернии. СПб, 1871. № 2941.

²⁴ *Казанцев В. И.* Социально-экономическая история Нижнего Чумыша в XVIII веке // Нижнее Причумышье: Очерки истории и культуры: Матер. краевой науч.-практ. и метод. конф. Тальменка, 1997. С. 71.

²⁵ *Шашков Т. А.* Старообрядческие самосожжения на Урале и в Сибири в XVII–начале XVIII вв. // Сургут. Сибирь. Россия. Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 400-летию г. Сургута: докл. и сообщ. Екатеринбург, 1995. С. 138–139.

²⁶ *Зеленин Д. К.* Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 70, 77, 86–87.

²⁷ *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982; *Мамсик Т. С.* Хозяйственное освоение Южной Сибири: Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск, 1989; *Курилов В. Н.* Пермская ономастика Барабы: к этнической истории Южной Сибири // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997.

²⁸ Список населенных мест... № 2940.

²⁹ Подробнее см.: *Мельников П. И.* Очерки Мордвы // Русский вестник. Т. 71. 1867. № 10. С. 398–404; *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // ИОЛЕАЭ. Т. 61. 1889. Труды этнограф. отдела. Кн. 9. С. 134; *Зеленин Д. К.* Троещеплятица. С. 126–128, 146–148; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 150–158 и др.

³⁰ *Голубкова О. В.* О межэтнической трансляции женских мифологических персонажей у восточных славян Западной Сибири (постановка проблемы) // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1999. С. 599 – 602.

³¹ Седакова О. А. Указ. соч. С. 178. (Прим. ред.: ср. обычай забоя или дарения священнику коровы или другого домашнего животного в честь умершего члена семьи у карел и других прибалтийско-финских народов – Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел... Л., 1985. С. 96, 111).

Г. В. Любимова

**МАТЕРИАЛЫ ПО НАРОДНОМУ КАЛЕНДАРЮ
И СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ
ВЕРХНЕГО ЕНИСЕЯ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI в.)**

Изучение культуры относительно изолированных групп населения составляет важную часть этносоциологических исследований в целом. Особый интерес в этом отношении представляют ориентированные на сохранение традиции группы старообрядцев, проживающих в условиях инонационального и иноконфессионального окружения. Комплексное фольклорно-этнографическое исследование одной из таких групп, представленной старообрядцами часовенного согласия в Республике Тыва (Каа-Хемский кожуун), было предпринято летом 2004 г.¹

Специфической особенностью культуры данной локальной группы, как показало обследование, является традиция бытования духовных стихов, которая продолжает сохраняться как в устном (в форме коллективного пения), так и в письменном (в форме рукописных стихарников или печатных изданий на старославянском языке) вариантах. Выяснилось также, что содержание характерных для местной исполнительской практики текстов охватывает чрезвычайно широкий спектр тем – от ветхозаветных библейских сюжетов («*Потом страшен приближался, / Народ видел, испужался / Гнев идет, гнев идет, гнев идет...*» и т.п.) до непосредственных откликов на современные события и явления («*Скучно жить в стране безбожной, / Где кумир и Бог подложный*» и т.п.) (Полевые материалы автора, далее – ПМА). Собранные материалы показали, что высокий статус духовных стихов в беспоповской старообрядческой среде был обусловлен не только отсутствием в ней священства и соответственно проповедей², но так и крайней неразвитостью музыкально-художественных форм, приуроченных к обрядам календарного и жизненного циклов.

Основателями первых русских поселений на территории современной Тывы были пришедшие из Западной Сибири староверы, подавляющее

большинство которых к началу XX в. оказалось сосредоточено в Малоенисейском (ныне Каа-Хемском) районе, где они составляли 69 %, а православные – 31 % от общего количества русского населения Усинско-Урянхайского края³.

Специфика религиозной ситуации в регионе заключалась в низкой активности Православной церкви, не спешившей вести работу среди раскольников и коренного населения, поскольку для старообрядцев свобода вероисповедания гарантировалась законом, а тувинцы официально являлись китайскими подданными⁴. Большое количество «христиан» (самоназвание многих старообрядческих групп. – Г. Л.) приехало в Тыву из сопредельных регионов в 1950-е гг., после вхождение республики в состав РСФСР. В настоящее время местами компактного проживания старообрядцев часовенного согласия в Тыве являются скиты и поселения, расположенные в верховьях Малого Енисея (так называемое Верховье).

Наряду с земледелием в хозяйстве староверов-часовенных Тывы получили развитие такие отрасли, как животноводство, мараловодство и промыслы (в первую очередь охота и рыболовство). Присущий старообрядческим семьям дух корпоративности позволил им выжить в инокультурной среде, а созданная ими система хозяйствования оказалась адекватной местным природно-климатическим условиям. Широкое распространение получило также пустыничество, основанное на заимочной форме хозяйствования⁵.

Своеобразие современной ситуации заключается в том, что проблема преемственности и сохранения традиций для данной группы населения, представители которой в силу своего объективного положения выступают в роли «носителей особой религиозной философии» и «хранителей русской культуры в регионе»⁶, в настоящее время стоит достаточно остро. Как было отмечено на круглом столе, состоявшемся в рамках I регионального фестиваля «Певческое искусство и традиционные ремесла старообрядцев Сибири» (июль 2004 г., Кызыл), наиболее авторитетные члены местной религиозной общины являются принципиальными противниками какой бы то ни было формы проповеди, полагая, что «придет время, и человек сам обратится к вере».

Следует отметить, что по своему статусу староверы-часовенные делятся на «мирских», питающихся из общей посуды, «полумирских», отделившихся в посуде, и «соборных», т. е. состоящих в соборной братии членов общины. Каждая из указанных категорий различается по степени греховности и, соответственно, по чистоте своей «чаши». «Чистые» чашки, как считается, имеются только у соборных, соблюдающих все религиоз-

ные предписания. Все остальные, включая «оглашенных» (желающих вступить в братию) и «отлученных» («отступившихся от Бога» членов братии), рассматриваются как состоящие «в помешке», т. е. несущие на себе ту или иную степень греха. Желающих вступить в собор «ставят на правило», что означает необходимость отмолить 40 лестовок и добровольно принять на себя ряд религиозных запретов и ограничений, характер и количество которых отторгает от старой веры значительную часть современной молодежи.

Утвержденный в качестве основополагающего принцип верности старине, когда все достижения цивилизации (радио, телевидение и пр.) рассматриваются в старообрядческом мировоззрении как средства сатанинского совращения людей, и в настоящее время во многом определяет образ жизни представителей старшего поколения. «Ощущение приблизившегося вплотную конца света», резко усилившееся у староверов-часовенных благодаря катаклизмам нашего времени, снова ставит перед ними вопрос о душепагубности всего, хоть как-то связанного с «антихристовым богоборным государством»⁷. Неизбежные процессы глобализации, проявляющие себя в регулярных переписях населения, обмене паспортов, введении штрихкодов на товары промышленного производства и пр., воспринимаются ими как стремление антихристовых слуг отметить каждого печатью с особым номером – наложить особое «начертание на десней руке и на челе».

Свойственные старообрядцам обостренные эсхатологические переживания заставляют их, таким образом, и в современной действительности видеть многочисленные признаки наступления «последних времен»⁸. Реалии XX в., в том числе совпавшая с «круглой датой» (7500 годом от сотворения мира) перестройка, расцениваются при этом как «решающий момент схватки между силами света и тьмы»⁹. Чутким индикатором подобных настроений выступают созданные в наши дни духовные стихи, темы которых касаются распространения всеобщего безбожия, подмены духовных ценностей материальными и, как следствие, моральной деградации большей части живущих «в миру» людей – ср.: *«С виду много блеску, славы, / И наружной красоты, / А посмотришь на уставы – / Все фальшивые цветы»*; *«У Творца не призывают / Ни в молитвах, ни в делах, / Его имя вспоминают / Лишь в ругательных словах. / Нет крещенья, погребенья, / Чего ждать нам впереди? / Нет домашнего моленья, / Крест не носят на груди...»* и т.п. Подобная ситуация рассматривается как ниспосланное Богом испытание истинно верующих в последние перед кончиной мира времена – ср.: *«А теперь для испытанья / Беды Бог послал на нас, / Чтобы мы сильнее казнились, / Вера тверже была в нас. /*

Будем, братья, молиться / Мы небесному Творцу, / Может быть, и мир стремится / Жить к последнему концу» (ПМА).

Сфера эсхатологических переживаний современных старообрядцев распространяется не только на социально-историческую действительность, но и на природное окружение. Яркие, поистине апокалиптические картины «последних времен» в рассказах наших информантов предстают как глобального масштаба неизбежная экологическая катастрофа – ср.: *«Антихрист уже народился от девки-блудницы, но он еще не торжествует, а как восторжествует, то урожай не будет»; «Господь не даст дождя, а земля не даст плода»; «Вся вода иссохнет, золото от жара вытопится и будет блестеть вместо воды. Люди станут везде искать воду, а сама вода будет дороже золота»; и, наконец: «Земля отдаст из себя все богатства, а Господь (отдаст) человеку – весь разум»* (ПМА). Особо отметим последнее высказывание, представляющее интерес как пример осуждения могущества человеческого интеллекта, на который возлагается ответственность за современное состояние Земли.

Одним из показателей состояния традиционной культуры любой этнолокальной группы является степень сохранности традиционных обрядов. Незрелость традиционных музыкально-художественных форм, приуроченных к обрядам календарного и жизненного циклов, как уже отмечалось, обусловила исключительно высокий статус духовных стихов у старообрядцев. Именно в старообрядческой среде, подчеркивает С. Е. Никитина, духовный стих переживает свое второе рождение, делаясь «более народным по бытованию», поскольку стихи здесь поют не профессиональные исполнители, а «все, кто могут». Более того, среди беспоповских согласий духовные стихи становятся, по сути, заменой отсутствующих здесь проповедей, выполняя «функцию доведения до народного сознания основ христианского учения и христианской этики»¹⁰. Вместе с тем анализ собранных материалов показал, что в локальной традиции старообрядцев-часовенных духовные стихи функционально заместили собой не только проповеди, но и отсутствующие элементы музыкальной культуры. К сходным выводам на материалах культуры старообрядцев-поморцев пришла М. Г. Казанцева. «Духовный стих, – пишет исследовательница, – выполнял замещающую роль в традиционной музыкальной культуре старообрядцев» поморского согласия¹¹.

Запрет на пение мирских песен и участие в мирских обрядах обусловил особую, «фольклорную» форму исполнения духовных стихов – на свадьбах, покосах, поминках, в перерывах между службами, т. е. «в те редкие минуты, когда можно было посидеть и отдохнуть»¹². Наши информанты неоднократно подчеркивали, что в их вере «песни, особенно веселье, разу-

хабитые – большой грех», а «танцы с гармошкой – бесовское дело». В будни, когда пряли, «вечеровали», и в праздники, «беседно», разрешалось петь духовные стихи, однако слишком частое их исполнение также не поощрялось, поскольку считалось, что «душа при этом расслабляется и бесу легче поддается» (ПМА). Перечисленные факторы определили особое отношение старообрядцев-часовенных к традиционным формам народной культуры, прежде всего к праздникам народного календаря.

Старообрядческий календарь в целом отличался, как известно, особым вниманием к христианским элементам праздников, а также повышенной строгостью ко всем языческим проявлениям народной праздничной культуры¹³. Указанная особенность старообрядческого календаря была в свое время отмечена П. И. Мельниковым – известным знатоком культуры и быта керженских старообрядцев: «Теперь на Керженце, – писал автор, – не помнят Ярилу, не хоронят Кострому, забыли братчины, скитская обрядность все до конца извела»¹⁴.

Специфической чертой святочного календарного цикла сибирских старообрядцев являлось своеобразное «растягивание» рождественских славлений Христа, которые не ограничивались у них одним днем Рождества, а продолжались иногда чуть ли не весь период Святков. По этой причине у кержаков, как обобщенно называли старообрядцев Сибири, отсутствовало деление святочного цикла на периоды «святых» (с Рождества до Нового года) и «страшных» (с Нового года до Крещения) вечеров, известного по календарю сибиряков-старожилов. «Все Святки святые вечера идут», – считали, к примеру, семейские Забайкалья¹⁵. Вместе с тем обследование показало, что в традиции старообрядцев-часовенных, проживающих в верховьях Малого Енисея, само хождение «христославов» на Святках считалось недопустимым и расценивалось как греховное («языческое») действие. Парадоксальным образом представления о Святках как о периоде сплошных «святых вечеров» претворились в предписания о времени проведения святочных гаданий – ср.: «Ворожили со второго дня Рождества до самого Богоявления, святые дни – это все Святки» (ПМА). Напомним, что в культуре сибиряков-старожилов ворожба всегда была приурочена к периоду «страшных» вечеров¹⁶.

Собранные материалы, таким образом, свидетельствуют о том, что тенденция к вытеснению всего «языческого» не получила последовательной реализации и в местной обрядовой практике. Так, несмотря на строгое осуждение таких «бесовских» или даже «еллинских» действий, как хождение ряжеными и ворожба, наши информанты (1950–1960-х гг. р.) оказались неплохо осведомлены о способах святочных гаданий, а также о правилах поведения во время ворожбы,

когда «*положено было все (в том числе крест и пояс. – Г. Л.) с себя снять, волосы распустить и в ткань без швов завернуться, чтоб ни одного узелочка не было*» (ПМА). Перечисленные условия (полное или частичное обнажение, снятие креста и пояса, распускание волос и пр.), направленные в данном случае на лишение гадающего признаков «культурного» состояния, относятся, как подчеркивает А. К. Байбурин, к ключевым элементам любого ритуала¹⁷.

Зафиксированные нами способы святочных гаданий, по всей видимости, получили в местной традиции некоторое распространение под влиянием нестарообрядческих групп русского населения. Услышанные во время гадания звуки традиционно расценивались как особые «сигналы», «вещие знаки» или закодированные «ответы» окружающего мира на заданные вопросы, которые, как правило, вращались вокруг тем замужества и будущей семейной жизни – ср.: «*В баню задом-наперед по одному заходили, брали с каменки три камня и таким же образом шли к проруби. Затем камни в воду бросали и ворожили на свекра, свекровку и мужа. Считалось, чей камень зашипит, тот ворчливым будет*» (ПМА).



**85-летняя жительница п. Эржей Каа-Хемского кожууна Республики Тыва
А. А. Житникова за чтением «божественных» книг
Фото Г. Любимовой, 2004 г.**

Гадания совершались не только на открытом воздухе. Местная молодежь нашла оригинальный способ обойти запрет на ворожбу в помещениях с иконами, собираясь на Святках в избах учителей, которым не положено было держать иконы в домах (*«Ворожили в избе без икон, у учителей!»*). В этой связи отметим, что проблема того, «до какой степени традиция может противостоять веяниям времени или же, напротив, должна принимать их ради своего сохранения», обсуждалась в рамках уже упоминавшегося фестиваля «Певческое искусство и традиционные ремесла старообрядцев Сибири». Плодотворный методологический подход к ее решению был предложен выступившей с докладом С.Е. Никитиной, считавшей, что в данном случае важна «проблема аргументации»: традиция жива до тех пор, пока существует аргументация; и наоборот, согласия распадаются тогда, когда исчерпывается система аргументов. Рассмотренный случай святочных гаданий в избах учителей как раз и является тем самым формальным аргументом, позволяющим считать локальную традицию еще не угасшей.

Также под влиянием иных групп русского населения некоторое, хотя далеко не повсеместное, распространение в календарно-праздничной культуре старообрядцев в 1960–1980-е гг. получили обычаи ряженья и новогодних «посеваний». Функции «посевальщиков», как и в других старообрядческих традициях, могли при этом выполнять сами ряженые¹⁸, которых называли *«наряжунчиками»*, поскольку они наряжались *«в мужиков»*, *«пожарниками»*, а также *«мазались брюквой и помадой»* (ПМА). Допустимая на Святках инверсия принятых норм и правил поведения имела иногда гротескные формы (*«К наставнику даже зашли как-то раз посеять!»*). Отметим характерную оговорку информантов о том, что подобные действия совершали только *«мирские»*.

Редуцированные формы масленичной обрядности, как показало исследование, включали в себя неперенное устройство снежных гор и «проводы» самой Масленицы. Все это совершалось втайне от старших (*«крадче»*), со ссылкой на то, что *«Масленку все равно проводить-то надо!»*. Сами «проводы» заключались в том, что зажженную лучину ставили на санки и спускали с горы. В последние годы, отмечают респонденты, местные ребяташки изготавливают на Масленицу соломенное чучело.

Главным праздником календарного года, безусловно, остается Пасха (*«Пасха – самый главный праздник. В соборе на Пасху очень много народу бывает, туго, негде поместиться»*). В местной традиции, по словам наших респондентов, *«куличи на Пасху не стряпают и в моленную святить не носят»*, поскольку эти действия расцениваются как «языческие». В то

же время ритуальным символом праздника, знаком возрождающейся жизни здесь, как и повсюду, являются окрашенные и освященные яйца, которые в течение целого года хранятся возле икон.

Важное место в пасхальной обрядности занимает посещение кладбища с приношением на могилы яиц, орехов и другой ритуальной пищи. (*«Всю пасхальную неделю ходят в собор молиться. На могилки идут в четверг, пятницу или в субботу. На кладбище стихеру поют «Христос воскрес», угощают друг друга и христосуются.»*)

Как и другие группы старообрядцев¹⁹, местные староверы-часовенные полагают, что «Страшный суд будет тогда, когда Пасха с Благовещением совпадут» – ср.: *«Иисус Богородице так и сказал: «Когда твой и мой праздники совпадут, тогда Страшный суд будет». Это когда Богородица спросила: «Сыне мой любезный, когда ты сойдешь судом?», он ей ответил: «Мати моя родная, не даю я вразумети временное лето ангелам даже. И тебе не скажу, а скажу так: когда будет твой день и мой день, тогда я сойду судом», – так он ей и сказал»* (ПМА).

О приуроченных к Троице обрядах наши информанты смогли рассказать лишь то, что в свое время сообщили им родители, проживавшие ранее в других краях – ср.: *«Мама рассказывала, на Троицу березу ленточками наряжали, круговые песни в улице водили, «Александровскую березу» пели. Это страшно великий грех был. Песни петь – грех, за это на поклоны ставят. Березу потом разряжали, а с цветков венки плели и в воду бросали»* (ПМА). В местной традиции подобной обрядовой практики не зафиксировано.

«Вешные» и летние даты народного календаря, судя по высказываниям наших собеседников, до сих пор воспринимаются ими как определенные вехи сельхозработ или вегетативных циклов: *«в Георгиев день на полях работать нельзя»*; *«до Николы на огороде надо все отсадить успеть»*; *«с Петрова дня клубнику лесную берут»*; *«до Ильина дня горох нельзя есть»* и т.п. В то же время в местной традиции сохраняется определенная «специализация» христианских святых, которым молятся в случае тех или иных бедствий: *«от змей Георгию молитву читают. Николае святителю от хищников и от злого человека молятся»* и т.п. Особых приуроченных к «осенним» праздникам обрядовых действий наши респонденты назвать не смогли.

Что касается **окациональных обрядов**, не имеющих определенной календарной приуроченности, отметим действия, которые, по словам информантов, совершались при пожаре и в случае, когда долгое время не могли найти утопленника – ср.: *«Неопалимой Купине молятся, когда утопленника найти не могут – тогда эту икону по воде пускают, она поплывет и станет кружить там, где он лежит. Помню, когда пожар*

был, с этой иконой вокруг амбара обошли, жар прекратился, и огонь потушили» (ПМА).

Особое отношение к предметам религиозного культа проявляется также в представлениях об «извещающих» иконах, способных, как считается, предвещать грядущие беды и несчастья – ср.: *«Когда советская власть наступала, у меня одна икона расщепилась. Она тогда еще тенькать стала, протяжно так, как перед войной»* (записано от Евгении Васильевны Некрасовой, 1928 г.р., Сизим). Сохраняющиеся запреты фотографировать иконы, лестовки, подручники и прочее «божество» объясняются тем, что в противном случае указанные предметы *«молиться не будут»*, т. е. лишатся неких своих «божественных» качеств (ПМА). В то же время представлений о «явленных» иконах, связанных обычно с почитанием природных святынь (камней, родников или деревьев), в местной традиции зафиксировать не удалось.

Более развитые формы семейно-брачной обрядности в традиционно-бытовой культуре староверов-часовенных также были обусловлены сочетанием христианских богослужебных и дохристианских, языческих, по сути, элементов и верований.

Роды и крещение. Обычно роды, по словам информантов, происходили *«в избе, в бане, в стайке, на пашине или на покосе»*, поскольку беременность не считалась «уважительной причиной» для освобождения женщины от повседневных трудов и забот. Сам процесс родов обозначался глаголом *«заболеть»*. И в наши дни женщины не любят рожать в роддоме, поскольку *«боятся СПИДом заразиться»* или *«измиришиться»*. Последнее опасение до сих пор актуально для состоящих в соборной братии женщин, которые стремятся до минимума ограничить контакты с «антихристовым миром» – ср.: *«Сама я несколько раз в больнице рожала. Бывало, измиришусь, потом прощения попрошу – и снова в братию вступаю»* (ПМА).

Несмотря на то что Библия предписывает женщине рожать детей в муках, в реальной жизни роды всегда старались облегчить – ср.: *«...помогали ей, чтоб скорее родила, бражки давали или водки стопочку. Выпьет – и не чувствует, как родит»* (ПМА). Считалось также, что роженицу, которая долгое время не могла разрешиться от бремени, подвергли «порче» – *«с замка напоили»*, т. е. дали ей выпить воды, в которой находился замкнутый на ключ замок. В этом случае следовало отомкнуть замок, положить его в воду и снова напоить роженицу этой водой. Помимо этого, при затяжных родах *«искали человека, который сам быстро родился, и вели к роженице, чтобы роды ускорились»* (ПМА).

Детское место после родов обычно заворачивали в какую-нибудь ткань и закапывали в подполье. Причинение ущерба последу, по представлениям

респондентов, могло негативно сказаться как на ребенке и его матери, так и на самой колдунье: *«Одна свекровка, – сообщила нам баба Шура (Александра Анфилофьевна Житникова, 1920 г.р.), известная в Эржее лекарка и повитуха, – не любила свою невестку. Взяла у нее после родов послед, набила в него толченого стекла и закопала – чтобы та померла. А у самой потом как начало в животе колоть! Пришлось отрывать послед и промыть все до последнего стеклычка. Потом его снова закопали, и только тогда боль в животе у свекровки утихла».*

Как и во многих других традициях, крещение младенцев у местных старообрядцев происходило на восьмой от рождения день. Летом наставник крестил ребенка в проточной речной воде, в Енисее, а зимой – дома, в специальной купели, причем воду для этого не грели. Родители на крещении, как правило, не присутствовали. В качестве крестной могла выступать старшая сестра при условии отсутствия у нее на тот момент месячных. В противном случае *«она ни в храм заходить, ни свечу держать, ни иконы поновлять не могла»* (ПМА).

После крещения воду выливали в речку или под мост, а на самого ребенка сразу надевали поясок и крестик. При выборе имени руководствовались правилом, согласно которому мальчика можно было называть по святцам только *«вперед от даты рождения»*, а девочку – *«и вперед, и назад»*. По этой причине девочку называли еще *«поползухой»*.

Количество детей в семье определялось принципом «сколько Бог даст», а прерывание беременности всегда расценивалось как «богоявительный грех». Употребление в настоящее время противозачаточных средств считается *«еще большим грехом, чем аборт»*, поскольку *«когда зельем заедают, чтоб детей не было, тогда не знают, сколько детей могло бы родиться, а когда аборт делают – точно знают»* (ПМА).

Тема абортов нашла отражение в современных духовных стихах. В одном из рукописных стихарников, принадлежащем матери шестерых детей, Дарье Давыдовне Килиной (1966 г.р., Сизим), нами был обнаружен текст, составленный от имени загубленного в утробе младенца – ср.: *«Меня бедного сгубила / И родиться не дала, / Лишила ты меня могилы, / В своей утробе погребла... / Лишила ты меня крещенья, / Имя мне не нарекла, / Лишила рая наслажденья, / На вечну муку обрекла... / Что ты на меня озлилась, / Кровь мою ты пролила, / Мою ты душу погубила, / Свет увидеть не дала»* и т.п. Заключительные строфы не оставляют грешной матери ни малейшей надежды на спасение (*«Ты не найдешь себе покоя, / И вечно будешь ты страдать»*) и призывают добрых людей *«собратиться заодно»*, чтобы не возликовало *«адское дно»*.

Отношение к добрачным связям в старообрядческой среде остается крайне негативным («у нас, христиан, девкам без мужа не заведено рожать»), а оптимальной моделью семейных отношений считается патриархальная («жена мужа должна почитать, как на церкви крест»). Местная традиция запрещает браки между родственниками до восьмого колена. При заключении браков с инаковерующими наставник перекрещивает будущего мужа или жену в реке.

Традиционный сценарий *свадебного обряда* включал в себя такие этапы, как «просватанье», «девишник» и «бранье», происходившие в доме невесты, а также «браченье», «окручиванье» и «столы» в доме жениха.

Сватами обычно выступали жених и его отец. Статус просватанной девушки подчеркивался не только изменениями ее внешнего облика, но и особенностями поведения, к важнейшим из которых следует отнести ограничения в передвижении²⁰. Не случайно указанный период в жизни девушки имел общерусское название «сидеть в невестах», а в местной традиции назывался «сидеть в цветах». Около недели до браченья и мирской свадьбы подруги помогали невесте готовить «сряду», при этом в комплект приданого входили не только простыни, сарафаны и полотенца, но и предметы культа – подручники и лестовки. Помимо этого, «девки невесте цветы на голову шили из ленточек и гумажек цветных, она всю неделю в цветах сидела»; «невесте на девишнике цветки надеют, она в них неделю потом ходит» и т.п. (ПМА) «Цветами» у староверов-часовенных назывался, таким образом, своеобразный головной убор – «венец» (ср. общерусское название «девя красота». – Г. Л.), выполненный из присборенных спереди и распущенных сзади ленточек, которые после свадьбы невеста дарила подругам и сестрам.

Перед заключением брака совершалось бранье, во время которого происходила продажа косы невесты. Идея выкупа косы, считает И. М. Денисова, возникла с установлением жесткой патрилокальности брака, когда в силу взаимного наложения двух «переходов» (в новый социальный статус и новый родовой коллектив) особенно актуализировалась идея условной смерти девушки, а представления о «девичьей душе» неразрывно слились с понятием «родовой души»²¹. По этой причине акт продажи косы совершался, как правило, при непосредственном участии мужчины из рода невесты, чаще всего – ее брата. В местной традиции невестину косу также продавал брат, особого прозвища для которого здесь не было – ср.: «Косу продают накануне вечером, перед тем как брачить, в доме невесты. Брат невесты сидит и плеточкой постукивает. Плетка эта ленточкой обвита, цветами и бисером украшена, а сам он приговаривает: «Без монеты косы нету...» – это он сундук продает с приданым, а

женихов брат или дружка выкупает»; «Брату моему всего три года было, старших-то братьев у меня не было. Помню, тятя ему волосы взъерошил, он сидит, плеточкой стучит, жениха стращает!». Когда нужная сумма для выкупа косы (рублей тридцать) набиралась, жених должен был опередить подругу невесты, накрыв стакан с бражкой белым платком. *«Если жених не успеет, то ему снова приходится выкупать косу – ставить стакан, класть деньги и дарить подружеск конфетами»* (ПМА).

Приданое невесты («*ящик с постелей, скатертями и полотенцами*») в местной традиции называлось «*глухим возом*». Невестина родня перевозила глухой воз на санях в дом жениха. Переезд невесты к жениху, как и повсюду, считался одним из наиболее опасных этапов свадебного ритуала. Именно в этот период, по словам информантов, колдуны чаще всего могли «испортить свадьбу». Если подобное все же случалось, то тогда *«шли за лекарем, чтобы он колдуна укротил»*.

Сам переезд обставлялся дополнительными испытаниями для партии жениха – ср.: *«Когда невесту к жениху везли, парнишки ворота в ее доме закрывали, дорогу бревнами перегораживали, – бутылку таким образом вымогали. Невесту поэтому иногда ночью старались отвезти, незаметно»*²².

Переезд в дом жениха предвлял собой новый этап свадебного ритуала – браченье, заменявшее у старообрядцев-часовенных венчание в церкви – ср.: *«После бранья невесту в дом жениха забирают, благославляют там, брачат»* (ПМА).

Само браченье продолжалось «*всю ночь*» либо совершалось в 5–6 часов утра. Родители благословляли жениха «*Распятием*», а невесту – «*Богородицей*». Руководил всем наставник, который спрашивал жениха с невестой волей ли идут или нет. *«Когда брачили, невеста с женихом свечи в руках держали, а сами на полотенце льняном стояли, касаясь его лишь пальцами ног, чтоб воск на пол не капал. Рядом стояли свахи с дружкой. Невеста жениху в ноги кланялась, а он ей в пояс»* (ПМА).

После заключения брака (благословения) происходило окручивание невесты: *«Свахи вели невесту в соседнее помещение, где она переодевалась в приготовленную свекровью одежду – сарафан, рукава, шамишуру, платок и полушалок кашемировый»*. Во время окручивания «*женихова сваха плела правую косу, а невестина – левую*». Возвратившись к жениху, невеста должна была поздороваться с ним, к примеру: *«Здорово живешь, Георгий!»*. Самого жениха при этом спрашивали: *«Узнаешь ли?»* (она ведь изменилась!), на что он отвечал: *«Здорово живешь, Анна!»* (ПМА). Подробной символизации представлений о «честности» или «нечестности» невесты (в том числе ритуальных действий с подвенечной рубахой) в местной традиции не зафиксировано.

На следующий день устраивали «столы», причем для мирских – отдельно. За брачным столом положено было выпить три чары браги – черную, приготовленную «с голубики», и красную – «с кислицы». Следующий после столов день назывался «пельмени», а последний – «блины».

На заключительном этапе свадьбы положено было дарить молодым подарки, бросая их, гости должны были кричать: «*Невестин верх!*», «*Женихов верх!*». Последний, самый богатый, подарок должен был исходить от родни жениха – ср.: «*Я на свадьбе сына жеребца молодым подарила, ну, после такого подарка никто уже не кричал*». Как и в других традициях, невеста при этом мела «сор», а родня обсуждала ее достоинства – ср.: «*После пельменев солому и деньги на сор бросали, а невеста убирала все. Если невеста честная – родители к стаканам букеты цветов из бумаги прилепляли*». Иногда на обычай «мести сор» накладывался обычай «тушить пожар», который возлагался на родителей жениха – ср.: «*В конце свадьбы тушат пожар – сани с сеном в избу привезут и грозятся поджечь, а свекры бражкой тушат, всех угощают. Невеста при этом сор метет*» (ПМА).

Особое **отношение к смерти** в культуре старообрядцев определяет весь образ жизни человека, особенно на заключительном ее этапе. Многие миряне мечтали окончить свои дни в монастыре или по крайней мере подойти к последнему рубежу своей жизни в качестве членов соборной братии²³. Принадлежность к собору рассматривается, таким образом, как необходимое условие спасения. Внешним проявлением решения вступить в собор в настоящее время является отказ от получения пенсий, а для работающих женщин – от детских пособий, поскольку ни пенсии, ни пособия (в отличие от зарплаты) не расцениваются как «заработанные деньги». Как сообщили нам в Сизимском сельсовете, некоторые пожилые люди сами просят не записывать их в похозяйственные книги, чтобы после смерти «нигде не числиться» и «не проходить по бумагам». С этой целью они обычно пишут заявление: «*Прошу приостановить мне выплату пенсий*» с такого-то числа, не раскрывая истинных причин подобного решения. С представлениями о том, что каждому человеку отмерен свой «век», связано также отношение представителей старшего поколения к официальной медицине, успехи которой, как считается, «дают человеку искусственное, а не истинное здоровье»²⁴.

Погребальные обряды. Смертную одежду и гроб (*домовину*) принято было готовить заранее – ср.: «*К смерти всю сряду готовят – рубаху холщевую, саван шьют, носки крючком вяжут*» (ПМА). Сама одежда должна была отвечать определенным требованиям: быть изготовлена из дотканого холста, сшита без единого узла и только «*вперед иголкой*». Сделанную «*из кедры*» домовину застилали изнутри «*сухим березовым листом*».

Умершего обмывали, надевали рубаху, саван, а также носки или «*портяночки*» на ноги. Женщинам повязывали на голову платок, при этом «*волосы гребешком не расчесывали, а только приглаживали щепочкой*». На лоб клали «*венчик*» с молитвой «*Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас*». Поверх савана особой повязкой трижды крест-накрест обвивали тело. Такая повязка называлась «*пеленой*» и изготавливалась из специальных «*святильных*» нитей – ср.: «*Святильны завязочки из трех льняных ниточек прядут. Лен для них должен сушиться не в бане, а на солнце. Такие завязочки еще на гайтан идут, на пояс и на фитили для свечек*» (ПМА).

При обмывании покойник должен был лежать «*головой к иконам*», а как молиться начнут, его ногами поворачивали, «*чтоб он на иконы смотрел*». Для обмывания, обычно «*брали с реки воду и две большие картофелины или брюковки с вычищенными серединками*». В одну из них до половины наливали речной воды, а в другую отжимали воду, когда все «*плети и суставы*» обмывали. После обмывания воду выливали в реку, куда бросали и брюкву с картошкой. Иногда использованные для обмывания овощи скармливали скоту. После обмывания умершего несли в собор, где читали над ним молебен и служили панихиду.

Могилу обычно копали «*сродники*» покойного. Хоронили на третий день, причем похоронить старались до 12 часов дня. Впереди идущей на кладбище процессии несли намогильный крест, следом – крышку от гроба, а затем – домовину на вафельных полотенцах. Покойника клали в могилу ногами к востоку. «*А то на Страшном суде как вставать будут?*» – пояснила одна из собеседниц. После погребения сорок дней читали Сорокоуст, для чего нанимали специальных людей.

По умершим отмечали «*третины*», «*девятины*», «*сорочины*» и «*годинины*». На поминках подавали кутью (распаренную пшеницу с медом), кисель, компот, уху, окрошку без мяса и рыбные пироги. Поминальную еду готовили специальные женщины, одна из которых, «*мастериха*», украшала стол. Поминки, по словам информантов, всегда бывали обильные. Причитать по покойнику, особенно по жене или по мужу, считалось «*за грех*» – ср.: «*...в нашей христианской вере это запрещено*».

Рассмотренные элементы календарной и семейно-брачной обрядности староверов-часовенных обнаруживают значительное количество совпадений с обрядовыми элементами иных локальных традиций, что говорит о неоднородном по своему происхождению составе данной группы старообрядческого населения. В то же время приведенные мате-

риалы позволяют подтвердить высказанный ранее тезис о том, что проблема преемственности и сохранения традиций для данной группы старообрядцев как носителей особой религиозной философии и хранителей русской культуры в регионе стоит сегодня достаточно остро. Причина указанного положения заключается не только в общих процессах модернизации и унификации современной жизни, неизбежно затрагивающих самые отдаленные и изолированные «от мира» старообрядческие поселения. Главная проблема состоит в отсутствии специальных каналов для целенаправленной передачи традиции, а также в огромном количестве запретов и ограничений, отторгающих от нее большую часть современной молодежи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 04-01-00469.

² *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 50.

³ *Стороженко А. А.* Старообрядчество Тувы во второй половине XIX – первой четверти XX вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кызыл, 2004. С. 15–16.

⁴ *Дацьишен В. Г.* Православие в Усинско-Урянхайском крае во 2-й половине XIX – начале XX вв. // *Религиоведение.* 2004. № 2. С. 31.

⁵ *Стороженко А. А.* Указ. соч. С. 18, 20.

⁶ Там же. С. 3.

⁷ *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII – XX вв. // *Проблемы творчества и общественного сознания.* М., 2002. С. 419 и др.

⁸ Аналогичные эсхатологические переживания характерны для представителей коренных народов Сибири. Так, по наблюдениям В.М. Кулемзина, старшее поколение современного хантыйского общества живет в ожидании «конца света», поскольку «у него очень распространены так называемые милленаристские настроения (от лат. mille – тысяча), согласно которым каждую тысячу – две тысячи лет активизируются сатанинские силы, приводящие к Всемирному потопу». Актуализация подобных представлений, считает автор, связана «с быстрой деформацией традиционной культуры вследствие промышленного освоения территории». (*Кулемзин В. М.* К вопросу о совместимости традиционного и современного в мировоззрении коренных народов Сибири // *Коренные народы Сибири: проблемы истории, этнографии, лингвистики: Матер. регион. науч.-практ. конф.* Томск, 2004. С. 19).

⁹ *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Указ. соч. С. 419, 423.

¹⁰ *Никитина С. Е.* Указ. соч. С. 48, 50.

¹¹ *Казанцева М. Г.* Духовные стихи в старообрядческой и православной традиции Урала // *Материалы сайта www.religion.russ.ru.*

¹² Там же.

¹³ Любимова Г. В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX вв. Новосибирск, 2004. С. 207.

¹⁴ Мельников П. И. (Андрей Печерский). В лесах. М., 1977. Т. 2. С. 371.

¹⁵ Любимова Г. В. Некоторые особенности святочного цикла народного календаря семейских Забайкалья // История, культура и язык старообрядцев Забайкалья. Улан-Удэ, 2000. С. 52.

¹⁶ Любимова Г. В. Возрастной символизм... С. 85.

¹⁷ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 124–125.

¹⁸ Любимова Г. В. Возрастной символизм... С. 100.

¹⁹ Там же. С. 152.

²⁰ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 66.

²¹ Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995. С. 58, 84.

²² О ритуальном значении молодежных бесчинств на свадьбе см.: Любимова Г. В. Возрастной символизм... С. 90–93.

²³ Многих мирян перед смертью увозили в монастырь, и, когда они умирали, «считалось, что человек спасся. Если кто-то сподобился скончаться в монастыре – это уже была радость для всей родни, к этому стремились все» (см.: Мурашова Н.С. Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 204–205).

²⁴ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Указ. соч. С. 424.

Е. Ф. Фурсова, М. В. Васеха

ОСОБЕННОСТИ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ГРУППАХ РУССКО-ФИНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ «КУРГАНОВ» И БЕЛОРУССКИХ «МОСКАЛЕЙ» В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX в. В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Стабильность семьи, которая является основной микроячейкой в воспроизводстве этноса, обеспечивается внутриэтническими браками, передачей социокультурных ценностей новому поколению. В данной работе ставятся проблемы межкультурных взаимодействий и степени устойчивости элементов семейно-свадебной обрядности в старообрядческих группах русско-финского происхождения – «курганов» среднего Приобья и старообрядцев-«кержаков» верховьев р. Тары первой трети XX в. Обе группы проживают на территории современной Новосибир-

ской области. Указанные группы интересны с точки зрения осуществления сравнительно-исторического анализа, поскольку они приехали в Сибирь в одно и то же время, руководствуясь одними и теми же соображениями взять в пользование вольные земли и поселиться подальше от «мира». Поэтому не случайно поволжские старообрядцы-«курганы» расселились в таежном Присалаирье, а выходцы из белорусских и прибалтийских земель – по тарским «урманам». В Сибири и те и другие получили общее для местных старообрядцев название «кержаки», несмотря на сохранение своего самоназвания «курганы» и память о «москальном» прошлом в Белоруссии тарских старообрядцев. Объединяла рассматриваемые группы принадлежность к беспоповским соглашениям – поморскому «курганы» и федосеевскому («тарские старообрядцы, или москали»), а также включенность в состав иноэтничного, нерусского компонента. Основными источниками являются полевые материалы авторов статьи (далее – ПМА, 1989–1999), а также данные архивов, рукописей воспоминаний, дневников. Рассмотрим вкратце историю каждой из указанных групп с последующим изложением особенностей их семейно-свадебной обрядности.

«Курганы»

Это практически неизвестные этнографам старообрядцы по р. Изылу (деревни Голопупово, Доронино, Жолтоногоино, Новоабышево, Сурей), считают себя этнически русскими, имеют самоназвание «курганы», которое стало настолько привычным, что даже свою «веру» беспоповского толка они называют «курганской»¹. *«Поморская наша вера справедливая, курганы мы. Это от старых людей слыхала. Не было у нас священника. Все собирались и молились, кто че знал, то и молился»* (М. Ф. Шаронина, д. Новоабышево Тогучинского района). Еще полвека назад эти места были достаточно плотно населены представителями этой группы, насчитывавшей до тысячи человек.

В настоящее время многие из «курганов» не в состоянии идентифицировать согласие. Обстановку проясняют некоторые устные сообщения селян старшего возраста (1900–1917 гг. р.) и сведения о существовании в довоенные годы в одном из сел поморской моленной. Представители указанной конфессионально-этнографической группы считают, что их отделяют от остальных сибиряков, к которым они себя убежденно относят, особенности их «истинной христианской» веры и представление об общности происхождения. Первое позволяет называть себя «христианами», в противовес другим, «мирским», второе – отделиться от представителей

соседних групп старожильского населения. По нашим сведениям, до колхозного строительства семейно-родовые, социальные связи были ориентированы на «своих»: «курганы» общались с «курганами» и старались заключать браки между представителями своей веры. Название «курганы», как и многие другие названия этнографических групп, несомненно, многозначно. Сейчас еще не совсем ясно, что стоит за ним, поскольку родители современных информантов приехали в эти места в 1907–1908 гг. из Среднего Поволжья: Самарской (упоминаются деревни Шелимистр, Волчанка) и Пензенской (д. Озёрки и др.) губерний России. Можно привести здесь тот примечательный факт, что, по данным Н.А. Ваганова, в Пензенской губернии была «своя» д. Жолтоногоино Краснослободской волости². Кроме того, в Списке населенных мест Пензенской губернии за 1869 г.³ значатся д. Абышево Наровчатского уезда, д. Озёрки Городищенского, Инсарского и ряда других уездов, что косвенно подтверждает правильность сообщений о местах выхода. Характерно, что на прежней родине «курганов» звали, как и прочих старообрядцев в Поволжье (например, в Семеновском уезде Нижегородской губернии), «калагурами», однако это название считается «внешним» и, в отличие от «курганов», не идентифицируется со «своим».

Среди «курганов» были распространены фамилии, в том числе не встречающиеся среди сибиряков данной местности, – *Баландины, Вагановы, Вяткины, Голдобины, Ермаковы, Кузнецовы, Медведевы, Федотовы, Шаронины* (исключение составляют *Гутовы*, которые известны и как сибиряки-старожилы, и как «курганы»). Поскольку среди «курганов» могли встречаться люди мордовской национальности, то некоторые фамилии, например, Федотовы, были в двойном употреблении – в русских и мордовских семьях (типично высказывание: «Федотовы – они больше мордва» и наоборот: «больше русские»). *«Деды приехали в Сибирь с Пензенской губернии. Бабушка была русская, а дедушка – мордвин. Потом бабушка научилась говорить по-мордовски. Отец вроде тоже говорил по-мордовски, а мать русская. Все смешались, в основном на русском говорили, кто-то на ломаном, по-мордовски»*, – вспоминал Яков Савельевич Баландин. Фамилии *Гордеевых, Лепешкиных*, как считается, встречались только у «курганов»-мордвы.

Тарские старообрядцы-«кержаки», или белорусские «москали»

Почти 100 лет прошло с тех пор, когда компактная группа старообрядцев подселилась или основала ряд сел на северо-западе Новосибирской области, вблизи болотистых дебрей Васюганья и прилегающих рай-

онов Барабы. Их песенно-танцевальный фольклор был описан этномузыковедами, фольклористами⁴. Не так давно эти старообрядцы были выявлены как особая конфессионально-этнографическая группа⁵.

По рассказам стариков, хранителей устной истории, группа мигрировала в Сибирь из губерний Российской империи, административно относящихся ныне к Белоруссии, Литве и Латвии, из-за недостатка земель в поисках лучшей доли в 1903–1919 гг. Как вспоминали информанты, переселения старообрядцев из западных губерний России осуществлялись также в 1919–1929 гг.

Поборники «истинной христианской веры», стремясь сохранить целостность культурных традиций, селились в отдаленных и труднодоступных местах – по р. Таре были избраны места ближе к Васюганью. Архивные данные в точности подтверждают сообщения информантов: в «Деле Томской казенной палаты по отделению со списками переселенцев пос. Бергульского, Пустоваловского Кыштовской волости Каинского у., получивших ссуды», указано время «водворения» тех и других, а именно с 16 мая по 25 сентября 1903 г. (Государственный архив Томской области – ГАТО. Ф. 196. Оп. 19. Д. 2). В д. Бергуль, согласно нашим опросам, въехало более выходцев из «Вильно» и «Риги», а расположенная недалеко д. Макаровка заселялась из Виленской и Витебской губерний. В наиболее рано освоенном переселенцами п. Бергуль до приезда русских старообрядцев проживала мордва (мокшане), как считается, приехавшая ранее, в 1898 г. Из экспедиционных материалов следует, что небольшая часть западных старообрядцев проехала дальше в восточном направлении и, переправившись через р. Обь, остановилась по р. Иксе, основав еще одну д. Козловка Гондательевской волости Томского уезда.

Основная масса переселенцев и их потомков верховьев р. Тары связывала свое происхождение с г. Глубоким и селами Глубоковского уезда, входившими на момент переселения в состав Виленской губернии (д. Апи'домы, Ластовичи). Часть пришельцев выехала из Дриссенского уезда Плиской волости (д. Задорожье?), Полотского уезда (д. Беляны, Совет) Витебской губернии. Нельзя также оставить без внимания сообщения информантов, назвавших родиной дедов «Ригу», около которой, как известно, в окрестностях Режицкого, Динабургского и других уездов проживало много староверов-федосеевцев⁶. Хорошо проработанные и проверенные архивные данные позволяют видеть в качестве предков основных этнографических групп старообрядцев Витебской губернии северных русских из Новгород-Псковского края, Москвы, мигрировавших сюда в начале второй половины XVIII в.⁷ Возможно, часть их продвинулась западнее, на территорию бывшей Виленской губернии. Жители

д. Козловка рассказывают о переселении своих дедов и родителей из Минской, Ковенской губерний, Дисненского уезда Виленской губернии. Потомки первопоселенцев обладают выраженным сознанием русской этнической принадлежности, подчеркивая, что на местах прежнего места жительства в Белоруссии их мужчин звали «москаля́ми-староверцами», а женщин «моско́вками».

Таким образом, для васюганских старообрядцев характерна не только общая самоидентификация, но и представление об общей прародине, общности происхождения. В качестве первых поселенцев местные жители указывали три семьи (большие семьи. – *Е. Ф.*): трех братьев *Хохловых* (Константина, Емельяна, Акая/Андрея), двух братьев *Гнутовых* (Антоня, Астрата), трех братьев *Ивановых* (Савина, Авдея, Макара, последний из которых был впоследствии известен под фамилией «Старков») (К. В. Белова, д. Бергуль Северного района). Архивные материалы в списках переселенцев Томской казенной палаты подтверждают удивительную живучесть коллективной памяти старообрядческих общин: совпали не только фамилии, но и имена первых насельников, получивших ссуды⁸. Старообрядцы были ориентированы на «своих» невест и женихов, указанные деревни составляли круги брачных связей. Полевые материалы позволяют указать на такие распространенные ныне старообрядческие фамилии, которые составляют «фамильные гнезда» Бергуля: *Трофимовы, Егоровы, Щае-Зубровы, Ивановы, Беловы, Степановы*. В д. Макаровка первопоселенцами были семьи *Андреевых, Пудовых, Кузнецовых, Саввастеевых, Федотовых, Дудкиных, Ивановых, Девятниковых, Смертевых* и др. (Г. П. Федотов, д. Макаровка Северного района). На основе сообщений информантов, удалось составить фамильный список первопоселенцев д. Макаровка и сравнить с числом проживающих потомков. В настоящее время в Макаровке проживают более или менее многочисленные потомки только П. К. Андреева, П. Федотова, А. Пудова, Ф. Саввастеева, Ф. Евдокимова, С. И. Родунаева. На основе сообщений удалось выявить и фамилии поселенцев исчезнувшей д. Платоновка – *Блиновы, Атопкины* и др. В отдаленной д. Козловка до настоящего времени проживают потомки *Никоновых, Колесниковых, Ивановых, Емельяновых, Вавиловых, Михайловых*.

Обычаи крещения и погребальные обряды

Обычаи *крещения* соответствовали нормам, принятым в среде старообрядцев-беспоповцев, и выглядели достаточно единообразными. Младенцев и взрослых людей крестили в холодной воде из местных колод-

цев, в купели-кадушке или в речках, по мнению местных жителей, вытекающих с гор (кержаков не смущал тот факт, что в воде плавал лед). Последнее обстоятельство подчеркивалось не случайно, так как для старообрядцев была важна ритуально чистая вода. При крещении зажигали три свечи и читали необходимые случаю молитвы. При этом присутствовали «вторые отец и мать», называвшиеся кумом и кумой, которые «зарекались» (т. е. поручались) за этого ребенка, брали на себя обязательство воспитывать в христианской вере.

Погребальные обычаи и обряды не столько хранили этнографическую специфику, сколько соответствовали старообрядческой обрядности, «поучениям отцов». Удивительная стойкость в стремлении сохранить эти обряды позволяет наблюдать их в настоящее время. Так, похороны «духовного отца», свидетелями которых мы были, включали: обмывание и одевание погребального костюма, моление по усопшему и погребение. Погребальный костюм наставника включал белые хлопчатобумажные рубаху, штаны, пояс, вязаные тапочки, саван, две простыни, венчик, лестовку. Вся одежда была сшита вручную швом «живулькой» без завязывания узелков («чтоб человек шел под землей без запинок»). Следует заметить, что, по рассказам пожилых людей ранее, а мы это наблюдали и в настоящее время, гробы делаются без единого гвоздя, когда доски держатся лишь на деревянных шпонках. Таким же образом соединяются верхняя и нижняя покрывки. И теперь, как когда-то в древнюю старину, гробы не красят, не украшают цветами. Слегка подпаливались лишь доски, для придания им большей прочности. Восьмиконечный могильный крест заготавливался заранее прихожане, также без крепления гвоздями.

Перед тем как положить тело в гроб, на дно клали березовый веник и стелили одну из простыней. Вторая предназначалась для покрытия умершего поверх, при этом, однако, следили, чтобы его лицо до выноса все время оставалось открытым. Пожилые, грамотные и хорошо информированные женщины по обычаю читали возле умершего непрерывно, сменяя друг друга, «Псалтырь». Около книг и икон постоянно горели свечи. По традиции предавать тело земле можно только после чтения в течение трех дней и ночей.

В день похорон наряду с родственниками приходили пожилые старообрядки, которые читали двухчасовую совместную молитву. Постепенно сходявшиеся старообрядцы присоединялись к молящимся. Перед молением в головах и у плеч покойного возле гроба зажгли три свечи, при этом следя за тем, чтобы и усопший старец «молился вместе с ними» (т. е. лицом был обращен к иконам). Костюмы молящихся были такими, какие принято одевать на моления – черные платья с рукавами и черные платки «вроспуск» с булавкой под подбородком. Перед тем как закрыть

усопшего полностью верхней простыней-«покрывалом», стали читать погребальные молитвы. Ранее этот «покрывальный» обряд совершался на кладбище – сейчас же из-за неудобства производить это там, стали «покрывать» в доме и в таком виде доставлять к месту погребения. По нашим наблюдениям, в деревнях Бергуль и Макаровка все это делается еще по старой традиции.

В отличие от православных «церковных», у старообрядцев-федосеевцев как раньше в России, так и по сей день в Сибири принято проводить похороны не в обед, а в районе 12 часов дня. Перед тем как закапывать могилу, наставник или кто-нибудь из «знающих» три раза перекрещивал гроб кадилом, сбрасывая на него использованные уголки. Покойника начинали засыпать с ног; если земля оказывалась каменистой или мерзлой, то старались в первую очередь бросать мелкую землю. Свечи, не сгоревшие во время похорон, кладут у подножия креста; в определенные сроки вновь приходят и возжигают их, читают «тропарь». Пожилые люди рассказывают, что во времена объявленной борьбы с религией похоронные традиции не прерывались, а, наоборот, по этому исстари заведенному обычаю хоронили даже коммунистов. Этот момент тоже один из показателей устойчивости обычаев и обрядов, связанных с погребением умерших членов конфессионально-этнографической группы белорусских «москалей».

После погребения на могильный крест вешали полотенце, чтобы в течение сорока дней душе умершего можно было умыться и вытереться. Считалось, что в течение трех дней человеческая душа ходит под окнами дома; на девять дней подавали милостыню, думая, что душа «ходит по земле»; на сорок дней, полгода и год обязательно устраивали коллективные поминки (Н. А. Яковлева, д. Макаровка Кыштовского района). Если поминки приходились на посты, то они сопровождалась большими ограничениями. Поминальные обряды ранее и до сих пор среди пожилых людей проходят без принятия спиртных напитков. На поминальные столы в посты ставятся каша гречневая с медом (медом заправляли по желанию), рис с изюмом, суп с грибами, уха, соленые огурцы и помидоры. При этом как ранее, так и теперь запрещается какая-либо выпечка не только в виде пирожков, кренделей, но даже блинов, без которых, как известно, христиане Русской православной церкви не представляют себе поминок.

Свадебные обряды «курганов»

В начале XX в., согласно требованиям старшего поколения, невест сватали исключительно из своего сообщества, «по вере»: существовал круг брачных связей, исключавший родство некурганов. При этом не придавалось особого

значения этнической принадлежности. С конца 1920-х гг. на фоне ослабления авторитета родителей, потери «крепости» старой веры и прочих процессов модернизации сельской жизни (изменения социальной структуры, коллективизации хозяйства и т.д.) круги брачных связей значительно сузились, или, точнее сказать, исчезли, так как молодые люди стали подбирать себе невест сами и, как правило, из ближайшего окружения своего населенного пункта.

В первой трети XX в. возраст вступления в брак на территории Российской Федерации определялся статьей № 66 Кодекса законов об актах гражданского состояния, определяющей для лиц мужского и женского пола 18 и 16 лет соответственно. Центральный отдел актов гражданского состояния по Томской губернии 4 августа 1919 г. с целью разъяснения нового закона разослал на места директивы «неуклонно выполнять правила о запрещении вступать в брак лицам, не достигшим брачного возраста» (ГАТО, Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 95. Л. 184).

Брак по сватовству сопровождался свадьбой, которая включала комплекс обрядов. Первым этапом было сватовство: выказавший желание жениться парень при содействии родителей шел свататься в дом к родителям невесты. Немногочисленные обряды, связанные с невестой, имели характер инсценировки насильственного увоза или подчеркивали куплю невесты. При сдержанности старообрядческих норм жизни здесь отсутствовали или представляли в обедненном виде многие известные у окружавшего населения традиции: «окручивания» (меняли головной убор без песенного сопровождения), «подклета», демонстрации «честности» невесты и пр. Вместе с тем свадебный пир сопровождался исполнением таких обрядов, как «блины», «сор мести», когда молодым бросали вперемешку деньги и березовые веники, чтобы молодая чета поднимала денежные купюры. Подобные обряды были хорошо известны на мордовской свадьбе, где, однако, еще сохранялась преданная забвению в Сибири традиция посещения молодой источника воды⁹. Семантика обычаев и обрядов у «курганов» оказалась утраченной, видимо, довольно давно, еще до приезда в Сибирь, что объясняется их приверженностью к старообрядчеству и понимаемому ими образу жизни в христианском духе.

В 1920-х гг. у «курганов» преобладали браки «убегом», поскольку девушки из старообрядческих семей, не считаясь с мнением родителей, соглашались вступить в брак с «мирскими», т. е. нестарообрядцами. Если в прежние времена в таких ситуациях требовалось переkreщивание с соблюдением целого ряда обрядов и запретов, то в указанный период были характерны массовые отказы от перемены веры. Обычай заключения брака «убегом» бытовал и ранее в тех случаях,

когда родители отказывали сватавшемуся парню и тот выкрадывал невесту обычно с ее согласия. После кражи невесты молодые на второй или третий день совместной жизни шли к родителям просить прощения. В этой связи заметим, что в XVIII в. одной из форм заключения брака у мордвы было насильственное похищение девушки – «умыкание»¹⁰. Возможно, что все эти факторы в комплексе привели к тому, что уровень брачности в Сибири в 1920-х гг. превысил уровень брачности дореволюционного периода (1911–1913 гг.).

Перемены в социальной жизни 1920-х гг. сопровождались совершенно определенной трансформацией семейных обычаев и обрядов. Без «брачения» в моленном доме молодой на свадьбе не разделяли надвое волосы и не заплетали две косы, что ранее считалось для замужней женщины недопустимым, однако традиция покрывать волосы мягким чепцом «кокошником» и платком «по-бабьи», т. е. концами назад, сохранялась при ношении одной косы «по-девичьи». «Курганка» Лукерья Осиповна Федотова 1917 г. р., будучи замужем, всю жизнь проходила с одной косой и, лишь овдовев, посчитала уместным заплести две косы.

Свадебные обряды тарских старообрядцев Васюганья

Села Васюганья, где проживали переселенцы из западных губерний Европейской России, составляли круги брачных связей: деревни Бергуль – Макаровка – Платоновка – Морозовка. Старообрядцы-беспоповцы предпочитали сватать невест в отдаленных селениях, но своей религиозной принадлежности. В отдаленной д. Козловка Гондательской волости браки заключались преимущественно среди односельчан. В период Гражданской войны и коллективизации хозяйств, а также в связи с пропагандой интернациональных идей круги брачных связей стали постепенно размываться, однако информанты, сочетающиеся браком в 1920–1930-е гг., все же по традиции были ориентированы на свою профессионально-этнографическую группу. В том случае, если невеста оказывалась «никонианкой», т. е. православного вероисповедания, или относилась к другому согласию старообрядцев, ее по обычаю перекрещивали в «федосеевскую веру».

Свадьба старообрядцев-федосеевцев в том виде, как это было принято у местных сибирских крестьян, не существовала, они относились к безбрачникам, т. е. не признававшим официального заключения брака чином венчания. Вместе с тем традиционный свадебный обряд исполнялся обязательно с участием всех родственных семей. Свадьбу играли, несмотря на

признание небрачия и несогласованность с законами польского собора 1752 г.¹¹. При этом можно согласиться с мнением М. Н. Мельникова об отсутствии в этой группе развернутого драматического действия¹², однако еще в 1930-х гг. и позднее здесь все же сохранялся целый ряд своеобразных свадебных обычаев и обрядов. У васюганских старообрядцев свататься ходили отец в сопровождении родственников или сам парень, надумавший жениться, с родителями. После сватовства, когда осуществлялся «сговор», невеста одаривала жениха своим платком, что являлось символом ее благосклонности и согласия. Жених также по обычаю отдавал невесте что-либо из своих вещей (например, гармошку, кольцо, башмаки). Если свадьба расстраивалась, то вещи возвращались. Несмотря на наличие нескольких дней подготовки к предстоящему событию, этот период не назывался «девишником». Информанты из д. Бергуль утверждали, что специально невеста к свадьбе не шила и не вышивала рукоделия, не готовила приданого: молодой женщине приходилось довольствоваться тем, что отдавала ей мать из семейного достояния (Е. К. Степанова, д. Бергуль Северного района). В деревнях Козловка, Макаровка период подготовки приданого был выделен более отчетливо и сопровождался посещениями жениха (Е. С. Кондрашова, д. Козловка Болотнинского района).

Когда жених приезжал за невестой, чтобы вместе ехать к венцу, ему не отдавали ее, демонстрируя готовность отрезать косу. Разыгрывание носило полушутливый-полусерьезный характер: шутливый момент заключался в том, что жених, подхватывая игру, просил не отрезать косу невесты, предлагая за это деньги; серьезным выглядел отказ родственников невесты не отдавать ее без соответствующей платы со стороны жениха. Обычно после ритуальных «торгов» невестина родня соглашалась отдать девушку с косой. В первый день свадьбы невеста ходила с одной, убранной лентами косой («витятком») и венком из цветастых лент, на второй день свадьбы брат заплетал молодухе две косы и повязывал платок. В д. Ичкала в первый день новобрачная сидела за столом с одной косой, убранная венцом, «накосником» и бантами (Д. Н. Шерстобитова, д. Ичкала Северного района).

В деревнях Бергуль и Макаровка невесту усаживали на хлебную квашню («дзежу») и брат «с невестиной руки» также разыгрывал намерение отрезать косу, в то время как жених делал вид, что противится этому и готов заплатить. Поднятие невесты с «дзежи» сопровождалось борьбой неженатой молодежи: парни старались забросить квашенку на печь, что трактовалось как «закливание» на безбрачие в предстоящем году, девушки, заинтересованные в замужестве, наоборот, пытались вытащить ее на улицу (Х. Ф. Голубкова, д. Бергуль

Северного района). Есть и другие версии исполнения подобного действия: если кадку перетянут на печку, то невеста будет в доме, брак состоится, если вытащат на улицу – «жить не будут» (Е. К. Степанова, д. Бергуль Северного района). Песнопения-причитания невесты, которая прощалась с родней перед свадьбой, записаны от С. Г. Степанова из д. Бергуль Северного района Новосибирской области:

*«Солнышко мое прекрасное,
У батьки жила, горя век не видала...».*

Свадебная песня, которая исполнялась при обряде «расплетения косы» исполнена С. Г. Степановым:

*«Сидит она, ласточка,
На горе, на горе.
На сереньком камушке
Сидючи, сидючи.
Плакала все (имя невесты, например, Прасковюшка)
По косе, по косе.
Теперь русу косыньку
Не часать, не часать,
Шелковую ленточку
Не вплетать, не вплетать.
Ходит все (имя жениха, например, Андреюшка)
По двору, по двору.
Повесивши буйну
Голову, голову.
Спрашивают людишки:
“Чей дворянин, чей дворянин?”
Отвечает (имя):
“Мой господин, мой господин”.*

В д. Макаровка Кыштовского района записана «прощальная» песня упрощенного варианта, по всей видимости, с утраченной частью текста (Н.А. Яковлева):

*«Расплетали косыньку поутру,
Поутру ранешеньки на зари (2 раза),
Теперь тябе косыньку не плясти (2 раза),
Русые волосыньки не часать» (2 раза).*

Обращает на себя внимание важная роль в предсвадебных и свадебных обрядах брата невесты, которому жених вручал деньги, чтобы тот расплел невесте косу и заплетал две с повязыванием головного платка. Вся эта церемония сопровождалась плачами и причитаниями невесты, которую утешал и подбадривал жених. Заметим отсутствие обряда посада в д. Козловка Болотнинского района (Е. С. Кондрашова).

Перед тем как ехать для совершения свадебного чина в моленую, родители благословляли жениха и невесту иконой. Свадьбу играли в доме жениха. В среде козловских старообрядцев родители невесты не являлись на свадьбу дочери до особого приглашения. Еще до Великой Отечественной войны гулять на свадьбу приходили все желавшие (позднее – только приглашенные). Во главе стола невеста с женихом садились на вывернутый шерстью вверх тулуп, дружка и подружка рядом. Сбор даров осуществлялся после первого поцелуйного обычая «горько», когда кто-то из родни начинал «ходить с тарелочкой». Вначале молодых одаривали родители, потом – остальные гости. «Свадебные» песни исполнялись как девушками, так и женскими и мужскими группами – «как закон». Приведем образец свадебной песни, которая исполнялась женской группой в первый день (записано от К. В. Беловой из д. Бергуль Северного района):

*«Калина с малиною рано-рано расцвела,
Ой, тою порою-времечко маменька дочку родила.
Ой, не собравши с розамом, в людишки ее отдала.
Ой, не собравши с розамом, в людишки ее отдала.
Большую черемушку в чужую сторонушку отдала.
В большую семьюшку несогласную,
Ой, черная черемушка, без ветру она шумит,
Ой, черная черемушка, без ветру она шумит,
Чужую с матерью без вины бранят».*

Как уже указывалось, демонстрация честности невесты не носила откровенного характера, однако все же именно результат постельного обряда являлся одним из основных моментов во всей свадьбе. Так, факт оценочной характеристики свадьбы – «хорошая» или «плохая» зависел от «честности» или «нечестности» невесты. Физиологическая «честность» здесь совпадала с ритуальной; если девушка знала, что она недостойна одевать на голову девичий венок, то отказывалась от него еще в момент облачения в свадебный наряд. Прилюдная демонстрация была приурочена ко второму дню свадьбы и называлось «блины». Когда теща подходила с блинами к жениху и гостям, то он поступал следующим образом: «Если честная невеста, жених берет тарелку, которой накрыты блины, и бьет – вот это уже честная. Нечестная – не бьет» (Х. Ф. Голубкова, д. Бергуль Северного района). Символичными в данном случае были сами выпеченные блины – дырчатые или, наоборот, старательно выпеченные без дырок. Производились и более изобретательные действия над «ущербной» невестой: на нее одевали хомут. В д. Ичкала, когда брат менял прическу, жених подавал ему платок для подвязывания

головы «по-бабичьи» и деньги (одной крупной купюрой, если девушка «честная»). Характерным знаком «честности» невесты являлась красная лента или красный бант на бутылке вина при застолье. В д. Козловка родители новобрачной приглашались лишь на второй-третий день, нередко после свадьбы: молодой приезжал к ним с «хлебиной» и официально звал в гости. Приехавших к дочери родителей хозяева встречали с подношением блинов. В процессе общения и застолья показывалась «молодушечья рубаха»: «Знаешь как почетно той девке как рубашка у нее хороша!» (Е. С. Кондрашова, д. Козловка Болотнинского района).

Поскольку парни нередко дружили одновременно с двумя девушками, то пелись корильные песни, в которых несостоявшаяся невеста «оговаривала» жениха. Записано от К. В. Беловой из д. Бергуль Северного района Новосибирской области:

*«Гуляла девчоночка по саду,
Девчоночка по саду.
Шпала, бросала зелененький виноград.
Бросала, кидала своему дружку на кровать.
Сваему дружку на кровать.
Что ж ты, мой хорошенький, не весел такой сидишь?
Не весел такой сидишь?
Не весел, не радостный,
Отвечу мне ты не даешь.
Женишься – ни ответу ни привету сердечушку моему.
Сердечушку моему, женишься, мой миленький.
Женись, милый, поскорей,
Бери себе в женушки получшею за меня.
Получшею за меня.
Косую, хромую калеку тебе навек».*

Считалась, что после свадьбы новобрачная не должна была появляться у родителей неделю, чтобы впоследствии не скучать по родному дому. Мать должна была приготовить к отгосткам то, что она считала нужным отдать дочери из полотенец, одежды, постельного белья.

В 1920–1930-х гг. в связи со значительными изменениями в сфере обрядовой жизни селян, часть из которых переехала на жительство в города, разорвались круги брачных связей (деревень невест). Поскольку васюганцы «по закону» не пили спиртных напитков, не ели из чужой посуды, то сватовство при посещении семьи другой веры или даже согласия сводилось к визиту и не сопровождалось угощением. То же можно сказать в отношении свадебного пира, когда федосеевцы следовали указанным ограничениям, могли даже не присутствовать на застолье.

Выводы

В 1920-х гг. конфессионально-этнографические группы «курганов» и белорусских «москалей» представляли собой историко-культурные общности, включавшие русские и приволжско-финские компоненты, а старообрядцы по р. Таре еще и белорусские, чувашские. Самосознание характеризовалось многосложностью: большая часть мордвы была ассимилирована, носители лишь отдельных фамилий сохраняли представление о своей мордовской идентичности и знали язык. Вероятно, ассимиляционные процессы в среде «курганов» протекали еще в Поволжье и активизировались в Сибири. У тарских старообрядцев контакты и взаимодействия с мордвой, кое-где и с чувашами, начались только в Сибири. Несмотря на относительно короткий период совместного проживания, ассимиляция здесь протекала более высокими темпами в сравнении с «курганами» и оказалась на завершающем этапе, что, на наш взгляд, связано с изначальной малочисленностью неславянских народов в процентном отношении к русской (и белорусской) составляющей «москалей».

Крестильная и похоронно-поминальная обрядность двух групп старообрядцев определялась принадлежностью к староверию. Что же касается свадебных обычаев и обрядов, то здесь преобладала культурная составляющая, обусловленная исходными моделями обрядности, процессами этнического и межкультурного взаимодействия. Общность традиций курганов и москалей с финскими народами прослеживается в бытовании обычаев кражи невесты, что порой поддерживалось старшим поколением из соображений экономии, так как отпадала необходимость затрат на свадьбу. Шуточная проверка хозяйственных способностей молодой в сохранившихся обычаях выпечки блинов, подметания мусора с деньгами хорошо известна на второй-третий день свадьбы у всех финно-угров Поволжья¹³. В определенной степени структура и характер массовых гуляний, свадебные обычаи и обряды определялись принадлежностью исследуемых групп переселенцев к старообрядчеству поморского и федосеевского согласий. Несмотря на приобщенность поморцев к «брачникам», а федосеевцев к «безбрачникам», свадебные обряды последних представляли собой более развитый комплекс. Это обстоятельство было обусловлено значительным влиянием на «москалей» белорусской свадебной обрядности прежних мест проживания.

Именно принадлежностью старообрядцев по рекам Тара и Икса к федосеевскому небрачному согласию можно объяснить отсутствие некоторых этапов, характерных для русской свадьбы, таких как девишник, подготовка приданого, демонстрация рукоделий невесты в доме жениха. Однако действия дополнялись

достаточно развитым фольклором, многие произведения которого представляют собой яркое проявление народно-поэтической традиции. Северосреднерусские традиции проявлялись в вербальной активности невесты, которая произносила причитания прощального характера, сопровождавшиеся плачем. Вместе с тем здесь отсутствовали такие устойчивые для Русского Севера обычаи, как свадебная баня невесты. Одним из ярких эпизодов свадьбы был посад молодых, происходивший в доме невесты, что являлось характерной чертой украинско-белорусско-южнорусского варианта свадебных обрядов восточных славян. Таким образом, свадебная обрядность тарских старообрядцев по Васюгану и Иксе отличалась вариативной неустойчивостью северорусских традиций, включенностью элементов белорусской свадьбы. В отличие от «курганов», здесь практически не ощущалась общность с мордовскими обычаями.

Ряд элементов свадебной обрядности старообрядцев-федосеевцев может быть охарактеризован как архаичный. Так, сохранилась древняя форма коллективной санкции на брак – обмен дарами между женихом и невестой, братом невесты и женихом (в обмен на деньги «дарит» сестру). Аграрный, земледельческий характер свадебного обряда выражался в манипуляциях с квашенкой («дзержой»). Элементы уксо-рилокальности, возможно, прослеживаются в обычае посещения молодой родительского дома спустя неделю после свадьбы (ходить за материнскими дарами). Можно отметить известную свободу нравов в сравнении с православными старожилами и прочими российскими переселенцами (в ряде мест добрачная свобода, возможность расстраивать свадьбу после сговора). Среди старообрядцев-федосеевцев отсутствовало ярко выраженное негативное отношение к «нечестным» невестам. Кроме того, для изучаемого времени старинные обряды «посада» трансформировались в сознании современных жителей и трактовались как направленные на разрушение брака – «жить не будут» (выбрасывание «дзержи» на улицу).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Фурсова Е. Ф.* Старообрядцы-«курганы»: к вопросу об микроэтнических общностях // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. V. Новосибирск, 1999. С. 653 – 658.

² *Ваганов Н. А.* Хозяйственно-статистическое описание Алтайского горного округа. СПб., 1883. С. 12.

³ Список населенных мест по сведениям 1864 г. Пензенская губерния. СПб., 1869. С. 106.

⁴ *Мельников М. Н.* Васюганье: путь в никуда? Новосибирск, 1989; Хрестоматия сибирской народной песни. Новосибирск, 2001.

⁵ Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И., Фурсова М. В. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. Новосибирск, 2003.

⁶ Сементовский А. М. Этнографический обзор Витебской губернии. СПб., 1872. С. 14–19.

⁷ Исторический очерк о трех уездах Витебской губернии, 1900 г. Рукописный отдел Российского этнографического музея. Ф. 1. Оп. 2. Д. 451. Л. 36; Сементовский А. М. Указ. соч. С. 14; Заварина А. А. Русское население в восточной Латгалии во второй половине XIX – начале XX в. Историко-этнографический очерк. Рига, 1986. С. 15–19.

⁸ Дело Томской казенной палаты по отделению со списками переселенцев пос. Бергульского, Пустоваловского Кыштовской волости Каинского у., получивших ссуды. ГАТО. Ф. 196. Оп. 19. Д. 227. Л. 1–22.

⁹ Федянович Т. П. Свадебные обряды народов Среднего Поволжья (традиции и новации) // Свадебные обряды народов России и ближнего зарубежья. М., 1993. С. 57.

¹⁰ Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР. М., 1968. С. 358.

¹¹ Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 288.

¹² Мельников М. Н. Васюганье: путь в никуда? С. 97.

¹³ Федянович Т. П. Указ. соч. С. 57.

Д. Ц. Цыденова

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ АГИНСКИХ БУРЯТ

Полевые материалы по данной теме были собраны в Агинском Бурятском автономном округе в 2004 г. Стоит отметить, что в настоящее время у агинских бурят по сравнению с другими этническими группами в лучшей степени сохранилась традиционная семейно-родовая обрядность.

Жизнь человека как части социума, а также природы представляла центральную идею в религиозно-мифологической картине не только агинских, но и всех других этнических групп бурят.

Основным элементом воззрений, связанных с рождением человека, является представление о «жизненном начале» (*амин голой сулдэ*). Буряты считают, что рождение человека или животных зависит от наличия *сулдэ* – жизненной силы. *Сулдэ* неразрывно связано с понятием рода.

Рождение и воспитание детей, т. е. продолжение рода, считалось основной функцией брака. В связи с этим можно согласиться с А. К. Байбуриным, который говорит: «Существование коллектива во времени требует постоянного восполнения потерь. Смерть вызывает необходимость нового рождения, которое с неизбежностью ведет к смерти и новому рождению»¹.

Для того чтобы новая семья не была бездетной, еще во время свадьбы выполнялись многие ритуальные действия, связанные с рождением ребенка. С этой точки зрения свадьба не только предшествовала, но и могла рассматриваться как начальный этап родильной обрядности. Именно к свадьбе был приурочен комплекс мер, направленных на рождение потомства, желательно многочисленного. Во время свадебных обрядов люди, обращаясь к духам предков, духам – покровителям местности и божеству огня, просили благополучия для новой семьи, богатства и чадородия². Свадьба (*турэ найр*) буквально пронизана *юроолами* (пожеланиями) многодетности: «Хореогооор дуурэн ухэр малтай болооройгты, хунжэлоор дуурэн хуугэдтэй болохотнай болтогой». – «Пусть двор ваш будет полон скота, а одеяло – детьми»³.

В период беременности женщина должна была соблюдать ряд запретов, имеющих целью обеспечение благополучных родов, здоровья и счастливой жизни новорожденного. Беременной следовало избегать таких негативных эмоций, как страх, ужас, гнев, зависть и досада. Ей запрещалось перешагивать через веревку (иначе пуповина обернется вокруг шеи ребенка), острые предметы, орудия труда; быть в местах массового скопления людей (присутствовать на похоронах, свадьбах, тайлганах)⁴.

Большое внимание беременные женщины уделяли тому, чтобы не допустить «осквернения» – *бузарха* – как самой себя, так и находящегося в утробе ребенка («*гэдэһэн соохи бузар*»), которому мог подвергнуться ребенок, находясь еще в животе у матери. Полагали, что «оскверненный в животе ребенок» может родиться больным или слабоумным и что впоследствии эту «скверну невозможно очистить ничем». «Оскверниться» можно было, посещая места, где проходили похороны или находился больной, умирающий человек. Одной из причин «осквернения» могло послужить нетипичное поведение женщины в этот период, в том числе и асоциальное.

У бурят не было принято заранее готовить одежду и люльку для новорожденного. Это объяснялось боязнью воздействия злых духов на эти вещи, в результате которого ребенок мог умереть. Бытовала такая поговорка: «*Турогоуй хуугэндэ, тумэр улгы бу дархала*». – «Для не родившегося ребенка не готовь железную люльку» (Полевые материалы автора, далее – ПМА).

В наше время для благополучного разрешения родов родственники беременной обычно ходят в дацан (буддийский храм. – *Ред.*), заказывают

сутры «Мандал Шива»⁵ и «Банзарагша»⁶, берут лист сандалового дерева бодхи⁷, привезенного из Индии и посаженного в специальном доме на территории Агинского дацана. Необходимо сказать, что эта традиция зародилась в 1990-е гг. и связана с общероссийской тенденцией либерализации в сфере духовной культуры.

Перед родами женщину было принято изолировать. Правда, изоляция могла быть символической, на женской стороне (слева от входа) юрты. Место, отводившееся женщине, огораживалось тряпками или шкурами. Она рожала на земле. Под нее стелили *хохир* (сухой навоз). Роды обычно принимала повитуха, как правило, это была пожилая, опытная женщина, «обладающая семейным благополучием» (*хуу буурин бутэн эхэнэр хүйлэ хүндэхэ эһотой*).

Специфическое отношение к роженице определялось, прежде всего, мифологическими представлениями о нечистоте женщины. Нечистота считалась следствием физиологических особенностей женского организма, связанных с функцией деторождения. Женщину, как было сказано, отгораживали от остальных домочадцев, а также на некоторое время освобождали от хозяйственных дел: она не подходила к очагу, не принимала участие в приготовлении еды, не ухаживала за животными. Только после ритуального очищения по прошествии срока нечистоты женщина включалась в обычную повседневную жизнь. Со слов наших информантов, этот срок определялся тремя днями: «По истечении трех дней после родов, после *тоонто тайлга*⁸ и только после того, как я помолилась огню, мне разрешили перейти на кровать, наливать самой себе чай» (ПМА, Х. Ж. Цыденова).

В настоящее время все женщины рожают в роддомах. Из родильного дома роженицу с ребенком забирают муж, родители женщины или же близкие родственники. В наше время в большинстве случаев после родов женщина с ребенком живет в течение месяца у своих родителей, где за ними ухаживают родственники.

Существовали представления о магической связи новорожденного с пуповиной и последом, бывало убеждение в том, что на здоровье и будущее ребенка можно повлиять именно через эти предметы. «Перерезание пуповины у ребенка означало возможность приобщения его к миру людей», – писал И. Н. Гемуев⁹. Оно ярко выражено в широко распространенном ритуале захоронения последа (*тоонто тайлга*). Женщины проводили этот обряд по истечении трехдневного срока. После родов повитуха убирала послед в мешочек и откладывала в неприметное место в юрте, а через три дня устраивали *тоонто тайлга*. В юрте у подножия кровати рыли ямку, куда складывали специально приготовленные для этого монетки, кусочки драгоценных камней (если они были) и зерна пшеницы, а сверху клали мешочек с последом и тщательно посыпали

землей и подравнивали. Затем на этом месте делали из березовых лучинок балаган (сооружение в виде шалашика. – *Ред.*). Этот балаган заворачивали в бараний (внутренний) жир, *хадак* (ритуальный шарф) и разжигали костер. Все присутствующие набирали в рот масло и брызгали им в разгорающийся огонь. После того как костер догорал, наблюдали, в чью сторону упадет он. Та женщина, в чью сторону наклонился и упал балаган, должна была вскоре родить. Все присутствующие женщины старались обмазать друг друга сажей от костра. После этого обходили посолонь место захоронения последа, а роженица должна была трижды поклониться этому месту и очагу. После этого, по кругу откусывая, съедали сваренный специально для этого сучук¹⁰ (ПМА, Х. Ж. Цыденова).

При проведении обряда *тоонто тайлга* от женщин требовалось тщательное соблюдение всех ритуальных действий. В противном случае последствия могли быть непредсказуемыми. «Помню, как-то одна женщина родила сына, и устроили *тоонто тайлга*. Во время обряда она почему-то не стала кланяться месту захоронения последа. Впоследствии у нее больше не было сыновей» (ПМА, Б. Дашидондокова).

Магическая связь между последом и ребенком сохранялась в течение всей жизни. Ребенок, который часто в детстве ползал над местом захоронения последа, как бы приобщался к благодати *тоонто* (места своего рождения), поэтому считалось, что он будет жить богато и счастливо. Случалось, что уже взрослые люди в определенных жизненных ситуациях (в случае частых неудач, болезней и т.д.) возвращались на свою родину и посещали место захоронения последа (*тоонто газар*), чтобы причаститься к его особой силе, помогавшей преодолеть эти препятствия¹¹.

В современной литературе существует мнение о том, что в настоящее время среди агинских бурят широко распространен специфический обычай приобщения к благодати *тоонто*. Так, в коллективной монографии «Обряды в традиционной культуре бурят» читаем: «В связи с тем что роды стали происходить в роддомах, тем, кто родился там, приходится с утра идти к роддому, капать белой пищей и кувыркаться (*хульбэрхэ*)... У агинского окружного роддома сейчас часто можно видеть стоящих босиком или катающихся по земле людей»¹².

По нашим сведениям, указанные факты сомнительны. Женщины рожают в родильных домах и поэтому *тоонто тайлга* не устраивают. Местом рождения – *тоонто* – считают населенный пункт, где находился роддом. Иногда при неблагоприятно складывающейся жизненной ситуации, неудачах, тяжелых болезнях и особом на то предписании шамана для проведения обряда поклонения *тоонто* человек едет в тот населенный пункт, где он родился и кланяется там конкретным священным местам, но это достаточно редкое явление.

После обряда захоронения последа ребенка укладывали в колыбель, это сопровождалось своеобразными ритуальными действиями: «Колыбель окуривали богородской травой или адисом. Кто-то из близких роженицы, взяв молоток в руки, спрашивал у присутствующих три раза: «Кого уложить в колыбель, ребенка или молоток?» Те отвечали, что в колыбель нужно уложить ребенка. Только после этих действий ребенка укладывали в колыбель» (ПМА, Х. Ж. Цыденова).

В целях ограждения от «дурного глаза» до достижения младенцем месячного возраста, его обычно не показывали посторонним, а иногда, если ребенок болел или был плаксивым, срок продлевали до шестимесячного, а иногда и годовалого возраста.

В некоторых семьях, где дети часто умирали, накладывали временное табу (*сээр*) на посещение дома посторонними людьми, о чем оповещал особый опознавательный знак. «Обычно возле входа в юрту ставили П-образно три березовые жерди. Это означало, что в дом нельзя входить, что в доме новорожденный» (ПМА, Д. Пунцуков).

У кудинских и верхоленских бурят перед входом в жилище (дом, юрту) протягивали сплетенную старыми женщинами веревку из конского волоса, увешанную ленточками, деревянными кубышками (напоминавшими колотушки от бубнов), а иногда колокольчиками. Случалось, что к веревке прикрепляли изображение лука и стрелы, змеи, обруч (обод бубна и т.д.). Все эти предметы (сторожевые знаки) предназначались для отпугивания злых духов и назывались *зэг*¹³.

На смотрины первыми приходили близкие родственники. Обычно этот процесс сопровождался одариванием ребенка и матери: дарили еду, деньги, молодняк скота, отрез ткани или одежду. При этом обязательным было произношение благопожеланий (*урезл*).

Благопожелания в традиционной культуре играли особую роль. Об этом говорит стремление получить благословение в ответственный момент жизни, безусловная вера в действенность благопожеланий старших, силу их напутственных слов. Такая вера существенно способствовала благоприятным прогнозам на успех, укреплению уверенности в собственных силах. Благопожелание ребенку следует воспринимать не только как положительный психологический заряд, содействующий удачливости и приобретению оптимизма. Способствуя установлению особого контакта между произносящим и тем, кому оно адресовано, благопожелание как бы программирует судьбу, поведение ребенка в будущем¹⁴.

Кроме этого, в народе считалось, что благопожелания обладают огромной магической силой, оберегают от злых духов, даже от посланцев

Эрлиг номуун хана (владыки подземного мира). В записанном нами мифе рассказывается: «Как-то *Эрлик* послал своих слуг за душой молодой девушки. А ей в это время исполнилось всего 16 лет, и ее выдавали замуж. По обычаю девушка с подругами объезжала всех родственников и знакомых, чтобы попрощаться с девичеством. Посланцы прибыли как раз в этот момент и удивились, о каких таких *урезлах* четверо стариков (*дурбэн убгэдэй урезл*) говорят, решили разузнать об этом и шли за девушкой и ее подругами. Они же невидимы, вот они и шли за ними. Девушка объехала всех, все ее одаривали подарками и произносили *урезлы*. И посланцы никак не смогли забрать ее к себе, поэтому вместо нее взяли с собой пожилого человека, привели его к *Эрлику*. А тот говорит: «Я за кем вас отправлял, вы кого мне привели?». Посланцы ответили, что из-за *урезлов* они никак не смогли ее забрать» (ПМА, М. М. Дымбрылова).

Большое значение придавалось имянаречению ребенка, которое являлось первой ступенькой в социализации младенца. Имя ребенку давал лама или шаман, этот выбор зависел от предпочтений родителей. Ламу, который давал имя, называли *найжа*. Для этой цели его приглашали в дом, где был новорожденный. Лама с помощью молитв и *аришана*¹⁵ освящал ребенка и нарекал именем, которое лучше соответствовало его астрологическим характеристикам – текущему году, месяцу, дню недели, часу и расположению звезд в момент рождения ребенка. Имена, получаемые в дацане или от *найжа*, имеют тибетское происхождение, например: *Нима* («солнце»), *Даба* («луна»), *Даша* («благоеяние»), *Гомбо* («защитник») (ПМА).

При частых заболеваниях или смерти детей называли необычными именами: *Буха* («бык»), *Энэбэшэ* («не этот»), *Тэхэ* («козел»), *Тогоон* («котел»), *Шулуун* («камень») (ПМА, Ц. Ц. Жапова). В одном из устных рассказов сообщалось: «Ради сохранения жизни детей одной паре пришлось прибегнуть к столь необычным мерам, что ребенка прозвали щенком и держали как собаку на привязи до годовалого возраста, чтобы злые духи не унесли его» (ПМА, Ц. Д. Ламожапов).

Кормление детей не имело строгого распорядка: «Как только ребенок заплачет, так мать дает грудь». Грудью детей кормили обычно до года. С восьми месяцев вводили прикорм в виде постного говяжьего бульона.

Для увеличения грудного молока женщине рекомендовалось пить зеленый чай с молоком и употреблять хлеб из белой муки.

Некоторые действия взрослых по отношению к новорожденному строго регламентировались. Так, например, запрещалось перешагивать через лежащего ребенка, а также определять его рост и вес. Думали, что такого рода

действия могут приостановить его развитие. Не разрешалось принуждать ребенка к ходьбе, «если он сам не предпринимает таких попыток» (ПМА).

Каждую новую вещь (одежду, колыбель и др.), предназначенную ребенку, сначала окуривали можжевельником. Считалось, что это действие «очищает» и делает для ребенка безопасной эту вещь.

Как правило, сразу же после рождения ребенка в дацане в качестве оберега приобреталась цветная лента-вязочка. Нередко к ленте прилагалось изображение определенного буддийского божества-хранителя, который должен был соответствовать году рождения ребенка. Оберег могли зашить в одежду, повесить на шею или же положить в колыбель.

Другим важным обычаем, связанным с ребенком в этот период, является стрижка волос. Согласно бурятским традициям стрижка волос разрешалась лишь тогда, когда ребенку исполнялся год. Полагали, что к этому времени «ребенок подрос и окреп, будет менее подвержен сглазу» (*хагсархаа болибо*). Необходимо сказать, что у агинских бурят бытовали поверья о том, что утробные (первые) волосы в какой-то степени считались скверной (ПМА, Ц. Ж. Цыденова). Первая стрижка волос (*yhэ хайшалаан*) была строго ритуализирована. Дату этого действия определял по лунному календарю лама. Как правило, этот процесс приходился на период новолуния. В честь этого события собирались близкие родственники, друзья и соседи. Ребенка одевали в лучшую одежду. Первыми волосы подстригал дядя по матери (*нагаса*), а после него родственники по старшинству и остальные присутствующие. Каждый, кто подстригал волосы ребенка, произносил благопожелания и клал подарок (монеты, деньги, одежду и др.) вместе с остриженными волосами на специальный поднос. Общепринятым подарком для «виновника торжества» у сельских жителей традиционно является молодой скот.

Первые остриженные волосы ребенка обычно зашивали в маленький мешочек из ткани и хранили всю жизнь. Данный обряд имел целью приобщение ребенка к его ближайшему окружению – родственникам, соседям и т.д.

Особое отношение у бурят было не только к волосам, но и к молочным зубам ребенка. Выпавшие молочные зубы ребенка просто так не выбрасывали. Их заворачивали в кусочек жира и отдавали собаке со словами: «*Муу шудыем абажа, хайн шудэээ намда угоорэй*». – «Забирая мой плохой зуб, взамен отдай свой хороший» (ПМА, Д. Ж. Балданова). Считалось, что после такой процедуры у ребенка будут хорошие, крепкие зубы.

Как отмечалось выше, буряты очень трепетно относились к детям, вследствие чего более строгое воспитание детей начиналось лишь при достижении ими пяти лет. Воспитание детей как начальная ступень социализации осуществлялось в семье. От старших они усваивали традиционные ценности.

В первую очередь воспитывались почтение и послушание родителям, уважение и беспрекословное подчинение старшим. Немаловажным было привитие любви к своей родной земле, к труду. Детей рано приобщали к домашней работе (приучали доить коров, ухаживать за скотом). Вся жизнь степняков проходила в неустанном труде, и поэтому от трудолюбия детей зависела вся их будущая жизнь.

По всей видимости, большой любовью к детям объясняется факт терпимого отношения в агинском обществе к рождению внебрачных детей – «*дахуул*». Как правило, они воспитывались родителями девушки. Хотя нередко таких детей отдавали бездетным родственникам или знакомым. Это давало девушке возможность в будущем благополучно выйти замуж. Данные нормы нашли отражение в обычном праве бурят. В статье 46 «Устава об управлении инородцев 1822 года» говорится: «Если девушка окажется беременной, то родители при родах должны бережно принять младенца и рожденное дитя усыновить. Независимо от того, была эта девушка замужем или нет, выдать ее замуж как обычно, через сватовство. Если просватанная девушка выйдет за другого, то, вернув ее, отдать за прежде просватанного жениха»¹⁶. Стоит отметить, что с незаконнорожденными детьми так поступают и в наше время.

Согласно традиционным представлениям, наличие детей – одно из необходимых условий для достижения почетного положения в обществе, хотя бесплодие у агинских бурят не имело категорически негативной оценки. Сородичи относились к бездетным супругам или женщинам сострадательно. Как уже указывалось, родственники, у которых было много детей, «делились» ими, т. е. отдавали им детей на воспитание (*хугэдоороо хубаалдаха*) (ПМА, Ц. Ц. Цыренжапова).

Бездетные супруги или «неродящая» женщина совершали паломничества в священные места, выпрашивая *сулдэ* детей, старались совершать благие деяния – молились, оказывали помощь нуждающимся и др. Женщины посещали культовое место «*Эхын умай*» (материнское чрево), которое находится в священной местности «Алханай» и представляет собой небольшую пещеру. Паломницы, придя туда, просовывали в узкое отверстие руку. Считалось добрым предзнаменованием, если в этот момент в пещере упадет какой-нибудь камешек или осыплется песок.

Другим сакральным местом, которое посещают нуждающиеся, является священный источник *Зымка*, находящийся в Могойтуйском районе Агинского округа. В прошлом бездетные супруги также ездили в Бурятию, чтобы поклониться «*Одиннадцати хозяевам Ольхона*». Поклонение

архаичным божествам сочетается с почитанием буддийских божеств и их атрибутов. Так, например, посещали Эгитуйский дацан, где поклонялись изваянию Будды – *Зандан Жуу*, а также выезжали в Улан-Батор к Богдо гэгэну¹⁷ (ПМА, Ц. Х. Балдандугаров).

Для решения проблемы бездетности люди часто обращались к шаманам. По совету шамана бездетные супруги ради рождения детей нередко меняли место своего жительства. Наш информант отмечал: «У моего прадеда долго не было детей. Он обошел много священных мест, испробовал много средств, и, когда обратился к шаману, тот посоветовал ему сменить место жительства. Тогда мой прадед, живущий в Борзе, переехал через Онон в Будулан и после этого у него родился единственный сын, мой дед» (ПМА, М. М. Дымбрылова).

Распространенным явлением было то, что родители, у которых часто умирали дети, отдавали своих выживших младенцев на воспитание в благополучные многодетные семьи. Дети обычно возвращались к родителям к своему совершеннолетию (хотя бывало и раньше). Вот рассказ, иллюстрирующий данный обычай: «Это было до коллективизации. В одной семье постоянно умирали дети. После рождения сына глава семьи пригласил ламу, чтобы тот справил молебен. В то же время втайне от жены он договорился с одной многодетной семьей о том, чтобы они «выкрали» их ребенка и воспитали у себя для того, чтобы тот выжил. Время было летнее, рано утром женщине нужно было подоить коров. В тот момент, когда она, запеленав младенца, вышла из дома, прискакали на конях те многодетные супруги, с которыми договорился ее муж. Они перепеленали ребенка в свои пеленки, он был маленький, 2–3 месяца от роду, мужчина положил его к себе за пазуху *дэгэла*¹⁸, а женщина, чтобы люлька не оставалась пустой, завернув в пеленки, положила туда ступу и пест. И они ускакали на конях.

Мать ребенка зашла в дом, а там как будто ничего и не произошло, лама читал молитвы, а муж сидел возле него. Она спросила: «Почему же молчит наш плакса?». Ответа не последовало. Подошла к люльке, развернула пеленки, а там ступа с пестом. Закинула их на кровать и еще раз переспросила, умер что ли, а те молчат. Тогда она выбежала на улицу проверить навозную кучу возле юрты, там тоже никаких следов не было. Так ни муж, ни лама ничего ей не сказали. Следующей весной, во время Нового года – *Сагаалган* – к ним заехали в гости сыновья той семьи, в которой воспитывался их сын. Когда они зашли в дом, муж велел жене накормить их досыта и дать подарки. «Хорошенько угости, – говорит, – ничего не жалей». А жена очень удивилась, почему он так говорит. Не знаю,

когда ей сообщили о том, что их сын воспитывается в чужой семье. Когда ему исполнилось 8 лет, родители приехали его забирать. Мальчику не хотелось уезжать, его еле-еле убедили, что он их сын, что был договор растить его до 8 лет. Он, некоторое время убегал в ту семью, которая его воспитала, потом перестал. После этого мальчика у них родился еще один сын» (ПМА, Б. Д. Дашидондокова).

Родильный цикл в семейно-родовой обрядности являлся начальной ступенью в социализации ребенка. Родильная обрядность, как и другая, в особенности связанная со сменой статуса и временем перехода из одного состояния в другое, сопровождалась определенными правилами и табу. Родильные обряды как своими рациональными, так и иррациональными методами были не только призваны сохранять и поддерживать жизнь роженицы и ребенка, но и направлены на то, чтобы обеспечить функционирование всего социума.

ПРИМЕЧАНИЯ

Список информантов

Балдандугаров Ц.Х., 1920 г. р., род *улаалзай хубдууд*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

Батомункуева Ц., 1931 г. р., род *гутаар хальбан*, п. Агинское.

Балданова Д. Ж., 1955 г. р., род *бодонгууд*, с. Алханай Дундургинского района.

Дымбрылова М. Ж., 1911 г. р., род *боохой хуасай*, с. Судунтуй Агинского района.

Дашидондокова Б. М., 1926 г. р., род *абхан харгана*, с. Будулан Агинского района.

Ламозжапов Ц. Д., 1953 г. р., род *боохой хуасай*, п. Агинское.

Лхамаева А. С., 1941 г. р., род *абхан харгана*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

Пунцуков Д., 1928 г. р., род *харгана*, п. Агинское.

Рабдано Б. Р., 1923 г. р., род *галзууд*, п. Агинское.

Цыденова Х. Ж., 1930 г. р., род *жээнхэн галзууд*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

Цыденова Ц. Ж., 1933 г. р., род *жээнхэн галзууд*, с. Цокто-Хангил Агинского района.

¹ *Байбурун А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 26.

² *Балдаев С. П.* Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959. С. 13.

³ Обряды в традиционной культуре бурят / Отв. ред. Т. Д. Скрынникова. М., 2002. С. 13.

⁴ Тайлган – коллективный шаманский молебен с жертвоприношением божествам.

⁵ «Мандал Шива» – молебен, совершаемый в честь Будды. Считается, что в этот день следствия благих и неблагих деяний возрастают в 100 раз.

⁶ «Банзагарша» (санскр. панчаракша) – название одной главы из «Ганжура» (собрание философских сочинений с молитвами). Эту сутру заказывают для общего благополучия и здоровья детей.

⁷ Священное дерево, под которым согласно мифам, достиг просветления Будда.

⁸ *Тоонто тайлга* – обряд захоронения постола, проводимый по истечении трехдневного срока после рождения ребенка.

⁹ *Гемуев И. Н.* К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 23.

¹⁰ *Сучук* – прямая кишка барана, начиненная мясом и жиром (сообщение автора статьи. – *Ред.*).

¹¹ *Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

¹² Обряды в традиционной культуре бурят. С. 73.

¹³ *Басаева К. Д.* Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991. С. 79.

¹⁴ *Цаллагова З.* Афористические жанры народного фольклора // Дарьял. 2001. № 4. С 15.

¹⁵ *Аришан* – освященная в дацане вода либо спиртосодержащая жидкость.

¹⁶ *Рязановский В. А.* Обычное право монгольских племен. Чита, 1921. С. 22.

¹⁷ *Богдо гэгэн* – высший буддийский иерарх Монголии.

¹⁸ *Дэгэл* – традиционная бурятская верхняя одежда.

М. В. Блощицына

ПИЩА В СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ СТАРОВОЕРОВ ВЕРХОВЬЯ ЕНИСЕЯ

Пища – необходимый компонент существования человека – является важной составляющей в обычаях и обрядах семейного цикла.

Исследований, посвященных пище русских Сибири, в том числе обрядовой, немного. Тем не менее нельзя не отметить ряд исследователей, затрагивавших в своих работах данную тему или некоторые ее аспекты. Большое значение в изучении обрядовой пищи приобретают труды краеведов и этнографов XIX в. Н. А. Абрамова, Е. А. Авдеевой, С. И. Гуляева, Д. К. Зеленина, Г. В. Колмогорова и др. Среди современных исследователей особо хочется отметить публикации Т. А. Ворониной, В. А. Липинской, М. А. Жигуновой (Плахотнюк), Е. Ф. Фурсовой, О. Н. Шелегиной, М. Н. Шмелевой и др.

В настоящее время традиции приготовления обрядовых блюд многих этнографических групп русского населения по-прежнему исследованы мало. Так, отдельных работ об обрядовой пище староверов, проживающих в Республике Тыва в Верховье Енисея (районе бассейна Малого Енисея Кая-Хема), где расположены скиты, монастыри и мирские поселения старообрядцев часовенного согласия, нет в силу малой изученности этой группы. Полевой материал, послуживший основой данной работы, был собран летом 2004 г. в составе новосибирского этнографического отряда под руководством Г. В. Любимовой.

Одним из основных блюд обрядовой пищи у славян, несомненно, является каша. «Обрядовое употребление каши – факт завершения или начала какого-то действия, работы», – отмечала Л. С. Лаврентьева¹. Действительно, каша с ореховым соком является в данном районе распространенным поминальным блюдом. Примечательно, что случаи употребления каши в качестве обрядового блюда на крестинах в данной местности нами не зафиксированы. Ее обычно заменяет рыбный пирог (наиболее распространенное обрядовое блюдо у староверов Верховья). Кроме того, на крестинном обеде гостей угощают разнообразной выпечкой, ухой, компотом, варят брагу.

Наставники говорят, что на поминальном столе обязательно должно стоять только три блюда. Чаще всего это кутья, лапша, кисель или компот. Обычно готовят много разных блюд: пироги с картофелем, рыбой, грибами, капустой, морковью, вареньем и ягодами, маком, шаньги и шанежки, окрошку, шти, кислую капусту с квасом, горошницу.

Если день скоромный, то лапшу готовят с курицей или мясными тефтелями, хотя мясо отдельно почти не готовят. В наличии блюдо из курицы на поминальном столе также есть определенный символический смысл. Курица в народных представлениях связана с материнским началом, зарождением и переходом к новой жизни. Иногда на стол ставят мед, но чаще это бывает на панихидах, которые служат в доме по покойному. Характерно отсутствие блинов и каких-либо спиртных напитков на поминальном столе, но в последнее время на столе все чаще появляется брага. «Напьются на поминках – так запоют и запляшут» (Полевые исследования автора, 2004, А. П. Белова, далее – ПМА).

Кутья (коливо) традиционно подается на поминальных трапезах. «Кутью из риса, разведенного с медом, обычно подают на стол первой и при этом три раза читают заупокойную молитву» (ПМА, 2004, А.А. Юркова). Все составляющие этого блюда (пшеница или рис, приправленные медом или сахаром, смешанные с изюмом или черносливом) имеют определенное символическое значение. Зерна означают веру живых в воскрешение умершего для лучшей жизни, «подобно тому как зерно, брошенное в землю, хотя и подвергается тлению, но зато возрастает в лучшем виде»².

Своеобразна и свадебная обрядовая еда. На девичнике или «бранье» невесты гостей угощают разнообразной выпечкой (пирогам с различными начинками). В каждом поселке есть мастерицы, которых специально зовут готовить и украшать столы на свадьбы и поминки. Для свадебной традиции староверов Тывы характерно отсутствие свадебного

каравая как главного обрядового блюда, но его функции иногда может выполнять мясо (жаркое). «Жаркое, тушеное мясо выносят и раздают гостям на свадьбе, причем лучшими кусками стараются одарить молодых» (ПМА, 2004, А. А. Юркова). Брачный стол обычно устраивают у жениха. Свадьбу, как правило, гуляют три дня. Перед тем как всем сесть за стол, гости выпивают по три чарки браги, а жених и невеста пробуют по глоточку. Накрывают несколько столов. За первый стол садятся молодожены, их родители, близкие родственники, свахи со стороны жениха и невесты. Обязательно готовят рыбные пироги, шаньги с ягодами, творогом, а также окрошку, морсы, компоты, соки, брагу, солят арбузы. На второй день с утра гостей угощают пельменями и блинами, которые необходимо купить иногда вместе с посудой (вилками, ложками, тарелками, стаканами). На третий день – «похмелье» – молодая продает гостям блины и сладкий пирог, который является последним обрядовым блюдом и поэтому продается дороже всего. «Невеста обходит с пирогом всех присутствующих. Родня невесты и жениха кладет сверху на пирог деньги – «покрывает» его» (ПМА, 2004, А. А. Житникова).

Блины, которые, как было сказано выше, обязательно подаются на стол на второй и третий день после свадьбы, также являются одним из основных видов обрядовой пищи на свадебном столе староверов Верховья. По этому поводу Л. С. Лаврентьева пишет: «Тесная связь блинов с похоронными и поминальными обрядами, представлениями о смерти, о царстве мертвых, вероятно, и объясняет обрядовое использование блинов на свадьбе в те моменты, когда девушка-невеста прощалась со своими подругами, выходя из их возрастной группы»³.

Следует отметить, что сохранению традиционной обрядовой пищи способствует локальность проживания староверов Верховья Енисея и, как следствие, незначительное влияние инокультурной среды.

В заключение можно сказать, что нами рассмотрена только небольшая часть обрядовой пищи староверов Тывы как элемента ритуала и освещены лишь некоторые, наиболее ее важные виды – темы, безусловно, заслуживающие более детального изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

Список информантов

Белова А. П., 1937 г. р., п. Эржей, Кая-Хемский район, Республика Тыва.
Житникова А. А., 1920 г. р., п. Эржей, Кая-Хемский район, Республика Тыва.
Юркова А. А., 1943 г. р., п. Сизим, Кая-Хемский район, Республика Тыва.

¹ *Лаверентьева Л. С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблема реконструкции фактов традиционной культуры, Л., 1991. С. 45–46.

² Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 258.

³ *Лаверентьева Л. С.* Указ. соч. С. 44.

А. Ю. Майничева

ОБРЯДЫ ОБЖИВАНИЯ ЖИЛИЩА И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУХАХ ДОМА И УСАДЬБЫ РУССКИХ КРЕСТЬЯН ПРИОБЬЯ¹

Дом осмысляется в народной культуре как средоточие основных жизненных ценностей, таких как счастье, достаток, единство семьи и рода, включая не только ныне живущих родственников, но и умерших предков. Целая система семейных традиций, бытовых приемов и запретов была направлена на то, чтобы удержать счастье и не дать ему покинуть жилище. В частности, не давали в долг то, в чем оно, по мнению русских крестьян, было сосредоточено: огонь, хлебную квашню.

Важнейшая функция дома – защитная. В быличках и сказках человек укрывается в доме от преследующих его врагов, которые не в силах переступить порог, этой символической границы с внешним миром. В повседневной жизни не разрешалось садиться или вставать на порог, здороваться через него. В чалдонских семьях (чалдоны – сибирские старожилы, в основном выходцы из районов Европейского Севера и Приуралья. – *Ред.*) было принято прибывать на полу перед сеньями рядом с порогом подкову, чтобы всякий, кто придет, волей-неволей наступал на нее и «заносил счастье» в дом. Подкова считалась оберегом от несчастий, поэтому ее прибывали над входной дверью или в верею ворот.

Дом, сооруженный руками хозяина или его родителей, воплощает идею единства и ценности семьи, имеющей свое прошлое, настоящее и будущее. Само возведение жилища сопровождалось различными символическими действиями и во многом носило регламентированный характер. Образ духа дома – домового – тесно связан с культом предков и важен для понимания дома как явления культуры народа. По мнению русских старожилів Верхнего Приобья, домовый (которого называют по-разному – «*сусед*», «*с/о/уседушка*», «*дед*», «*хозяин*») являлся полновластным хозяином дома и двора, во многом от него за-

висели здоровье и благополучие домочадцев и скота. Кержаки д. Козловка Болотнинского района Новосибирской области, придерживающиеся ортодоксальных христианских воззрений, считают, что домовый – это черт, искушающий человека и вредящий ему. Большинство информантов уверяют, что домовый в усадьбе живет один, однако сообщают и то, что в доме обитают два домовых, один хозяина, а другой хозяйки – дедушка и бабушка.

По рассказам, домовый перед каким-нибудь важным событием подавал знак – ночью шумел в голбце, ходил по избе, скрипел, а то и тоненько плакал. Если ночью слышали какой-нибудь необычный звук, то спрашивали: «*К худу ли, к добру?*» Если ответ был: «*К худу*», то ожидали беды. Так же делали, когда чувствовали наваливающуюся ночью тяжесть, считали, что это давит домовый. Ответом должно было служить дуновение ветра – холодное к худу, теплое – к добру. Иногда в шуме ветра слышался даже определенный ответ.

Общепризнанным было то, что местопребывание домового можно было определить только по косвенным данным. Если он являлся кому-то из домочадцев, то только по собственному желанию. Обитал домовый где-то в подполье, рядом с печью, или же на чердаке, т. е. на периферии жилого пространства. По мнению В. И. Дынина², различия, связанные с местом обитания домового обусловлены особенностями северо- и южнорусских жилищ. Северную избу строили на подклете, который и считался местом пребывания домового. Южнорусская изба ставилась на земле и не имела подполья, поэтому пристанищем домового служил чердак. Следует отметить, что если такая прямая зависимость и существовала, то лишь при формировании представлений о домовом. Материалы полевых исследований говорят о том, что конструктивное изменение жилища, применение южнорусскими в условиях Сибири жилища с подклетом не повлияло на трансформацию мнений о месте пребывания духа дома.

Для точного определения, где находится домовый, использовали простейший отвес – грузик на нитке, который медленно проносили над всеми углами комнаты. Там, где был домовый, грузик должен был отклониться. Примечали, в каком углу кошка никогда не спит. Это также указывало на местопребывание домового. По сообщениям крестьян, совершенно не нужно стремиться увидеть домового, это невозможно, а, кроме того, если это и удастся, то принесет несчастье, так как домовый показывается к беде, войне или тяжелой болезни, даже смерти кого-либо из членов семьи, чаще всего старшего по возрасту или главы семьи. Если домовый появлялся, нужно было прогнать его крепким словом, тогда он бесследно пропадал и не мог принести несчастье.

Внешний вид домового описывали по-разному. То это маленький мужичок, одетый в рванье, обутый в лапти, то лохматое существо или привидение, видом своим напоминающее хозяина дома, то оборотень-ласка, маленький шустрый хищник. *«Это черненький прогошистый зверек – хозяин дома, обижать и трогать его нельзя»* – из полевых записей, сделанных в д. Ача Болотнинского района Новосибирской области.

Если кто-либо хотел увидеть домового, то должен был применить особый способ. Для этого хозяину дома или кому-нибудь из старших в семье следовало под Пасху пойти в церковь, взять там зажженную свечу и донести домой, чтобы она не погасла. Со свечой нужно было подняться на чердак, там-то в этот момент и можно было увидеть домового и приметить его масть, чтобы заводить весь скот того же окраса, так как животные, окрашенные иначе, будут болеть.

Повсеместно считалось, что домовый любит животных той же масти, что и он сам, поэтому у хозяина волей-неволей подбирались все животные одной масти – и лошади, и коровы, и собаки, и кошки. Животных другой окраски домовый не любил, гонял их ночью, мучил. Лошади не отдыхали, стояли мокрые, «все в мыле». Полюбившихся же коня или корову домовый ласкал, обихаживал, чистил, конскую гриву заплетал в косы. Чтобы расположить домового к недавно купленной лошади или корове, перед тем как завести животное на двор, произносили: *«Вот тебе лошадушка (коровушка), люби ее»*. Особым покровительством домового из обитателей дома пользовались старые бабушки. Ночью он им заплетал кошечки, такие мелкие да частые, что расплести было невозможно.

При переселении в новый дом необходимо было позвать с собой домового. Верили, что если его не взять с собой, он рассердится, все в семье разладится, домовый будет бродить вокруг покинутого дома, всех беспокоить. Уже прожив какое-то время в Сибири, некоторые новоселы вынуждены были вызывать домового, оставленного на родине. По мнению рассказчиков, такое дальнейшее расстояние не является помехой. Если почему-либо семья не могла сразу взять с собой своего домового, и у нее не налаживалось хозяйство, это было одной из необходимых мер по улучшению положения. Сложности возникали в том случае, если на новом месте уже заводился другой домовый, и тогда между ним и домовым, которого позвали, случалась драка, в результате которой один из них побеждал (причем, как правило, это был старый домовый), а более слабый уходил. Хозяйство постепенно налаживалось, ведь, по мнению рассказчиков, причиной неудач была именно слабость нового домового. В таких рассказах ясно прослеживается идея крепости и стабильности рода в зависимости от его древ-

ности и оседлости. Снять негативные явления переезда на новое место проживания и был призван дух, воплощавший идею помощи, руководства и контроля со стороны предков.

Довольно часты были рассказы о том, что, переселяясь, хозяйка в первую очередь переносила клюку (кочергу) и помело, клала их на печь, тем самым приманивая домового на новое место, при этом приговаривая: «Соседушка-братушка, пойдем к нам на ново место». По мнению сибиряков из д. Мамоново Маслянинского района, как раз помело и является гнездом домового. Для него нужно наломать со-сновых веток и поставить готовое помело в голбец (подполье) – дать место домовому: *«Вот твоя постель»*. В д. Серебренниково домового *«сажали»* на веник в старом доме, придя в новый, ставили веник в пригон (помещение для скота). Таким образом, домовый выступал как покровитель дома или дома и скота, всего хозяйства, в его образе проявлялись черты дворового.

Существовало огромное множество вариантов приговоров, зовущих домового: *«Хозяин мой, пойдем со мной, я дорогой, а ты стороной»*, *«Соседушка-батюшка, ты у нас хозяин, так иди, люби скотинушку»*, *«Дедушка-вуканушка, пойдем со мной»*, *«Соседушка, иди с нами, не пойдем, если ты не пойдешь»*, *«Домовой-домовой, не оставайся, пойдем со мной»* и т.п. Зовут и так: *«Дедушка, бабушка, пошли с нами жить»*, *«Соседушка-матушка, иди на ново место, пойдем домой»*. Потомки выходцев из Калужской губернии сообщили, что при уходе из старого дома нужно сказать: *«Добрый хозяин с хозяйской, пойдемте на новое местожительство»*, а придя в новый дом, так: *«Добрый хозяин с хозяйской, принимайте нас на жительство»*.

Для домового делали специальный маленький хлебец из остатков теста, поставленного на большой каравай, который пекли на новоселье. Такой хлебец клали в подпол дома и под крышу в стойле для животных. Иногда под матку в стойле для домового клали пучок соломы. Вообще, домового время от времени, по мнению рассказчиков, нужно подкармливать, выставляя ему немного хлеба, печенья, которые он хотя и не ест, но немного пробует. Через некоторое время это угощение нужно убрать, выбросить, но так, чтобы домашние животные его не съели, и поставить домовому новое.

У домового был весьма капризный нрав. Если кто-то из домочадцев ему не полюбится, то он будет ему мешать спать, ночью душить, навевать плохие сны, щипать до синяков. Особенно часто это случилось, если из дома уезжала одна семья и въезжала другая или же в доме оставалась на постой чужая семья. Иногда доходило до того,

что, не выдержав, люди вынуждены были покинуть такой дом. Говорили, что двум хозяевам нельзя в одном доме жить, так как домовые будут соперничать, драться, тесно им: *«Два медведя в одной берлоге не живут»*. Это замечание указывает на рудиментарные представления о духе дома как предке хозяина. О том же говорит и утверждение, что домовый бывает и злой, и добрый в зависимости от характера хозяина. Беспокойство в доме иногда объясняли тем, что изба стоит не на месте, на их (домовых) тропинке.

На домового за синяки не обижались, так как считали, что это он, будучи добрым по натуре и не имея другой возможности, таким образом подает знак, предостерегает от несчастий. Чтобы задобрить домового, хозяйка должна была испечь специальный хлебец для него и с приговором: *«Дедушка-соседушка, люби хозяина с хозяйшккой да скотинушку»* (вариант – *«Батюшка-соседушка, братанушка, полюби нас да скотинушку, красную и синюю, чернопес и краснопес, и белую»*) клали его в подпол, предварительно разделив на четыре части, к северной, восточной, южной и западной стене, или под балку в подполье, иногда пытались вызвать расположение домового кусочком хлеба, оставляя его в углу стайки, говоря при этом: *«Дедушка-матанушка, паси мою коровушку»*. Некоторые рассказчики питали весьма добрые чувства к домовому и сообщали, что часто их мать перед уходом из дома говорила: *«Дедушка-соседушка, гляди моих ребят»*, хотя преобладают рассказы о том, что домового боялись.

Обращает на себя внимание структурное единство представлений о духе дома восточнославянских этнокультурных групп, особенно старожильческих, с верой сибирских татар в домового (*ий иясе, ийл хужа*). Общность выражалась в его образе, характере взаимодействия с людьми, роли в системе мировоззрения. Так, *ий иясе* был духом-покровителем дома, но его влияние распространялось на всю усадьбу; он являлся в образе людей и животных; чтобы умиловить его, под матки подкладывали монеты; он выбирал любимцев среди членов семьи и хозяйских животных, им он плел косички; при переезде в новый дом звали и домового. Интересно также существование представлений татар об особых духах бань, которым у русских сибиряков-старожилов соответствуют ведьмы-волхидки³.

Как правило, знание тонкостей обращения с домовым характерно для женщин, хотя не исключаются как знатоки и мужчины. Представления о домовом варьировали от восприятия его как покровителя дома и семьи, непременно жителя каждого дома, вмешивающегося в жизнь людей и активно выражающего свое отношение к про-

исходящему, до мнения о сохранении домовым постоянного дружелюбного нейтралитета по отношению к живущим в доме.

К помощи «соседок» прибегали лишь в исключительных случаях, когда все другие способы не принесли результатов. Вместе с тем было распространено и шутливое, ироничное отношение к существованию домовых. Случалось, как рассказывают старожилы, что деревенские парни подшучивали над доверчивыми ребятами: *«Кто-нибудь нарядится в рвань и с криком неожиданно выскочит, дети испугаются: «Домовой, домовой!»*.

Хотя происшедший перелом в идеологии в связи с установлением советской власти не мог не увеличить число людей, отрицавших возможность существования духов дома, можно сказать, что такие люди в крестьянской среде были всегда. В целом отношение к духам дома от спокойно-уважительного изменилось на недоверчиво-скептическое, объяснявшее все явления, исходя из рационалистических причин, однако часть населения продолжала исполнять обряды *«по привычке»*, *«потому что так наши деды и отцы делали»*, *«на всякий случай»*.

Несмотря на веру в то, что в доме существует некая иррациональная сила, воплощающаяся в образе духа дома, дом все же принадлежит семье, человеку. Дом противопоставлен окружающему миру как пространство закрытое – открытому, безопасное – опасному, внутреннее – внешнему. Усадьба в целом также принадлежит семье, человеку, но она более связана с внешним миром. Различны и многообразны постройки крестьянской усадьбы, но, несмотря на их многообразие, вся она находится под покровительством духа дома и двора. Единственное место в усадьбе, где, по мнению крестьян-старожил, не властвует домовой, это баня, с которой связано множество поверий.

Баня – своеобразный антипод избы. Русские старожилы Приобья считали баню местом нечистым, обиталищем бесов или волхидки (колдуньи). Считалось, что, напарившись в бане, человек становится «банным», которому нельзя ни есть, ни пить, ни идти в церковь. Часть запретов действовала на него до тех пор, пока он не окатится холодной водой и не «положит начал» молитвой. В тот день, когда ходили в баню, никогда церковь не посещали.

У кержаков считалось необходимым, идя в баню, снять крест, так как он, нагреваясь, жжет. Православные же переселенцы, наоборот, без креста в баню опасались идти, говоря: *«Христос всегда с человеком должен быть»*, а чтобы не жгло, крест брали в рот. Нельзя было

мыться в праздники, но обязательно вымыться в среду и субботу, чтобы быть чистым к воскресенью, пятниц избегали (в этот день «моется мордва»). Считалось, что в бане могут вымыться только три смены (ср. правило, бытовавшее на Российском Севере, не мыться в «третий пар» или после него).

Тех, кто пойдет мыться в четвертую смену, «задают беси». По той же причине опасались находиться в бане в полночь. Первыми всегда шли мыться мужчины, так как считалось позорным ходить в баню после женщин. Когда обрабатывали лен в бане – чесали, трепали, мяли, то к 12 часам ночи обязательно уходили, бросив всю работу, однако в Крещение и Рождество ходили в баню гадать именно в полночь. Приносили петуха и курицу, в чашку наливали воды, на пол насыпали пшеницу, клали колечко. Следили за поведением птиц, если петух подходил к воде – муж будет пьяницей, к пшенице – хлебобороб, к колечку – скоро замуж идти, повторяя тем самым гаданья, распространенные в европейской части России. Многочисленны рассказы о том, что в баню нельзя ходить по спору, так как со спорщиком может случиться что-нибудь плохое.

Традиции, связанные с обживанием дома, представляют собой комплекс запретов-разрешений, условий, сведенных в более или менее целостную ритуально-обрядовую систему. Верования в духов дома ведут начало с глубокой древности, но продолжают существовать и в современном мире.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа основана на полевых материалах, собранных автором в ходе работы западносибирского этнографического отряда в 1997–2004 гг. в селах Верхнего Приобья, что было поддержано интеграционными программами РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии», «Русский этнос: сохранение и трансформация культуры».

² Дынин В. И. Русская демонология: опыт выделения локальных вариантов // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 86.

³ Томилов Н. А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья: Этническая история, быт и духовная культура. Томск, 1983. С. 179.

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
И МАГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА**

В. П. Еришов

**ЕЛЬ (ХВОЙНЫЕ) В ОБРАЗНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ
«ИНОГО МИРА»
(НА МАТЕРИАЛАХ КАРЕЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОР)**

Ель (терминологическая замена: сосна, кедр, пихта, можжевельник), о чем шла речь в предыдущих моих статьях, символизировала бессмертие, вечную жизнь, предков, была вместилищем жизненной силы¹. Сакрализация этого дерева – ели, его связь с миром мертвых и предков определили ее место и роль в похоронной, поминальной, свадебной обрядности, в магии плодородия, в образных представлениях народов о «том свете»². Идею о связи ели с предками несколько лет назад мне подсказал Ю.Ю. Сурхаско.

Из мифологии тувинцев известно, что хвойные (кедр и лиственница) были их тотемными деревьями, т. е. предками. Сахалинские нивхи и айны также верили, что их предками были ели. Прослеживается тесная связь между сибирскими шаманами и сосновыми рощами. Перед захоронением бурятского шамана сжигают на костре, приготовленном из *сосновых* дров, затем кости и пепел замуровывают в толстую *сосну* в сосновой роще и возносят моления божествам и умершему, после этого он считается божеством³. Согласно С. В. Иванову, известному исследователю изобразительного искусства народов Сибири, родовое дерево тунгусо-маньчжурских народов (нанайцев, например) – «джигда» – может означать сосну, хотя он об этом говорит осторожно⁴. В любовной переписке юкагиров (рисунки на бересте – *тос*) люди изображались в виде закрытого зонтика, а точнее, в виде стреловидных деревьев – елочек, остроголовых человечков⁵. Человек-дерево... «В схематической фигуре человека два самостоятельных антропоморфных образа: остроголового человека и человека-дерево», – пишет исследовательница юкагирских пиктограмм Л. И. Жукова⁶. Остроголовый человек-дерево – это первопродок, хозяин нижнего мира (праотец – *энмиэдиэ*, т. е. «молодая лиственница»). Его древовидный, остроголовый символ изображался на подолах мужских юкагирских передников. Сакральное отношение к хвойным (лиственнице) сохранялось у юкагиров до конца XIX в. «В пиктографическом письме эвенков человек (эвенк) обозначается

елкой», – отмечает С. В. Иванов⁷, что предполагает ель как тотемное дерево у этого народа. Можно полагать, что она была таковым и у аборигенного населения нашего края⁸. Исследования карельской и вепсской вышивки показывают, что человек-дерево (антропоморфная ель) широко представлен в этом древнем декоративно-прикладном искусстве. «Порой они (деревья. – В.Е.) больше похожи на просшие *хвойными* элементами антропоморфные фигуры, чем на изображения деревьев. Человеческими признаками наделена верхняя или нижняя часть дерева, – пишет известная исследовательница орнаментов финноязычных народов А. П. Косменко. – Так, в одних вышивках ствол, показанный в виде вертикальной линии или столба, насквозь пронизывает вышитую у основания треугольную фигуру, которая, видимо, олицетворяла корни и комель *хвойного дерева* (выделено нами. – В. Е.). Однако верхняя часть дерева имеет ярко выраженные антропоморфные черты, что подчеркнуто многократным повторением поднятых вверх человеческих рук – веток дерева. Вместо вершины вышита поясная антропоморфная фигура»⁹. А. П. Косменко видит параллели этим антропоморфным изображениям в средневековых рисунках на саамских бубнах, на которых изображались деревья (ели?) в контаминации с человеком (растительным духом) и в археологических материалах 3 тыс. д.н.э.¹⁰

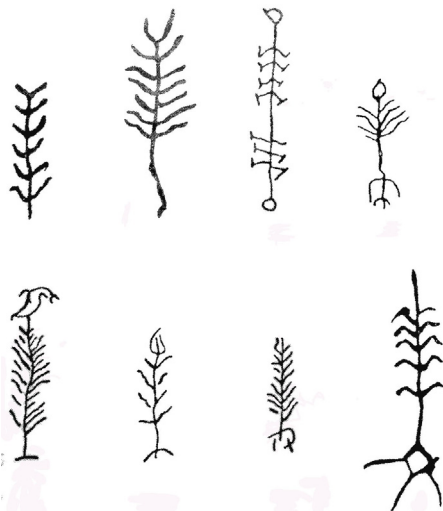
Интересно, что сибирский этнографический материал сравним с некоторыми элементами обрядовой практики карел и вепсов. И. Ю. Винокурова приводит интересное наблюдение: у южных вепсов был обычай рядиться в «ель», т. е. они обвязывались еловыми ветками, что, вероятно, как пишет исследовательница, связано с древним культом ели¹¹ и, возможно, добавим мы, с «еловыми предками», как у юкагиров. Древнее предание о польско-литовских набегах на олонечкие поселения в XVII в. рассказывает: как-то шведы, намереваясь напасть на Олонец, расположились в устье р. Олонки, но приняли еловую рошу в д. Горки Ильинского погоста за большое войско и, испугавшись, повернули обратно¹². Ели в качестве предков встали на защиту своего рода! Николай Клюев – поэт очень чуткий к этнографическому субстрату жизни народа – так и называл олонечких мужиков в поэме «Повесть о скорби» – «рать еловая».

В делах уездных судов Укуниемеи 1679 г. и Яаккима 1675 г. (Приладожская Финляндия) сохранилась интересная информация: в д. Боранова Гора крестьяне (православные карелы) собирались на высоком холме под названием Коровья Гора, варили молочную кашу и куриное яйцо, кто-то забирался на дерево и созывал «бесов» на обед, куриное яйцо опускали в расщелину – так совершалось жертвоприношение; надо думать, что «бе-

сами» были предки карел. И все это «языческое» действие проходило в *еловом* лесу. Затем население этой деревни сменилось на финское и новые жители разравнивали вершину холма и сожгли ели¹³.

Сакральное отношение к ели в значительной мере определяло ее место в обрядах и верованиях у карел и вепсов. Ель у южных вепсов считалась сильным оберегом. И. Ю. Винокурова в фундаментальной работе «Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов» публикует фотографию дома М. И. Шиловой в д. Федорово, рядом с которым высится ель, ее высадил хозяйка в годы Великой Отечественной войны как оберег семьи от бед¹⁴. На этой же странице приводится и другой пример оберегательной роли ели: во время грозы или ночевки в лесу вепсы старались спрятаться под ветвями ели. Правда, объяснение этому информанты связывали с христианизированным признаком: «иголки на концах веток располагаются крестом».

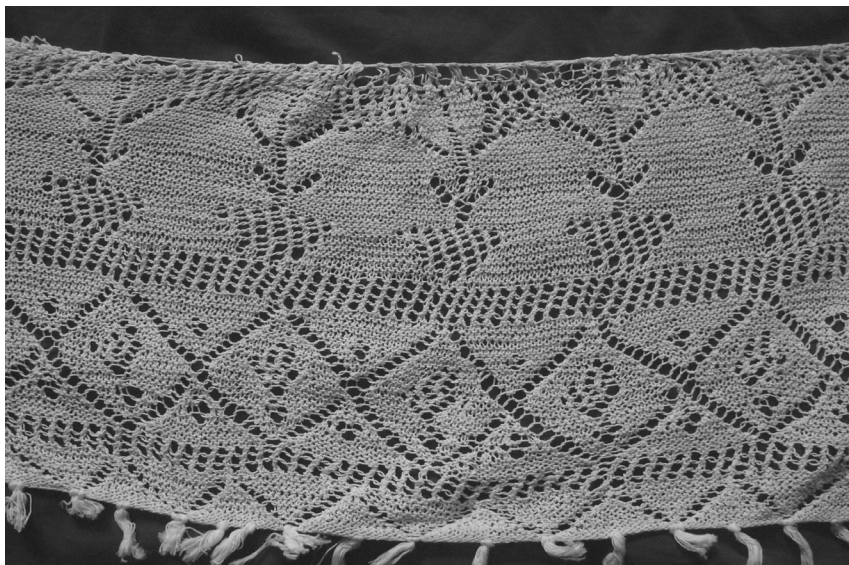
Интересным и важным представляется мне образ маленькой елочки с корнями. Она является элементом прибалтийско-финской обрядности, в том числе и у вепсов¹⁵. У средних вепсов И. Ю. Винокуровой зафиксирован обряд обхода скота пастухом с иконой и вырванной в обряде елочкой. «Использование ели и рябины, вырванных с корнем, в обрядовом обходе пастуха встречается у финнов и карел и, судя по всему, может считаться прибалтийско-финским элементом обрядности», – пишет она¹⁶. Об использовании веток хвойных – ели и сосны – пастухом в обряде обхода стада пишет и Н. А. Криничная¹⁷. Известно, что выкопанной в лесу елочке исповедовался колдун, что было проявлением древней традиции исповеди финно-угорских народов (коми, карелы) дереву¹⁸. В строительной практике финно-угров отмечается использование хвойного дерева при закладке нового дома¹⁹, у коми-пермяков при закладке первого венца дома в красном углу помещали елочку как символ «души предков», а после



Родовые знаки обских угров

(по кн. С. В. Иванова «Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.». М.; Л., 1954. С. 28. Рис. 13).

первых трех венцов приносили из леса вырванную с корнем елочку и ставили ее на землю в переднем углу сруба: чтобы дом был устойчив²⁰. В. А. Семенов считает, что эти ритуальные действия с елочкой были направлены на то, чтобы предки искупили вину людей за погубленные «души» срубленных сосновых деревьев. Такой же обряд зафиксирован и в Сургуте: вырванный с корнями маленький кедр ставился в переднем углу сруба: «На тебе мать-суседушка (домовой дух) теплый дом и мохнатый кедр». И деревце это не выбрасывалось, как объясняет этот обычай В. Семенов, – строительство дома предполагало благорасположение предков, которое символизировало деревце с корнями. Кроме того, строительство дома мыслилось как строительство мира, дом-космос пронизывает все миры и елочка, кедр дублировали проращение дома в космос²¹. Аналогичную символику имеют и еловые ветки, положенные под всеми четырьмя углами сруба дома²².



Вязанный крючками подзор с орнаментом из перевернутых елей

Музей духовной культуры Карелии Карельского государственного
педуниверситета, № 1028

Символ елочки с корнями был известен народам Сибири, что зафиксировал С. В. Иванов. В его работе собраны в таблицы родовые знаки (*тамги*) хантов и манси. «Родовой знак был связан с именем рода и яв-

лялся, как предполагают некоторые исследователи, не чем иным, как изображением родового предка-тотема»²³. Среди родовых знаков – солнца и луны, человека, животных, птиц, рыб и их фрагментов – мы видим и таблицу с изображением деревьев, которые он называет елями, многие из них изображаются с корнями²⁴. Конечно, эти условные изображения деревьев можно было бы отнести и к другим древесным породам, но карандашные рисунки деревьев, сделанные селькупом П. Безруких в 1901 г., и его пояснения к ним дают все же возможность выделить в этой таблице родовых деревьев именно елочки с корнями²⁵. В этом фундаментальном исследовании Иванов констатирует, что ель изображается практически у всех изучаемых им народов. «Рисуются они (деревья. – В. Е.) или отдельно, висящими в воздухе, или растущими на горах, или, наконец, поставленными на линию земли. Своим видом они напоминают ель или лиственницу. Ввиду того что почва под деревьями почти всегда отсутствует, они как бы повисают в воздухе со всеми своими корнями. Последние изображаются очень часто, т. к. дерево без корней – предмет лишенный жизни, мертвый»²⁶. Елочки с корнями изображаются островерхими, ветви – тонкими, волнистыми линиями, идущими почти параллельно друг другу или под углом вниз или вверх. Считаю важным обратить внимание на иконографию ели. Проблема идентификации дендросимволов (в частности ели) в произведениях декоративно-прикладного искусства представляется мне важной и малоисследованной.

В пространственной модели мира карело-финского эпоса мифологический образ ели, бора надо рассматривать не в качестве объекта, а скорее в качестве субъекта, наделенного волей и необыкновенными свойствами. За спиной этого образа встают тени предков, способные интегрироваться в настоящее (обрядовая практика) и будущее, в котором скорбная причеть всем открывает двери в хвойную Туонелу. Ели – надвременные субъекты, они – мифопоэтическая проекция Вселенной, они коррелируют мировой вертикали. Их время сакральное – время календарных праздников, похоронной, свадебной обрядности, что превращает события в акт первотворения, ставит их в центр Мира. Ели-предки подчиняют себе не только время, но и пространство. Они создают особые локусы – кладбища, священные рощи, определенные участки леса с комплексами святынь, особо отмеченных и почитаемых населением, даже одиночные деревья на большое расстояние вокруг себя стягивают сакральное пространство, организуя определенную культовую и иную систему координат, связанную с обрядовой, но, помимо того, с эстетической, мемориальной (карсикко²⁷), игровой деятельностью.

Здесь уместно вспомнить историко-культурный ландшафт Валаамского монастыря, имеющий ярко выраженный религиозно-мифологический и художественный замысел, в котором хвойным – елям, пихтам, лиственницам – отводится особая роль. К входу на территорию Игуменского кладбища ведут две пихтовых аллеи, последняя – 30-метровая – ориентирована на могилу устроителя монастыря игумена Дамаскина. Другой мемориал Дамаскина – келья, в которой он жил до своего настоятельства – отмечен трехрядными посадками мощных лиственниц, создающих настроение покоя и торжественного величия. Эти вечнозеленые деревья – пихты, лиственницы, ели – отмечают наиболее значимые точки архитектурного ансамбля монастыря – церкви, часовни, кладбища. Темные, сумрачные ели, например, вокруг ограды Предтеченского скита создают особое психологическое настроение, соответствующее самому суровому уставу этого скита: они – как напоминание о бренности мира, вечности и смерти...

Прекрасный оживотворенный образ ели у разрушенного монастыря в Челме (Лекшмозеро, Каргополье) рисует писатель Г. П. Гунн: «Самая высокая ель стояла особняком на зеленой лужайке. Это был подлинный памятник природы – подобного могучего дерева я еще не встречал на Севере, ни по высоте, ни по красоте. Если рубить шатер церкви – совершенней формы не найти. Ель высится ровным конусом, обрисованным плавной мягкой линией. Под сень ее ветвей можно войти в рост. Ствол толщиной в два обхвата, серый, чешуйчатый, с янтарными натеками смолы. Комель под нависшими ветвями-крылами с могучим корневищем походит на огромное шестилапое чудище, но чудище доброе, а вернее, равнодушное ко всему, ушедшее в свои годы, века. И только ветер шумит в кроне...»²⁸. Особенно ярко священные места, отмеченные хвойными (можжевелиником), проявляются на Кенозере²⁹.

Ель как родовое дерево или дерево предков финно-угорских народов³⁰ органично вписывается в картину мира мертвых, является как бы его «опознавательным» знаком». В определенной степени «тот свет» представляют кладбища (kalmisto), «деревни мертвецов»³¹. Это священная роща из елей, среди которых – захоронения. Священные рощи – локус совершенно особый по своим характеристикам и законам: полумрак елей «рай медвежий и сумрак еловый» (Н. Клюев), тишина, нарушаемая только пением птиц да плачами-причитаниями «как будто в зыбях хвой рыдают серафимы» (Н. Клюев), домики мертвых – «гробницы» (grobničša), смертная доска (калмалауда), переговорная палка (надмогильная палка)³², ветровые платки, дым кадилъниц и многочисленные табу, нарушать которые никто не решается...³³.

На старых карельских кладбищах ветровые платки (tuulipaikka) привязывали к большим соснам, к ним же прибивали медные образки. «Не является ли это пережитком глубокой древности, когда надмогильными знаками служили живые деревья?» – спрашивает У. С. Конкка³⁴. Подобное же предположение на материалах Заонежья высказывают А. К. Байбурин и К. К. Логинов³⁵. П. П. Медведев в своей работе о погребальных сооружениях приводит схему «Генезис и эволюция некрокультовых сооружений Беломорского Поморья», в которой показано как, по мнению автора, происходит эволюция от захоронений на дереве (сосне) к дереву-знаку и затем к столбику (голубцу), шесту, палке, кресту на могиле³⁶. Автор присоединяется к гипотезе, что традиция ставить столбик или другой памятник на могиле восходит к почитанию «святых деревьев»³⁷. Это предположение подтверждает и обычай ставить в Карелии на старообрядческой могиле можжевельный крест³⁸ или просто можжевельную палку³⁹. На могилах детей и девушек сажали кусты можжевельника или елочку⁴⁰. Обычай был распространен и среди славян, считалось, что в дереве живет душа умершего, и если дерево приживалось, то умерший был праведным⁴¹. Видимо, как следы культа хвойных следует рассматривать широкое использование еловых веток в похоронно-обрядовой практике, в частности опахивание ими могилы. По записям священника А. Петропавловского, старообрядцы карельских уездов Олонецкой губернии поминовение по умершим совершают следующим образом: «Нанесут на кладбище пирогов, которые полагают на верхнюю часть могилы, а сами *хвоиною* (выделено нами. – В. Е.) пашут по могиле, приговаривая: «Упокой, Господи, душу рабы (имярек)»⁴². Об этом же обычае, бытовавшем в карельских деревнях Медвежьегогорского района еще в 70-е гг. XX в., пишет и У. С. Конкка⁴³. Следы почитания ели-тотема мы находим в свадебных обрядах. В некоторых свадебных традициях украшенная елочка олицетворяла «красоту-волю» невесты: подружки выносили наряженную елку на середину избы, и невеста кланялась ей, затем елку помещали в красный угол – самое почетное место в доме – и обращались к ней как к божеству. «Жизнь невесты, находящейся в «пороговом» состоянии, связывается не только с тотемным животным, но и с растением-тотемом»⁴⁴. Елочка как заместитель человека упоминается в современных обрядах проводов парней в армию в ряде областей – Вологодской, Костромской:

*Скоро, скоро я поеду
Через Неюшку реку,
Поставьте елочку зеленую
На том, на берегу!*
(Рекрутская частушка, Костромская обл.)⁴⁵.

В финно-угорской поэтической традиции ель (сосна, можжевельник), прежде всего, выступает индикатором «иноного мира». Николай Клюев, хорошо знавший эпическое наследие Олонецкого края и бытовой уклад его населения, писал:

*Есть две страны: одна – Больница,
Другая – Кладбище, меж них
Печальных сосен вереница,
Угрюмых пихт и верб седых!*
(«Есть две страны: одна – Больница»)⁴⁶.

Рассмотрим причитания. В плаче дочери по умершей матери еловые леса являются метафорой смерти, «иноного мира», так же как «река через дорогу» или «медвежьи следы»:

*«Погляди-ка как на этом чудесном свете,
к приходу дорогого злосчастливого стана,
на этих да на широких улицах
к приходу кручинного стана
еловые леса повыврастали»⁴⁷.*

Даже еловые иглы говорят о смертной печали плакальщицы: «А как подошла ближе на версту, / так даже на листочках выросли еловые иглы»⁴⁸. Дочь причитает по матери: «Моя, на знатный свет меня родившая, создавшая, не сможешь ли *золотые деревца – елочки вырастить*, (я) на них приходила бы поглядеть»⁴⁹. Еловые леса в плачах часто называют бором или рощей. Плач, записанный в д. Шалгвоваара (Сегозерье, Медвежьегорский район): «Не для ухода ли в землю *красивого бора* дорогих спасов приготовился? Или собрался для ухода в землю *рощи?*»⁵⁰. Плач при опускании гроба в могилу: «Не зарывайте доброту моего красивого хорошего в страшную землю – калму в этот красивый денечек. Поищите на это место *можжевеловые кусточки*...».

В карельских причитаниях можжевельник – выразительный символ кладбища, могилы, смерти, печали... Плач матери по единственному сыну: собирая его к славным прародителям, в родовую землю предков, мать просит сына сходить «быстренько в растущий *можжевеловый лес* с острым, наточенным топором» и принести *можжевеловые кусты* красивым прародителям»⁵¹.

И в свадебных причитаниях хвойные (ель, сосна, можжевельник) так же служат индикаторами «чужого мира» мужа, подобного миру мертвых, куда «уходил» умерший. Причем еловые леса «мира мужа» окрашиваются негативными эпитетами: «гулкие», «страшные», «мрачные», и расположены они далеко – за морями, «на краю света», за «зыбучими болотами», что говорит о страхе невесты перед предстоящей судьбой. Мифологема «темный лес» в этих причитаниях наполнена вполне конкретным содержанием: это мир, где умирает «воля-краса» невесты, откуда нет воз-

врата и ей самой. Символично, что во многих случаях головной убор невесты представлен в виде елочки⁵². Прощаясь с домом перед уходом в «чужую сторону» мужа, невеста плачет: «И до каких мест раздается мой милый молодой голосок *в гулких еловых лесах*, пусть до того места лес наклонится. И докуда доносится мой красивый голосок курочки, дотуда пусть повалятся *страшные можжевельные леса* перед неродными чужими выношенными, пусть бы они их вырубали»⁵³.

В плаче невесты, обращенном к родителям с просьбой о приданом, тема маркированного елями и можжевельником «инога мира» звучит снова: «Дай, моя создательница, когда буду уходить к чужим созданным, самые красивые, стоящие в загоне цветочки (т. е. коровы. – В. Е.)... у загона прислушивалась бы, не идут ли из чащи *еловых лесочков* от своей создательницы приведенные цветочки...»⁵⁴. «Дайте я, кручинный стан, за хлебными столами моих двоих красивых еще покрашусь в порушку... ведь пропадут у кручинного стана все молоденькие волюшки, как красное спасово солнышко в позднюю вечернюю порушку закатится за *мрачные можжевельные леса*»⁵⁵. В свадебном плаче брату, отправлявшемуся звать гостей на свадьбу ему советуют, как надо приглашать гостей: класть поклоны без шапки, кланяться, и тогда «всевышние дорогие прародители украсят тебя и благословят *«в глуши можжевельных лесов, исхоженных медведями»*»⁵⁶. Исследовательница русских свадебных плачей В. П. Кузнецова отмечает, что в ночь перед свадьбой невеста жалуется: она плохо спала, словно постель была *колючей*, словно зубья бороны, ее кололи кусты *можжевельника*⁵⁷. Можжевельник как мрачная тень «того мира» напоминает о себе перед свадьбой...

В эпических рунах страна мертвых ассоциируется с глухим лесом. Например, Куллерво, обесчестив, не ведая того, свою сестру, пытается скрыться от позора, и мать ему советует уходить в лес, принять образ дерева:

*Ты иди сосной на горку,
Будь березкой в поле чистом,
Во бору сосной рождайся!*⁵⁸

Ср. в «Калевале»: «Стань на горке ты хоть *елкой*, / *Можжевельником* на поле...» (Руна 28).

Медиативные свойства ели подтверждаются в рунах как дерева пограничного локуса, края света, «инога мира» или острова, где, кроме елей, нет больше никаких деревьев:

*На морской попал он остров,
На котором нет деревьев,
Ель красивая там,
Ель растет и зеленеет,
Ель та с золотой верхушкой...*⁵⁹

В свадебных плачах (как и в похоронных) невеста нередко спрашивает, есть ли строеньица с очагом в «чужом мире жениха». Как правило, эти строеньица сделаны из еловых деревьев или еловой коры: есть ли «в той стороне» строеньице, «хоть из еловой коры сделанные постройки с порогами» или «хоть из жердей сделанные», куда бы могла она приобрести⁶⁰. В другом плаче от имени невесты спрашивают, есть ли у жениха «для первого прихода хоть из хвои строеньице?»⁶¹ В плаче № 17 невеста опять спрашивает патьвашку «есть ли у чужих выпаренных хоть подобные шалашам строеньица из хвои, под покров которых выпаренных я собираюсь»⁶².

Рассмотрим баню невесты. В карельских причитаниях баня невесты часто называется печальной – «эту баенку истопила (ты) очень печальную»⁶³. В плачах специально предупреждается, чтобы не топили баню невесты еловыми дровами: «Не истопили ли, чудесные мои подруженьки, хоть мою последнюю баенку еловыми дровами? Ведь еловые дрова многокручинные»⁶⁴. «Моя женщина, выпарившая несчастное семечко, не топи сосновыми дровицами – сосновые дрова печаль приносят. Не топи, моя женщина, создавшая печальное семечко, не топи еловыми дровицами – еловые дрова кручину приносят...»⁶⁵. Отвергаются соответственно и можжевельные дрова. «Судьба замужней женщины ставилась в прямую зависимость от тех свойств, какими наделялись определенные породы деревьев»⁶⁶. Запрет на еловые дрова существует именно потому, что они многокручинные, т. е. ассоциативно связаны со смертью, уходом умершего в далекие еловые леса или уходом невесты в «чужую» сторону, в дом мужа, которая так же маркируется еловым знаком⁶⁷.

Между тем известны свадебные причитания, в которых фигурирует свадебная баня, для ее приготовления, наоборот, использовали засохшую на корню ель⁶⁸. Засохшая ель – устойчивый мотив в фольклоре, и в частности в свадебных и похоронных причитаниях. Можно вспомнить волю невесты, улетевшую на север или унесенную северным ветром (символ смерти), улетевшую в еловые леса на вершину засохшей ели⁶⁹, или волю невесты, «прививающуюся» к сухому дереву, сказочный мотив, когда жених топил девичью волю в реке и прячет в сухое, скрипучее дерево (дерево без души), или ассоциацию девичей воли с засохшей елью, когда ближайшая подруга выносила украшенную елочку и от имени елки говорила:

*Привилась дивья красота
К сухому этому дереву,
Не бывать ему зелено,
А тебе (имя)
В красных девушках не бывать.*

Объяснение этого противоречия лежит в области имитативной магии: «сухое дерево соответствует идее смерти «воли-красы»⁷⁰; натопленная

девичья баня засохшими на корню еловыми дровами символизировала судьбу замужней женщины, ее засохшую, «умершую» «волю», потому и не хотели топить еловыми дровами. По сообщению А. П. Конкка, в северной Финляндии для невестки, пришедшей в дом мужа, обрубалось «именное дерево» – карсикко (хуррикас), за ним следили, ухаживали: хорошее состояние дерева означало счастье и удачу молодой, а засыхание – болезнь и короткий век⁷¹.

В системе образов смерти мотив засохшего дерева часто встречается и в похоронных плачах. В плаче по матери ее приглашают в виде золотой кукушечки прилететь на «*сухие еловые веточки куковать*»⁷². Засохшее дерево – это дерево, потерявшее душу. Устойчивая соотнесенность человека с деревом проявляется в метафорах, связанных с описанием смерти в причитаниях, приметах, загадках, быличках: засыхание дерева, его срубание, выворачивание с корнем и т.д.⁷³

Обращают на себя внимание плачи, в которых просят умершего прилететь птичкой на вершину ели или просто «на вершины маленьких деревьев»: «Прилетай теплым летом кукушкой *на вершину ели* куковать, я узнаю, что это ты, дорогая выносившая меня, *на вершине ели* кукуешь», – причитывает дочь по матери⁷⁴. Душа умершего в виде птички может прилетать во двор родного дома, ее можно было видеть на курицах – потоках крыши, на углу дома, на наличниках окон. В данном случае она кукует на вершине ели. Вершина ели – символ верха, неба, божественного мира. Вершина ели как образ встречается и в заговорах:

*...Наведи охотник на тот остров,
На тот пригорок приведи,
Где ели с цветущими вершинами...*⁷⁵

В северокарельских плачах упоминаются не только вершина ели, но и ее «корни»: в плаче перед уходом в баню невеста просит отца налить воды в рукомойник: «Не можешь ли, мой знатный хороший, налить прозрачной водицы, протекающей *из-под корней елочек*, чтобы (мне) свое молоденькое личико омыть»⁷⁶. Корни елочки, из-под которых «влага весело струится», мы находим и в 21-й «свадебной», руне «Калевалы»:

*Влага весело струится
И бежит как протокваша
У златых корней сосновых,
У корней тенистой ели!*⁷⁷

В причитаниях называются источники, откуда приносили воду для невесты: моря, реки, «из-под печного угла», «из-под дому подугольного», т. е. вода для невесты наделялась магическими свойствами... Вершина и корни ели (сосны) указывают на ель как на Мировое древо, вершина которого упирается в небо, а корни уходят в подземный мир⁷⁸. Оно прорастает

через все три мира и символизирует Космос в неразрывной протяженности прошлого, настоящего и будущего.

Образ «ели с верхушкой» – Мирового дерева – хорошо известен эпосу:

*Ель растет и зеленеет,
Ель та с золотой верхушкой,
Золоченая кукушка –
На златой верхушке ели.*

.....
*Где на острове заморском
Золотая есть куница –
На златой верхушке ели*⁷⁹.

Особенно ярко ель как Космическое дерево показано в 10-й руне «Калевалы». Силой заклинания Вьянемейнен творит златую ель:

*Верх и ветви золотые,
Поднялись **вершиной** в небо,
Головой уперлась в тучи,
Высоко взметнула ветви,
Протянула их до неба...
(перевод Л. Бельского).
Вариант: Елку с золотой верхушкой
Он творил чудесной песней...⁸⁰*

Заклинаниями Вьянемейнен помещает на верхушку ели и «светлый месяц и Медведицу на ветки». Этим подчеркивается космический характер дерева, а также его пограничное положение: «Он подъехал к переправе, / Калевалы на границу, / На рубеж поляны Осмо» (Руна 10).

Эпос постоянно связывает ель с «началом вещей», с творением мира, огня, железа... В рунах о рождении огня на периферии его творения встает высокая ель, настолько большая, что до ее верхушки достает лишь вспенившийся поток реки смерти. Она выступает как божественный знак творения:

*И тогда река Туонела
Вспенилась к верхушке ели,
Поднялась там до обрывов...⁸¹*

Поэтическая образность фольклора помогает увидеть всю многозначность ели как символа страны предков: она сопровождает смерть и жизнь, свадьбу и творение мира.

В одном из древних преданий вепсов говорится, что изображение бога Юмалы находится в еловой роще и прикреплено к самой большой «лесине»⁸². Этот сюжет, правда, христианизированный, нашел отражение в рунах «Калевалы»: в 50-й руне рассказывается, что Марьятта-дева рождает Христа в сосновом бору («Калевала», перевод Л. Бельского, руна 50). В карело-финском эпосе ель и сосна – деревья, которые своим рождением обязаны Богу:

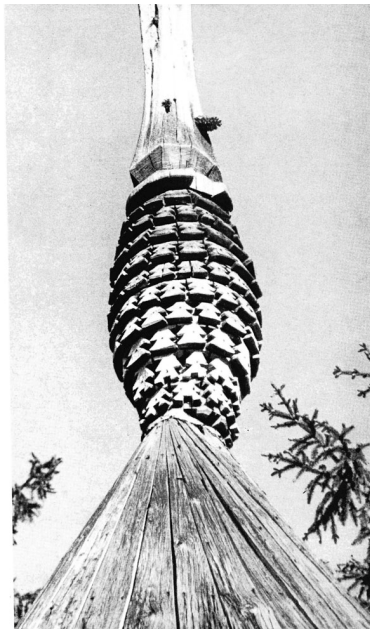
*Из земли не поднималась
– Елка, созданная Богом.
И сосна там с Божьим сыном...*⁸³

В то же время в фольклоре и эпосе просматривается хтоническая сторона хвойных. На это обратила внимание Н. А. Криничная: «Леший довольно часто уподобляется хвойным деревьям», – пишет она⁸⁴. Еловая разросшаяся ветка – «матка» или «пушистая елочка» и сосновый веник, подвешенные во дворе, осмыслились в качестве эманации домового; дух леса может обращаться в лесу в сосну или ель, он может выглядеть как еловый пень, ель, сосна могут быть жилищем лешего; ельник – место обитания лешего, при заключении договора с лешим рубят тупым топором толстую сосну и т. д.⁸⁵ Так же и в рунах «Калевалы» еловые чащи нередко обозначают место пребывания злого духа Хийси или безобидного духа леса: «Дед лесов сдобородый, / Мох – твой плащ, а хвоя – шапка!».



Часть резной «ветреницы» на крыше амбара в д. Варришпелда на Водлозере в Пудожском районе Республики Карелия.

Фото В. Ершова, 2007 г.



Главка Варваринской часовни в д. Коккойла Пряжинского района Республики Карелия

(По кн. В. П. Орфинского «В мире сказочной реальности». Петрозаводск, 1972)

Впрочем, мир мертвых (предков) и мир духов «Калевалы» не очень отличаются друг от друга, между ними еще нет глубокой пропасти. В заклипаниях Випунена поляны смерти, например, «рисуются одними красками», что говорит о нерасчлененности, пространственной близости этих миров: страна предков и мир духов сосуществуют и функционируют в сознании человека как нечто единое, взаимозаменяемое:

*Появилось наважденье
.....
На равнинах бога смерти,
И с вершин рудой богатых,
С многошумной серой ели
И с сосны, шумящей сильно,
Из дулистых старых сосен,
Из гнилого леса елей (Руна 17).*

Проблема ели из плоскости этнографической переходит в актуальную культурологическую ситуацию. Елочка стала этническим символом карел и вепсов. Ее мы видим на вышивках, в резных орнаментах бытовых предметов – пряничных досках, на бердах, карельских и вепских наличниках и причелинах, в карельской архитектуре. В. П. Орфинский и К. Хейккинен, рассматривая проблему этнических символов в условиях обострения национального самосознания карел, показывают на конкретных примерах, как происходит актуализация семантических средств в архитектуре. Авторы рассматривают Варваринскую часовню в д. Коккойла как замечательный пример национального своеобразия, особенно выделяя в ней главки, «общая форма которых напоминает еловые шишки, а каждая лемешина – стилизованное изображение елочки. Главки-шишки словно воссоздают обобщенный образ священной рощи, метафорически утверждая, что лишь природа достойна поклонения»⁸⁶. Причем это не единичная часовня, подобные с главками в виде еловых шишек были в деревнях Мансельга и Терусельга. Абстрактная стрелка между волютами в карельских и вепских наличниках превращается в елочку на постаменте из традиционного «косога креста». Архетипичность этого колючего символа проявляется в общей тенденции к обострению силуэта («колючесть») в деревянной декоративной резьбе на всей территории обитания карел и вепсов в Ленинградской, Новгородской и Калининской областях, констатируют авторы⁸⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Ершов В.* Ель – древо мертвых // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. (Матер. IV Междунар. научн. конф «Рябининские чтения-

2003»). Петрозаводск, 2003; *Ершов В.* Вечнозеленые – вечноживущие (Ель – дерево предков) // Кенозерские чтения. Матер. первой всерос. науч. конф. «Кенозерские чтения». Архангельск, 2004.

² Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. Ель. С. 183–186.

³ *Михайловский В. М.* Шаманство. М., 1892. С. 94.

⁴ *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX–нач. XX в. // Труды института этнографии. Новая серия. Т. XX. М.; Л., 1954. С. 235.

⁵ *Шаргородский С. М.* Об юкагирских письменах // Землеведение. М., 1895. № 2–3. С. 135; *Шанталинская Т. С.* Вещь – символ – ритуал // Живая старина. № 3. 2003. С. 11.

⁶ *Жукова Л. И.* Образ человека в пиктографическом письме юкагиров // Язык – миф – культура народов Сибири. Якутск, 1988. Вып. 1. С. 131.

⁷ *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири... С. 518.

⁸ Не делая далеко идущих выводов ввиду недостаточности материала, хочу все же обратить внимание на орнаментальные композиции рясен (подвески на головных уборах славянских женщин XVII–XIII вв.), в которых выделяется мотив женских фигур, по силуэту напоминающих ели. Исследователи называют их Рожаницами (Б. А. Рыбаков), женщинами-вазонами (Г. С. Маслова), но никто не обратил внимание на их идентичность с елями (*Жилина Н. В.* Древнерусские рясна // Истоки русской культуры (Археология и лингвистика). М., 1997. С. 201).

⁹ *Косменко А. П.* Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск, 2002. С. 160. Рис. 98: 2, 3.

¹⁰ Там же. С. 96. Рис. 99.

¹¹ *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. СПб., 1994. С. 48.

¹² Древний Олонец. Петрозаводск, 1994. С. 27.

¹³ *Катаяла К.* Дымом в Царствие Небесное: самосожжения старообрядцев в Шведской Карелии в конце XVII в. // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 36–37.

¹⁴ *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов... С. 48. В то же время у славян известен запрет высаживать ель около дома, что объясняется ее «женской» символикой: она якобы «выживает из дома мужчин» («мужики не будут жить, одни вдовицы будут» – Каргополье) или не будут рождаться в этом доме мальчики; девушки останутся «вековухами» и т.д. Есть и другое объяснение – ель относят к неплодовым деревьям, «поэтому ничего не будет родить ни в хлеву, ни дома», бездетными будут молодожены и т.д. (Славянские древности... Т. 2. С. 184)

¹⁵ *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов... С. 75.

¹⁶ *Винокурова И. Ю.* Ритуал первого выгона скота на пастбище у вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 23.

¹⁷ *Криничная Н. А.* Русская народная мифопоэтическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 1. СПб., 2001. С. 384.

¹⁸ *Ильина И. В.* Коми-карельские параллели в религиозно-магических представлениях о ели // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР. Петрозаводск, 1989. С. 53; *Смилянская Е. Б.* Микрокосмос верхнекамского старообрядца на исходе XX в. // Старообрядчество Русского Севера. Каргополь, 2001. С. 55; *Семенов В. А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Сыктывкар, 1991. С. 16.

¹⁹ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 60.

²⁰ *Семенов В. А.* Традиционная духовная культура коми-зырян... 1991. С. 8, 51.

²¹ Там же. С. 51.

²² *Криничная Н. А.* Русская народная мифопоэтическая проза... Т. 1. С. 164.

²³ *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири... С. 28.

²⁴ Там же. С. 32. Рис. 13.

²⁵ Там же. С. 62–63. Рис. 44–45.

²⁶ Там же. С. 723.

²⁷ См.: *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986.

²⁸ *Гунн Г. П.* О ели и Челмогорской пустыни // Историческое и культурное наследие. Каргополь, 1996. С. 111.

²⁹ *В. Еришов.* Вечнозеленые – вечноживущие... С. 88.

³⁰ *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. С. 73.

³¹ *Конкка У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 75.

³² З. И. Строгальщикова дает интересное объяснение этому необычному явлению у северных вепсов: с ее помощью поддерживается до сорокового дня связь покойника с миром живых: «по палке душа поднимается», «через нее и разговор с покойником». См.: *Строгальщикова З. И.* Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. С. 76.

³³ *Конкка У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи... С. 77.

³⁴ Там же. С. 89.

³⁵ *Байбурин А. К., Логинов К. К.* Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 34.

³⁶ *Медведев П. П.* Некрокультовые сооружения Беломорского Поморья // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 201. Рис. 1.

³⁷ Там же. С. 207.

³⁸ *Фишман О. М.* «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 130.

³⁹ *Строгальщикова З. И.* Погребальная обрядность вепсов... С. 75.

⁴⁰ Согласно коми преданию местнотчимый святой Иван умер под елкой. Его похоронили и воткнули на могиле сухую еловую ветку, из которой со временем выросло три больших сосны. Стали они на Ивановском кладбище ориентирами для всех, кто плыл по Печоре. См.: *Дронова Т. И.* Народные предствления о святости // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Петрозаводск, 2003. С. 172.

⁴¹ Славянские древности... Т. 2. С. 62.

⁴² *Калашикова Р. Б.* Священник Александр Петропавловский – бытописатель карельских приходов Олонецкой губернии сер. XIX в. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 189.

⁴³ *Конкка У. С.* Пoesия печали. Карельские обрядовые плачи... С. 95.

⁴⁴ *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1992. С. 133.

⁴⁵ *Морозов И. А.* Кукла в современном обиходе // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 64.

⁴⁶ Н. Клюев был певцом ели, это его любимый образ, связанный с уходящей жизнью страны, со смертью, миром предков, кладбищем... См.: *Ершов В. П.* «Я полесник хвойных слов» // XXI век на пути к Клюеву. Петрозаводск, 2006. С. 133–142.

⁴⁷ Карельские причитания. Петрозаводск, 1976. № 85. С. 155.

⁴⁸ Плач дочери на похоронах отца. Карельские причитания... № 228. С. 430.

⁴⁹ Золотой цвет – знак мира мертвых. Карельские причитания... № 35. С. 92.

⁵⁰ *Конкка У. С.* Пoesия печали. Карельские обрядовые плачи... С. 49.

⁵¹ Карельские причитания... № 34. С. 91. В Сегозерье, по материалам XIX в., по возвращении с кладбища все провожавшие окуривали себя дымом можжевельника. См.: *Конкка У. С.* Пoesия печали. Карельские обрядовые плачи... С. 89.

⁵² *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. С. 107–108.

⁵³ Карельские причитания... № 54. С. 112. Интересен в этом отношении плач матери перед уходом дочери в дом жениха. Он построен на вопросах матери к дочери: «Зачем, моя выношенная, к (чужим) выношенным, в *можжевеловых лесах* выросшим отдаляешься?... И зачем (ты), моя выпестованная, будешь (ты) в *тех лесных чащах* бродить, так и вицы-веточки будут обижать тебя в той лесной глуши». Здесь все ясно: чужая сторона, «тот, чужой мир» традиционно маркируется через символику глухого леса, можжевеловых зарослей. Далее мать сетует, что не может вынести этих печалей дочери: ведь выросла она «в чудесных местах, где золотые кольца изнашивала, ты поднялась и выросла среди *гулких еловых лесочков*». Мы знаем, что «еловые лесочки» – знак «инога мира». Получается какое-то несоответствие между сторонами невесты и жениха. Ошибка плакальщицы? Забвение традиции? (Карельские причитания... С. 125).

⁵⁴ *Конкка У. С.* Пoesия печали. Карельские обрядовые плачи... С. 200.

⁵⁵ Там же. С. 198. Плач невесты.

⁵⁶ Карельские причитания... № 11. С. 55.

⁵⁷ *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде... С. 164.

⁵⁸ Карело-финский народный эпос. М., 1994. Т. 2. С. 306.

- ⁵⁹ Там же. С. 131.
- ⁶⁰ Карельские причитания... С. 51.
- ⁶¹ Там же. № 83. С. 148.
- ⁶² Там же. С. 63.
- ⁶³ Там же. № 217. С. 406.
- ⁶⁴ Там же. С. 146.
- ⁶⁵ Там же. № 212. С. 398–399.
- ⁶⁶ *Степанова А. С.* Карельские свадебные причитания и ритуальная свадебная баня // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 120.
- ⁶⁷ Н. А. Криничная считает, что в данном случае эти дрова являются эманацией лешего. См.: *Криничная Н. А.* Русская народная мифопоэтическая проза... Т. 1. С. 53. Надо отметить, что в плачах южной Карелии перечисляются деревья, из которых не следует делать гроб, среди них присутствует ель и сосна. «В плачах северной Карелии, – пишет У. С. Конкка, – мотив перечисления деревьев и их непригодности не встречается». См.: *Конкка У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи... С. 62, см. также с. 172.
- ⁶⁸ *Степанова А. С.* Карельские свадебные причитания и ритуальная свадебная баня... С. 119–120.
- ⁶⁹ *Колпакова Н. П.* Лирика русской свадьбы. Л., 1973. С. 100.
- ⁷⁰ *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде... С. 88.
- ⁷¹ *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом... С. 91.
- ⁷² Карельские причитания... № 90. С. 169.
- ⁷³ Это касается и соотношения роста и здоровья дерева и судьбы человека, которые идут параллельно: как растет высаженное при рождении ребенка дерево, так будет он расти; дерево засыхает и ребенок умирает, или засыхание «именного» дерева, начиная с кроны, происходит перед смертью человека. См.: *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Л., 1993. С. 113–114.
- ⁷⁴ *Конкка У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи... С. 83.
- ⁷⁵ Цит. по: *Лавонен Н. А.* Стол в верованиях карелов. Петрозаводск, 2000. С. 30.
- ⁷⁶ Карельские причитания... № 51. С. 109; *Степанова А. С.* Карельские свадебные причитания и ритуальная свадебная баня... С. 122.
- ⁷⁷ «Калевала», руна 21, перевод Л. Бельского.
- ⁷⁸ «Корни деревьев» – ели, сосны – тема отдельная. Здесь только отметим, что, с одной стороны, они уходят в землю к предкам, отсюда древний обычай – хоронить под корнями (*Конкка А. П.* Дерево у могилы. На кладбищах северо-восточной Карелии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История. Вып. 3. СПб., 2007. С. 210 и др.; *Семенов В. А.* Традиционная духовная культура коми-зырян... С. 43) и от них невеста просит воду для умывания. Об этом же говорит и калевальская руна: о роднике из-под корней дерева. Родники из-под корней дерева почитались с древности, окружались рассказами о чудесах, легендами, были связаны с культами местных святых (*Панченко А. А.* Народное православие. СПб., 1998. С. 154, 172). На этом фоне особый смысл обретает елочка с корнями, о которой мы писали выше. Здесь

корни, по моему мнению, символизируют жизнь, значение приобретает их обращенность к предкам, что демонстрирует обряд посадки елочки на том месте, где будет строиться дом, жертвы под корнями, змеи – духи-покровители, обитающие под корнями ели, к которым полагалось подносить (демонстрировать) новорожденного ребенка (*Лавонен Н. А.* Стол в верованиях карелов... С. 69) и т. д. С другой стороны, метафора корня с негативным значением как место обитания нечистого отмечена в многочисленных быличках, устных мифологических рассказах, например, происхождение кикиморы от дерева с корнем или местообитание лешего, лесного хозяина под корнем вывороченного дерева (*Криничная Н. А.* Русская народная мифопоэтическая проза... Т. 1. С. 216, 361, 365–366, 373).

⁷⁹ Карело-финский народный эпос... Т. 2. С. 131.

⁸⁰ Там же. Т. 2. С. 143.

⁸¹ Там же. Т. 2. С. 34.

⁸² *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов... С. 22. Ель – дерево богов в ряде религий – Одина в Скандинавии, Зевса в Греции. Лучезарный Кришна появился на свет в кедровом лесу, у ствола кедра он и погибает. Старообрядцы Верхнекамского региона почитали еловое дерево, как и березу, относящиеся к божьему миру. Эта идея проявляется и в многочисленных литературных произведениях, так, например, в стихотворении С. Есенина «Иисус – младенец» аист уносит маленького и голодного Иисуса в свое гнездышко *на елку*.

⁸³ Карело-финский народный эпос... Т. 2. С. 26.

⁸⁴ *Криничная Н. А.* Русская народная мифопоэтическая проза... С. 347.

⁸⁵ Там же. С. 165, 347, 359, 361, 365, 373, 393, 403, 405–406.

⁸⁶ *Орфинский В. П., Хейккинен К.* К вопросу о формировании этнических символов // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 13–14.

⁸⁷ Там же. С. 13.

О. М. Фишман

ЗНАЮЩАЯ – БОЛЬНАЯ: ИЗ ОПЫТА ПОЛЕВОЙ АВТОБИОГРАФИИ¹

С Юго Юльевичем Сурхаско я познакомилась в 1980-е гг., будучи начинающим этнографом, и с тех пор нас связывали очень теплые товарищеские отношения. В памяти остались не только книги, статьи, выступления Юго Юльевича, но и личные беседы, в которых он щедро делился своими глубокими знаниями карельской народной культуры, очень тонкими наблюдениями, излагаемыми зачастую не без юмора. Известно, что сфера профессиональных интересов Сурхаско включала и изучение корпуса карельской эзотерики, непревзойденным

знатоком и исследователем которой он был. Остается сожалеть, что лишь незначительная часть собранных им уникальных материалов была «переведена» в письменный жанр². Образ Юго Юльевича – этнографа и человека – органично соединился в моем сознании с образом неоднократно описанного им персонажа – *падъвашки* – карельского свата-колдуна. На одной из подаренных мне своих работ Юго Юльевич сделал весьма характерную надпись карандашом: «Оле Фишман – кареловедунья». Он просил ее стереть, чего я, разумеется, не сделала. Позже встречаясь и общаясь с карельскими знающими и колдуньями, я неоднократно вспоминала это негромкое напоминание / предупреждение(?) старшего коллеги по «этнографическому цеху».

Предлагаемая публикация – изложение конкретного исследовательского опыта, сюжет полевой автобиографии. Во время полевой работы, мы обычно сами определяем круг своих информантов и сосредоточиваемся на опросе тех, кто нам интересен. Но бывает и наоборот: нас выбирают в качестве собеседника, а иногда и «жертвы» для разговора по душам или о современной жизни и политике. Я расскажу об одной из разновидностей подобных контактов, когда опрашиваемый и респондент не просто меняются местами, а вступают в принципиально иные отношения. В определенной степени встреча с этим человеком заставила меня задаться вопросами: что мы делаем в этнографическом поле и зачем? На кого рассчитаны и на чем основаны наши реконструкции прошлого? Насколько слышен в них живой голос ныне живущих людей деревни? Не перекрывает ли его наше научное объяснение, подсознательно, а иной раз и весьма сознательно стремящееся опереться на знание архаического прошлого? Всегда ли это оправдано и насколько субъективны критерии таких интерпретаций настоящего через прошлое? Насколько предвзяты наши научные и личные позиции? В состоянии ли мы под воздействием происходящего на наших глазах и услышанного менять свои взгляды, быть лабильней в анализе, приближаться к возможности, «взглянуть изнутри» на то, чему участниками, свидетелями или наблюдателями мы являемся.

Современное переосмысление отношений между исследователем / субъектом и носителем информации / информантом / объектом нашло отражение в различного рода отечественных публикациях, в том числе в новом журнале «Антропологический форум», второй номер которого был посвящен теме «Исследователь и объект исследования»³. О возникающем при этом диалоге «двух «правд», разных, но равноправных сознаний –

исследователя и объекта исследования – писал еще в начале XX в. известный православный историк протоиерей Г. Флоровский⁴.

Исходя из сформулированных мной выше вопросов, ясно, что меня занимает несколько аспектов подобного диалога: роль собственных мотиваций исследователя и информанта (личные качества: от стратегии поведения до особенностей характера; профессиональные навыки и знания и т.п.), совмещение в одном лице того и другого, а в ряде случаев и смена ролевых статусов. Для наиболее адекватного способа описания, произошедшего со мной в полевых условиях, я прибегну к письменному жанру автоэтнографии.

Я познакомилась с Анной Кузьминичной в 1993 г. в карельской деревне Никифариха Лихославльского района Тверской области. Здесь в течение двух полевых сезонов (1993–1994 гг.) работала комплексная этноархеологическая экспедиция Российского этнографического музея совместно с Всероссийским историко-этнографическим музеем (г. Торжок) и библиотекой Московского государственного университета. Целью экспедиции было первое обследование небольшой локальной группы тверских карел-старообрядцев⁵.

Род. Александра Кузьминична (1914–1994) родилась в старообрядческой семье, была известной знахаркой. Со слов ее дочери Марии Николаевны (1929 г. р., православная), мать была строга со своими восемью детьми. Согласно старообрядческим правилам чистоты, питалась она отдельно от членов семьи. Подчеркну, что А. К. была староверкой до конца своих дней, но ее дети и почти все дети ее сестры были крещены в православных храмах. *Хреститься* – креститься при ней было запрещено. Мария Николаевна считала, что мать научилась *заговаривать* у своей матери, т. е. получила свои знания по наследству⁶. Позже двоюродная сестра Марии Екатерина Петровна дополнила сведения о семье. Еще их прабабушка была известной знающей в карельской деревне Гайново; свои знания она передала дочери Екатерине Дмитриевне, а та в свою очередь – младшей из двух своих дочерей – Александре. Екатерина Петровна полагала, что ее тетка А. К. – *лелька*⁷ – получила от своей матери Екатерины Дмитриевны Лисициной не только знания, но и особый дар: «Лельке перешло». Дальнейшие беседы показали, что обе сестры действительно обладали значительным корпусом специальных знаний, но каждая из них в силу своих индивидуальных способностей имела и свою сферу деятельности. Надежда Кузьминична умела *предвещать*, а А. К. – *лечить*⁸.

Другая племянница Анны Кузьминичны – Екатерина Ивановна Корсакова (1908 г.р., карелка, староверка) – отрекомендовала свою родную

тетю так: *врачевать* научилась у своей бабки в д. Гайново, куда «с детства ходила в гости»; «глазить она не может, но лечить от сглаза умеет»⁹.

Лечить А. К. стала в пожилом возрасте. Пока была работоспособна, не было времени на это – объясняли близкие. По словам Марии Николаевны, «радение у нее было лечить» людей. На вопрос, всех ли лечила А. К., дочь ответила, что она «никак не делила людей, всех лечила» и очень радовалась тому, что нужна людям. Когда видела кого-нибудь незнакомого, всегда интересовалась – не нужно ли полечить. (Именно так было и со мной.) Свой неординарный способ открытого, прилюдного лечения А. К. объясняла дочери: «Я веть плохово ничиво ни делаю, я прятатца ни буду»¹⁰. Вспоминая об этом, М. Н. смеется.

За две недели до смерти Анна Кузьминична перестала есть, пить, разговаривать, иногда она махала рукой, как бы прощаясь. До этого ей снились умершие сыновья и подруги. Для облегчения предсмертных страданий А. К. просила читать ей Псалтырь и подкладывать под голову крест. Накануне смерти ее вымыли, поэтому, когда она умерла, тело лишь обтерли мокрой тряпочкой и причесали волосы. Как и положено, воду после обмывания «на боженьку вылили» – снаружи дома под тот угол, где в избе висят иконы. Среди устных завещаний А. К. были: просьба похоронить «в роще» – на старообрядческом кладбище около д. Никифариха – по-карельски *Микварчо*, рядом с родителями; исключить согласно старообрядческим нормам живые цветы и венки на могиле, а на поминках – водку. Последнее не было исполнено. «Разве без водки будут могилу копать», – объясняла Мария Николаевна. У А. К. было приготовлено *скромненькое* смертное: «сарафан из черного сатина без пуговиц, коленкоровая рубаша, белый платок, покупные тряпочные тапочки, черная листовка, чубрун (саван. – *О. Ф.*) до колен, даже прошвой украшали». М. Н. вспоминала, что у матери раньше были *бизерные* (бисерные. – *О. Ф.*) листовки. Анну Кузьминичну отпевала ее племянница Е.И. Корсакова, она же причитывала, когда тело усопшей лежало в доме на столе перед иконами. Е. И. не умеет «плакать голосом» – *jeänellä itkie*, но выучилась у одной русской женщины родом из Рамешковского района Тверской области традиционной русской манере причитывания. Приведу фрагмент ее плача:

*«Уж я сяду-то я уж на дубовую лавочку,
Уж я буду разбуджать свою родимую тетеньку,
Уж напала на тебя уже туча-то ведь-то грозная,
А напала на тебя твоя племянница-то родная,
Уже опустила-то ты свои ноженьки-то скорые,
И закрыла же ты свои очи-то и ясные,
Укрепила же ты свое сердеченьку ретивую,
И ходила же ты по полу-то по белому.*

*Уже открывала же ты двери, двери-то дубовые,
А теперь-то тебя уж нету долго.
Погостить в этой белой-то горнице
Уж осталась-то тебе уж последняя темная ночька.*

Уж положили-то мы-то тебя в эту белую горницу без окон и без дверей <...>¹¹

Вспоминая о своей семье, Екатерина Петровна рассказывает, что как-то к ним в деревню приезжал «старообрядческий поп – грехи брать», но мать – сестра А. К. – отказалась их *сдавать*, мотивируя тем, что у нее грехов нет: «Аборты не делала, с чужими мужиками не возилась, ни с кем не ругалась, жила, как Бог велел»¹². Когда мать заболела, а это случилось в доме сестры – ёйкко, то Анна Кузьминична, несмотря на свои знахарские способности, не стала ее лечить. Надежду Кузьминичну похоронили на православном кладбище в Лихославле, но «отпевать землю с могилы» повезли в Ленинград в Рыбацкое, где находится старообрядческий храм, т. к. здесь в деревне «как положено у староверов, некому».

Е. П. причитывала и по матери и по тетке; она умеет причитывать и по-карельски, и по-русски¹³. Привожу русский текст плача по А. К.:

*«Ой, миленькая ты моя, родимая ты лёленька,
Родимая же ты лёленька.
Ой, позакрыла же ты свои очи-то ясные,
Не помогаешь же уж ты своими-то белыми ручками.
Ой, миленькая уж ты моя лёленька,
Собрались-то к тебе милые-то соседушки.
О повстречай-ко уже ты их своими ласковыми словечками.
Поотправляем же мы тебя
Ой, дорожки-то да дальнии
Да дорожки-то да бесконечные.
Ой, повстречай же да ты там
Дорогую-то миленькую маменьку,
Ой, поклонись-ко уж ты ей
Ой, низко да низешенько
И скажи-ка уж ты ей,
Пусть хоть уж в ночное времечко
Зайдет ко мне
И поласкает-то меня своими ласковыми словечками.
Ой, миленькая уж ты моя лёленька,
Ой, попрощаемся же мы с тобой
Ой, навеки-то вечные,
Ой, не увидим же мы тебя никогда больше ...»¹⁴.*

Исходя из характера матери: «она не любила закрывацца от людей», дочь не поставила металлической оградки вокруг могилы, как все это делают. Рассказывая об этом, М. Н. спросила у меня – правильно ли она

поступила? (Отмечу, что в прошлом у старообрядцев не были приняты могильные изгороди. Эта традиция была отмечена на старых местных кладбищах. Таким образом, Мария Николаевна, сама того не ведая, последовала канону.)

Встреча. Когда мы встретились, Анне Кузьминичне было 79 лет и возраст давал себя знать: она не всегда узнавала своих родных и постоянно собиралась уйти в свою родную деревню, которая уже давно перестала существовать. Как через короткое время стало ясно, А. К. хотела проститься с родными местами перед смертью, которая вскоре и произошла. «Стариковские странности», однако, не помешали разглядеть сильный и властный характер, остроумие и некую склонность к озорству. Внешний чудаковатый облик сразу обращал на себя внимание постороннего, быть может, это было частью создаваемого А. К. знахарского образа.

Обстоятельства, при которых мы познакомились, были неординарны: жители деревни и члены экспедиции вернулись с кладбища, где хоронили местного жителя-самоубийцу. Люди были на улице, отходили от поминального стола, охотно вступали в разговоры, комментируя случившиеся. Навстречу нам шла старая женщина с палкой; она была, несмотря на летнее время года, тепло одета, на голове шерстяной платок, на ногах – валенки. Когда мы подошли, она взяла меня за руку и тут же спросила, «что у меня?» Открытое – манифестированное предложение лечить удивило. По-видимому, А. К. приняла нас за приехавших к ней за помощью. На мой столь же неожиданно скорый для меня ответ, она тут же предложила пройти в дом. Стоявший рядом молодой мужчина – племянник А. К. – обратился ко мне со словами предупреждения: «если выдумываю, то ее не обмануть, она проверит». Итак, ситуация нашего знакомства и последующих контактов была задана не мной, заинтересовавшейся «умеет ли она лечить, как мне рассказывали», а А. К. Эту ситуацию можно назвать: «знающая – больная» / «врач – пациент».

Процедура лечения

Первый сеанс

Мы вошли в дом, где жила племянница Анны Кузьминичны, уже названная выше Екатерина Николаевна. На кухне у стола сидели Е. Н. и еще одна родственница. Процедура происходила при них.

1. 1. Молитва. А. К., войдя в избу, двуперстно перекрестилась на угол со старообрядческими литыми иконами.

1. 2. Затем, сев на скамейку под образами на кухне, она попросила меня показать ей ногу, чтобы убедиться в болезни. Потрогала рукой пора-

женное место, после чего взяла в правую руку лежащий на кухонном столе нож. Держа нож лезвием от себя, А. К. три раза обвела им по часовой стрелке вокруг стопы, начав с внутренней стороны и касаясь при этом четырех точек: у основания большого пальца, с двух сторон пятки и у основания мизинца. При этом А. К. скороговоркой произносила заговор, а, закончив манипуляции с ножом, по три раза быстро сплюнула на колено, середину голени и у стопы. Только по окончании сеанса она поняла с моих слов, что лечить нужно *вся тело*. Велела прийти еще раз, принести с собой соль и остаться на ночь. А. К. объяснила, что соль следует зачерпнуть три раза безмянным пальцем правой руки. Так как А. К. не очень хорошо говорила по-русски, мне было не все ясно относительно веника и бани, которые она считала необходимыми для меня.

I. 3. После разговора и планов относительно продолжения лечения А. К. решила еще раз или два повторить процедуру, но уже обводя ножом вокруг всего тела и головы. Я пыталась фиксировать свое состояние. Вначале я чувствовала волнение. Одновременно с процедурой родственницы А. К. говорили очевидные для ситуации «знающая – больная» / «врач – пациент» слова о том, что лечиться у А. К. можно только, если веришь. Конечно, я допускаю, что они, как и предупреждавший меня племянник, подчеркивали серьезность происходящего, знахарскую силу А. К. и их собственную веру в ее уникальные способности. Ощущение гипнотического воздействия я осознала в полной мере позже во время последующих встреч, но первым признаком стала невозможность запомнить число манипуляций с «обрезанием/отсечением» моей болезни от тела. Как и в разговоре с врачом, имели место рассуждения о причинах болезни. Болезни (особенно такие как *золотуха*, *грыжа*, *глаза*, *viġahijie*) *вступают* в человека оттого, что он «подумает о себе что-нибудь плохое», т. е. имеют явный психосоматический характер или же его слезит кто-нибудь. Об этом человек сам не в состоянии догадаться, необходим опытный взгляд знахаря¹⁵.

По-моему, для А. К. не существовало понятия «урочное – неурочное время». Первый сеанс лечения происходил днем. Второй – вечером следующего дня.

Второй сеанс

Он состоялся в доме дочери – Марии Николаевны, вместе с которой живет Анна Кузьминична. Когда я пришла, в доме были родственники, женщины готовили еду, а на улице ворошили сено, но мой приход не изменил их действий, окружающие вели себя так, как будто не видели нас, продолжали заниматься своими делами, никак не реагировали на

происходящее, не комментировали его. Через некоторое время и я ощутила некую параллельность нашего сосуществования и перестала замечать присутствие неизвестных мне людей. Позже я поинтересовалась у ее дочери, почему А. К. не выбирает, как положено, определенное время суток, прочему не уединяется от глаз посторонних? Показателен ответ дочери, свидетельствующий о сложившемся коллективном мнении: мать уже давно чувствует себя вправе общаться с *хозяевами*, когда считает необходимым, М.Н. обратила мое внимание на то, что мать забывает тексты заговоров, путается в количестве и порядке их произнесения, но ей это как бы прощается в силу давности знахарской практики. Насколько я понимаю, М.Н. имела в виду и *хозяев*, и людей.

II. 1. Молитва. А. К. сразу приступила к делу, но прежде поставила меня рядом с собой перед «иконой» – православным календарем с изображением Богоматери. Мы перекрестились.

II. 2. Печь. Затем А. К. указала мне жестом на ватник и показала на пол около печи, куда я его положила. Мы сели на него, оказавшись, как и полагается согласно традиции, спиной к устью печи, ногами и лицом – к окнам: А. К. – справа, я – слева. А. К. взяла в правую руку нож и, держа его острием перпендикулярно моему телу, стала обводить по часовой стрелке. При этом она касалась кончиком ножа определенных точек на руках и ногах и произносила текст заговора спокойным тихим голосом, напряженность которого постепенно возрастала: «Золотая золотуха, лесовая золотуха, полевая золотуха / Не на свое ты место села / Твое место в болоте / Иди туда лег / Перина пуховая, одеяла шелковая / Никто тебя не тронет / никто тебя не будит / А от здесья выковырним вострым ножом / Золотая золотуха, лесовая золотуха, полевая золотуха / Полно тебе шуметь, полно тебе гремять по белому телу». Собственно отсечение болезни ножом и чтение заговора – действие «словом» и «инструментом» одновременно. А. К. начала с правой ноги и правой руки, перешла на левую руку и ногу, вписав меня, таким образом, в круг; при этом она касалась ножом тела приблизительно в одиннадцати точках. На ногах это было по три точки: наружная часть стопы, середина голени и колено; на руках – то две, то три точки: кисть, локоть. Эта операция повторилась трижды.

II. 3. Половица. По окончании этого А. К. отодвигается от меня. Я вижу, что одна из половиц, разделяющая нас имеет сучки, кажется, их было пять. Так же по часовой стрелке А. К. очерчивает ножом вокруг сучков и говорит заговор по-карельски. Могу привести только ту часть текста, которую я запомнила, т. к. сосредоточиться на фиксации было практически невозможно: «Tämän närien mužikka / Šordie ei lašken / Ploduo, n'i rodua n'iin raba božiä Ol'alla / N'i ploduo, n'i rodua iäs' <...>». – «Этот еловый

мужик / Не позволяй губить /Ни плода, ни рода, ни рабы Божией Оли / Ни плода, ни рода <...>¹⁶».

Запомнилась еще одна строка из заговора против полуночницы по-русски: «Твое дитя плачет / Гулять хочет / Мое дитя плачет / Спать хочет». По-видимому, слова эти производят на меня гипнотическое воздействие; меня тянет в сон, не могу запомнить последовательность лечения, характер действий, детали и манипуляции. Как и предыдущая операция, эта повторяется трижды.

II. 4. Порог. Вместе с А. К. мы встаем и идем к выходу из избы. Она идет впереди и все время тихо повторяет слова молитвы: «Пречистая Богородица, прости нас». Перед порогом А. К. падает на колени и с троекратным земным поклоном и той же молитвой касается лбом порога, затем она перешагивает его левой ногой, и мы выходим в сени и из дома.

II. 5. Улица. Перед входом в дом лежит большой камень, на который мы встаем, я – слева от А. К. Мы поворачиваемся лицом на восток, и А. К. говорит известный карельский заговор: «Metčän iz'än'd'ä, peldon iz'än'd'ä <...>», после этого обращения к лесным и полевым хозяевам А. К. просит у них прощения: «prost'ikkua nas», и мы кланяемся. Это повторяется еще три раза; мы поворачиваемся на юг, запад и север. Во время заговора в голосе А. К. нарастает волнение, в глазах – слезы. Для руководства мной А. К. держала меня за правую руку и в нужный момент сжимала ее и слегка подталкивала меня плечом. Это требовалось для поклонов и поворотов.

В процессе лечения А. К. использовала карельский язык, а мое незнание языка она компенсировала языком жеста и делала так, видимо, неоднократно. Ее практика свидетельствовала, что главным лицом-посредником между больным, болезнью и силами, способствующими излечению, является она сама, ее знания и сила.

II. 6. Дом-печь. Мы возвращаемся в избу, А. К. при этом тихо повторяет слова молитвы: «Пречистая Богородица, прости нас». В доме мы вновь садимся на пол у печи. А. К. повторяет описанный выше курс с ножом (*II. 2*), но при этом очерчиваемый ею круг и число точек на теле увеличиваются и поднимаются до груди. Затем она по три раза сплевывает на мою голову, колени и ступни.

II. 7. Половица. Вслед за этим повторяется процедура вокруг сучков половицы (*II. 3*). Затем мы выходим из дома. На этот раз А. К. не кланяется порогу.

II. 8. Улица. Тот же курс, что и первый раз, – *II. 5*.

II. 9. Печь. Соль. По возвращении в дом А. К. садится правым боком к устью печи и спрашивает, принесла ли я соль? Сетует, что ее

мало: «Люди приходят с целыми пачками»¹⁷. Для исправления положения предлагает добавить соли из ее запасов, зачерпнув щепотью с безымянным пальцем правой руки. Я высыпаю соль на тот полиэтиленовый мешок, в котором и принесла ее. А. К. кладет мешок с солью в свою левую руку и тем же ножом пересекает соль вертикальными рядами, произнося какие-то слова. Я не только не помню слова заговора, но и как бы не слышу их, хотя сознание фиксирует присутствие заговорного текста. Закончив, А. К. отдает мне соль и объясняет, что ее можно употреблять в еду и добавлять в воду при мытье.

II. 10. Печь. Третий раз повторяется лечение у печи с помощью ножа (*II. 2, 6*). На этот раз ножом очерчивается еще больший круг, включая плечи, шею и челюсть: вначале правая сторона шеи и челюсти, затем левая, потом плечи.

II. 11. Половица. Далее ножом очерчиваются сучки половицы (*II. 3, 7*).

II. 10. Улица. Третий раз – обращение с просьбой о прощении к хозяевам леса и поля (*II. 5, 8*).

II. 12. Порог. Когда мы входим в избу, А. К. велит мне закрыть дверь изнутри на щеколду и сесть на порог лицом к окнам. Сама она достает березовый веник, который хранится слева от входа, за кроватью. Он меньше по размерам, чем банный. А. К. встает передо мной и, говоря слова заговора, трижды ударяет им сначала по макушке, потом по правому и левому плечу и быстро сплевывает на голову и плечи. На этом закончен второй сеанс. Как и раньше, я не в состоянии запомнить заговорные слова.

А. К. очень устала, лицо у нее – мокрое, она садится на диван и все время говорит что-то по-карельски. Видя, что я не понимаю, улыбается и объясняет, что это красиво, легко. Это, видимо, способ ее релаксации. Настоятельно советует прийти в третий раз. Я благодарю, А. К. протягивает мне руку и удивляется тому, что я сама не предложила ей попрощаться таким образом.

Мое состояние – усталость и сонливость. Ночью я вижу сон. Заросший лес, небольшое болотное озерко с темной водой. Вокруг озерка по часовой стрелке движутся некие «чужие» в черных одеяниях с капюшонами; их лиц не видно. Постепенно процессия «чужих» скрывается в воде, опускаясь по узким деревянным мосткам. На следующий день я рассказываю приснившееся Марии Николаевне, которую встретила в деревне. Она поинтересовалась: не говорила ли мать, что на мне *порча*? Я подтвердила. М.Н. считает, что содержание сна указывает на ее изгнание.

Третий сеанс состоялся через трое суток, в первую половину дня¹⁸. На этот раз со мной были сотрудники экспедиции, которые фиксировали

на магнитофон словесную часть заговора, зарисовывали кинетику и записывали всю последовательность лечения.

В целом схема и содержание совпали со вторым днем, но были и некоторые отличия.

III. 1. Молитва. А. К. Трижды произносит молитву перед иконой-календарем.

III. 2. Печь. Последовательность действий идентична описанным ранее во время второго сеанса. Различия заключаются в том, что изначально А. К. очерчивает ножом не только тело, но и плечи, и скулы. В зачине заговорного текста есть добавления, а в концовке – опущения. «Золотая золотуха, лесовая золотуха, полевая золотуха, домашняя золотуха / Не на свое ты место села / Твое место в болоте /Иди туда лег / Перина пуховая, одыала шелковая / Никто тебя не тронет / никто тебя не будит /А от здесь выковырним вострым ножом / Золотая ты золотуха /Полно тебе шуметь, полно тебе гремять по белому телу».

III. 3. Половица. На этот раз я замечаю, что сучки на половице расположены по овалу, поэтому А. К. обводит ножом не каждый из них, а все одновременно, так же по часовой стрелке. Повторяется известный уже карельский текст-обращение к *еловому мужику*: «Tämän närien mužikka / Šordie ei lašken / Ploduo, n'i rodua n'iin raba božiä Ol'alla / N'i ploduo, n'i rodua iäs'». По завершении А. К. два или три раза молится «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас». «Пречистая Богородица, прости нас».

III. 4. Печь. Повтор процедуры *III. 2.*

III. 5. Половица. Повтор процедуры *III. 3.*

III. 6. Молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй Ты нас».

III. 7. Печь. Повтор процедуры *III. 2, 4.*

III. 8. Половица. Повтор процедуры *III. 3, 5.*

III. 9. Молитвы: «Пресвятая Богородица, помоги Ты нам». «Святый Боже, помилуй Ты нам».

III. 10. Порог. После трехкратного повторения первой части лечения в доме (*III. 1 – 8*) мы встаем и идем к выходу. А. К. трижды крестится перед порогом и со словами «Пресвятая Богородица ...» переступает его.

III. 11. Улица/Вход/Камень. Выйдя из избы, мы становимся на камень перед входом, обратившись лицом на восток. А. К. три раза произносит карельский текст-обращение к лесным, полевым и водяным хозяевам: «Metčän iz'än'd'ä, peldon iz'än'd'ä, veziččän iz'än'd'ä, простите нас», и мы трижды кланяемся в пояс. А. К. говорит при этом молитву: «Господи Иисусе Христе Божий, прости меня». Мы поворачиваемся на юг, и процедура также повторяется три раза.

Вслед за этим А. К. молится: «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас». На сей раз А. К. не поворачивается на запад и восток (может быть, забывает), а остается в том же положении и в третий раз молится хозяевам леса, поля и воды, утраивая, как и положено, текст.

III. 12. Порог. Перед входом в дом А. К. трижды кланяется и со словами «Простите Христа ради» переступает порог.

III. 13. Молитва. А. К. идет к иконам и трижды крестится: «Боже, помилуй Ты нас».

III. 14. Печь. Повтор процедуры *III. 2, 4, 7.* А. К. касается ножом уже не только почек на теле, правой и левой скулы, но и темени. После заговорного текста «Золотая золотуха», она крестится со словами молитвы: «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас». Процедура осуществляется три раза.

III. 15. Половица. Повтор процедуры *III. 3, 5, 8.*

III. 16. Молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй Ты нас».

III. 17. Печь. Повтор процедуры *III. 2.*

III. 18. Половица. Повтор процедуры *III. 3, 5, 8, 15.*

III. 19. Молитва: «Пресвятая Богородица, помилуй».

III. 20. Печь. Третий раз повторяется процедура *III. 2.*

III. 21. Половица. Третий раз осуществляется процедура *III. 3.*

Скорей всего, сбившись со счета, А. К. в четвертый раз повторяет весь цикл лечения у печи.

III. 22. Улица/Вход/Камень. Повторяется *III. 11*, тот же заговорный текст и поклоны. Выйдя из избы, мы становимся на камень перед входом, обратившись лицом на восток. А. К. три раза произносит карельский текст-обращение к лесным, полевым и водяным хозяевам: «Metčän iz'än'd'ä, peldop iz'än'd'ä, veziččän iz'än'd'ä ...» и мы трижды кланяемся. Отличие от предыдущих способов состоит в том, что А. К. со словами «Простите нас» три раза поворачивает меня за плечо по часовой стрелке, после чего мы трижды кланяемся на восток. Каждый поклон сопровождается просьбой о прощении, обращенной к хозяевам: «Prost'ikkua milma» («Простите меня»). Далее три раза повторяет по-русски: «Простите Христа ради».

Мы поворачиваемся к югу лицом, и А. К. снова обращается с тем же карельским текстом заговора к хозяевам леса, поля и воды. После молитвы «Простите Христа ради», не меняя положения, А. К. в третий раз молится хозяевам: каждое из трех обращений завершается нашими поясными поклонами.

III. 23. Порог. Перед входом в дом А. К. трижды кланяется и со словами «Простите Христа ради» переступает порог.

III. 24. Молитва. Войдя в дом, А. К. двуперстно крестится перед «иконами»: «Пресвятая Богородица, помилуй Ты нас», дважды повторяет эту молитву.

III. 25. Печь. В последний, третий, раз мы садимся на пол у печи. Полностью повторяется процедура *III. 14*, сопровождаемая текстом русского заговора «Золотая золотуха».

III. 26. Половица. Повтор процедуры в версии *III. 3*.

III. 27. Печь. Повтор *III. 25*.

III. 28. Половица. Повтор процедуры в версии *III. 3*.

III. 29. Печь. Повтор процедур *III. 14, 25, 27*.

III. 30. Половица. Повтор процедуры в версии *III. 3, 25, 28*.

Как я полагаю, опять потеряв счет, А. К. в четвертый раз повторяет манипуляции ножом на теле и на половице.

III. 31. Порог. В последний, третий, раз мы выходим из дома. Перед порогом А. К. встает на колени, чего ранее не делала, и трижды касаясь порога, кланяется со словами «Простите Христа ради», после чего переступает его.

III. 32. Улица/Вход/Камень. В последний раз повторяется *III. 11, 22*. Тот же заговорный текст и поклоны. В отличие от предыдущих версий, А. К. обращается только на восток и три раза произносит карельский текст-обращение к лесным, полевым и водяным хозяевам: «Metčän iz'än'd'ä, peldon iz'än'd'ä, veziččän iz'än'd'ä», и мы трижды кланяемся.

III. 33. При входе в избу А. К. крестится.

Важные разъяснения относительно знахарского корпуса знаний А. К. были выявлены в ходе дальнейшего общения. В первую очередь она сама подчеркивала свое отношение к лесу, который очень любила. Еще в молодости специально ходила в лес, где общалась с хозяевами леса посредством заговорных текстов, причем отнюдь не всегда это был конкретный случай или просьба о помощи. Часто это был ее способ получения дополнительной силы для лечения людей: «очень ласкала бы лес и поклонилась». Анна Кузьминична признавалась, что, не имея возможности в старости ходить в лес, она и дома лесу читала. Тем самым, по мере убывания своих сил, она сочла возможным постепенно сокращать расстояние и границу между домом и лесом. По-видимому, раньше А. К. при лечении ходила на опушку леса, со временем она была вынуждена ограничиться описанным выше способом – выходом из дома и молитвой-заговором в сторону леса и на четыре стороны света. Не случайно перед смертью она попросила, чтобы ее отвезли на опушку для прощания с лесом. Во время

наших неоднократных бесед Мария Николаевна подчеркивала особую питающую мать силу леса. «Ей самое главное вот, чтобы в лесу». Она, будучи уже старой и немощной, просила дочь: «Пойдем в лес, полечимся» / «Ой надо бы в лес»¹⁹. ЛЕС, как и матушка-земля. См. исповедь земле, моление в поле, в лесу; прощание с лесом.

А. К. считала, что лес дает и отбирает силы у человека, при этом она различала некий персонифицированный образ леса и живущих в лесу ‘хозяев’. Человек, даже не осознанно оскорбивший/обидевший лес, непременно наказывается им болезнью. Так же поступают и поле/полевые хозяева. Поэтому А. К. полагала, что в случае болезни надо ‘читать поля’: «Поля, чем он (больной. – О.Ф.) вас огорчил/ чем на него рассердились, чем он вас повел (подвел. – О.Ф.). Простите его, простите его. Пустите его на свои дорожки».

Множественность причин болезни требует комплекса лечебных приемов. Наряду с использованием помощи сил леса, поля, воды и земли, болезнь следует отпускать *по ветру* на все стороны света, т.к. она может прийти или быть наслана *от ветра*. С этой целью Анна Кузьминична кланяется на четыре стороны света, которые играют ту же роль, что и перекресток. Локус перекрестка как места рокового, нечистого в колдовской практике XVIII в. известен как место призывания бесов для испрашивания той или иной помощи. С этой целью, как сообщается в деле одного купца, колдун говорил: «Хочешь ли ты, тебя семь бесов станут слушать, толко отрекись от отца и от матери, роду и племеню и поди на перекресток и искупайся данною от него, мужика, водою»²⁰.

В моем случае классическим был выбор мест лечения не только вне дома, но и в доме: «божий угол», печь, порог, пол, половица, камень.

Молитва в красном углу.

В одном из сыскных дел за 1751 г. по делу крестьянина Ивана Терентьева содержится рассказ о колдуне, общавшемся с бесом посредством чтения ночными временами книг против печного устья²¹. Спустя более чем два столетия карельские знахарки и колдуны, как и у многих других народов, продолжали использовать печь в ходе своей эзотерической практики: от произнесения текстов в устье печи до передачи колдовских знаний²². Печь играла важную роль в карельском культе предков=мертвых. Последний в свою очередь обнаруживает связь с культом очага=хозяевами очага²³. Во многих карельских семейных обрядах отчетливо выражена оберегательная функция печи (очага). Одним из своеобразных карельских обрядов оберегания новорожденного от зла и его приобщения к семейному=родовому очагу/предкам был описанный Ю.Ю. Сурхаско, обычай помещать короб с ребенком к устью печи²⁴.

Характер использования во время лечения половицы с пятью сучками, вокруг которых обводит ножом А. К., указывают на уподобление больного тела (кожа) и срубленного дерева (половица) с сучками. Перенос болезни с тела человека на деревянную половицу с нечетным числом сучков подтверждает факт переноса болезни с живого человека на мертвое дерево²⁵. След, остающийся от выпавшего сучка, имеет весьма распространенное применение при лечении людей и домашнего скота у карел. Так, например, если корова начинает доиться кровью, «так нужно от сучка в колечко подоить»²⁶.

Порог дома, будучи выходом из замкнутого, защищенного пространства, играл важную роль во время лечений, в ходе родильной, свадебной, поминально-погребальной обрядности. В основе столь широкого ритуального использования лежало представление о пороге как о границе жилого и нежилого, доброго и злого пространств. С помощью заговоров порог, как и перекресток, использовался в ходе лечения для общения со сверхъестественными силами, в том числе и с духами болезней. По мнению Н. А. Лавонен, у карел, кроме того, просматривается связь порога и очага с духом-покровителем дома²⁷.

Из приемов акциональной магии Анны Кузьминичны назову замыкание в круг больных точек на теле, их отсекание путем обведения сучков, сплевывание, удары. При этом магическое воздействие на болезнь осуществлялось через самые важные биологически активные точки тела, начиная с ног и заканчивая макушкой. Ноги у тверских и тихвинских карел, как и у русских, были связаны с представлениями о смерти; нагнувшись между ног можно увидеть нечистую силу²⁸. А. К. касалась ножом стоп, пяток и нескольких точек на ступне, через которые болезнь изгоняется в землю, а также – голеней и колен, которые, наряду с другими суставами: локтями и плечами, рассматриваются в народной медицине как входы в тело болезней²⁹. Затем А. К. дотрагивалась ножом до кистей рук, локтей, груди и плеч, а на голове – до скул и макушки. Применение острых предметов во время лечения, в моем случае ножа, сопоставимо со сказочными сюжетами, в которых рассечение, разрубание человека на куски, пересечение завершаются его оживлением. В видениях и хождениях на тот свет визионеров описывается использование ножей, кос, серпов и т.п. для отсечения ног, затем рук, разрушения всех суставов и вырывания внутренностей с последующим отсечением головы³⁰. Современная практика лечения (предмет: нож; последовательность отсечения болезни: с ног к голове) указывает на сохранение архаической идеи «временной смерти» (В.Я. Пропп) для использования соответствующих способов изгнания беса / духа болезни и излечения человека³¹.

Во время различных сеансов А. К. помимо манипуляций с ножом по отсечению болезни оказывала воздействие на важные жизненные точки, сплевывая на голову, плечи, колени, голени и ступни, а также слегка ударяя венником по макушке и плечам. Все это говорит о том, что и у карел макушка/темя воспринималась как место сосредоточения болезни (по Н.Е. Мазаловой, это верхняя дистальная точка головы); одна из самых значимых частей человеческого тела»³². Таким образом, удары березовым венником и сплевывание способствовали изгнанию болезни. Н.Е. Мазалова приводит слова современной русской знахарки: «Слюна имеет такое свойство, что как бы прекращает заболевание. <...> Плюнуть, значит, конец приходит тому явлению, которое имелось»³³.

Одна из самых существенных составляющих знахарского знания – словесная – включает молитвы и заговоры. Неоднократно произносимые Анной Кузьминичной во время процедуры молитвы – очень кратки: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй Ты нас»; «Святой Боже, помилуй Ты нам»; «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас»; «Пречистая Богородица, прости нас»; «Пресвятая Богородица, помилуй Ты нас». С их чтения начинаются вся процедура лечения и каждый отдельный этап. Собственно вся ткань знахарского действия пронизана молитвенными просьбами о помиловании, а молитва «Простите Христа ради» даже обращена к хозяевам стихий и болезни. Столь органичное присутствие молитвы подтверждает устойчивое мнение о богоугодности знаний и их применения для лечения людей.

Отметим, что и сами заговоры А. К., в том числе и достаточно архаичные, обработаны под влияние молитвы, в чем просматривается влияние старообрядческой традиции. Композиция и содержание заговоров включают: 1) обращение к тому или иному *хозяину*, насланному болезнь (närien mužikka – *еловый мужик*, metčän iz'än'd'ä – *лесной хозяин*, peldon iz'än'd'ä – *полевой хозяин*, veziččän iz'än'd'ä – *водяной хозяин* и др.) или к духу болезни (šuuudelukšešta, kašahukšešta, šilmäukšešta, tulen n'en'ä – *золотая золотуха, заря-заряница*); 2) извинения перед ними и одновременно просьба о помощи в излечении; 3) повеления болезни удалиться в какое-либо место или туда, откуда она пришла; 4) обращение к Господу Богу, Иисусу Христу и Богородице с просьбой о заступничестве. В свое время еще Е.Н. Елеонская отметила то важное обстоятельство, что превращение мотива просьбы в мотив приказания происходило под воздействием на тексты заговоров молитвенных текстов³⁴.

На примере А. К. очевидно, что вербальная магия карельских староевров по сравнению с православными карелами той же этнолокальной группы отличается утратой значительного числа собственно карельских

текстов и заменой их русскими, общим сокращением корпуса текстов и их характера: упрощением, отсутствием развернутых текстов, преобладанием коротких заговоров, а в некоторых случаях заменой на приговорки; использованием одних и тех же текстов для лечения разных болезней. Вся словесная часть знаний обнаруживает явное русское влияние и сильную вербальную проницаемость карельских текстов, которые при этом настолько глубоки, что русская терминология болезней и русские заговорные тексты зачастую воспринимаются как собственно карельские. Взаимосвязанные процессы сокращения фонда собственно карельских заговоров и увеличения доли русских текстов носили протяженный во времени характер, в связи с чем изменялись границы и содержание понятий «свое-чужое» в локальной фольклорной традиции тверских карел.

При этом некоторые образы, мотивы и сюжеты заговоров А. К. достаточно устойчивы, обстоятельны и в целом соответствуют традиционной карельской картине сверхъестественного мира, в котором ведущее место отводится силам леса. Изменения, искажения, повторы заговорных текстов происходили и происходят в результате забвения первоначального обряда. Для текстов А. К., как и для любого личного фонда знаний, типичны определенные предпочтения, построения и последовательность, одинаковые выражения и повторы, слова. Анна Кузьминична – носитель диалектных особенностей родной – карельской и русской – речи, ее обыденная речь удивительно точна, лаконична и вместе с тем насыщена приговорками. Индивидуальным началом, естественно, обладает и вся структура обряда. Очевидно, что знающая использовала предшествующий коллективный, родовой и собственный опыт, но характер использования был субъективен, зачастую лично мотивирован (склероз, усталость) и ситуативно обусловлен (обстоятельства и участники заговаривания). Напомню слова А. ван Геннепа: «Обряд или общественное действие не имеют раз и навсегда заданного смысла: смысл изменяется в зависимости от действий, которые предшествуют обряду, и тех, которые следуют за ними»³⁵.

В ходе лечения А. К. широко использовала магию левизны: будь то перешагивание через порог с левой ноги, повороты на пороге дома через левое плечо и др. Безымянный палец использовался ею для вступления в контакт с представителями чужого мира, например, при заговаривании соли. Магия нечетности (3, 5, 9), указывающая на принадлежность происходящего миру иному, отражена троекратной и утраиваемой формулой обрядовой структуры: действий, мест, молитвенных и заговорных слов, используемых А. К., числом сучков на половице.

В ее небольшом багаже сакральных объектов и предметов сохранились камень перед входом /выходом из избы, вода и соль, представляющие нежилую природу; березовый веник – растительный мир и нож – орудие труда и символ металла.

Давно установлено, что излечение от болезни (включая и современную официальную медицину) происходит в силу уверенности / убежденности самой знахарки / врача в своих силах, а также абсолютного доверия со стороны больного, что в совокупности обеспечивает положительный психотерапевтический эффект. Ранее об этом самоочевидном обстоятельстве на материалах тверских карел писал и П. Виртаранта³⁶. Ю.Ю. Сурхаско справедливо указывал, что авторитет колдунов и знахарей зависел не в последнюю очередь «от наличия определенных личных качеств (сильная воля, высокий интеллект, рациональные знания, и опыт, дар внушения и др.)»³⁷. О гипнотических способностях современных знающих приходилось слышать от карел и русских Тихвинщины. В некоторой степени мне пришлось испытать это на себе. Воздействие оказывал и тот факт, что сама знающая очень глубоко входила в процесс излечения. Об этом свидетельствовало многое: отстраненность от окружающей действительности, внутренняя напряженность, взволнованность; интонация, меняющаяся в диапазоне от тихой просительной до настойчивой, требовательной; слезы и мокрое лицо. Усталость А. К. по окончании процедуры говорит, перефразируя Ю.Ю. Сурхаско, о том, что знающая «буквально душой и телом» отдавалась лечению больного³⁸. Безусловно, важным наблюдением, сделанным Ю.Ю. Сурхаско при изучении карельской народной медицины, следует признать следующее: «Пациент оказывается объектом настоящего комплексного врачевания – лечению подвергался весь человек в целом, а не только больное место или только его болезни»³⁹. От себя добавлю, так мог сказать тот, кто испытал это на себе.

В современной научной литературе сложился довольно однообразный облик знающей. Так, авторы-составители сборника «Традиционная русская магия в записях конца XX века» отмечают как общее явление сохраняющуюся до сих пор сокровенность знахарских знаний, строгое соблюдение профессионального кодекса⁴⁰. Не отрицая этого, укажу, что пример А. К. рисует совершенно особый – открытый – тип знающей, нарушающей многие основные поведенческие стереотипы, прежде всего такие как потаенность слова, места и действия, соблюдение времени магических обрядов. Неоднократно я пробовала в различных формулировках спрашивать у дочери А. К. об открытости заговорного корпуса матери, и каждый раз Мария Николаевна с горячностью пыталась мне объяснить, что та всегда говорила заговоры прилюдно. Каждый мог их

запомнить и применить, она их не скрывала. В качестве доказательства М.Н. вспоминает, что часто была свидетелем того, как мать, видя заболевшего, даже встречая в дороге, останавливалась и читала заговоры – «трижды читала слова». «Ничиво сикретного в этих леченях нет»; «она ведь лечит, ни то што она бармочит (т. е. говорит невнятно, утаивает. – *О.Ф.*)»⁴¹. Быть может, в этом нашли отражение не только характер А. К., но и ее вполне официальная роль лекарки, известной за пределами своей округи. С подобными типами современных карельских и русских знающих мне пришлось сталкиваться и в Тверской крае, и на Тихвинщине⁴². При этом запас стереотипов и формул, достаточно структурированной системы знаний, которыми она оперировала и которые адаптировала в своей деятельности и жизни, позволяют причислить ее к безусловным профессионалам.

Сведения, изложенные мной, получены в результате собственного, «живого» лечения, а не стороннего наблюдения или имитации, спровоцированной исследователем в процессе непосредственного контакта с носителем традиции. Это был случай абсолютно аутентичного бытования эзотерического знания в естественных условиях. Процесс лечения фиксировался мной изнутри, а также методом встроенного наблюдения (сотрудники экспедиции) и перепроверялся путем последующего интервьюирования, который имел характер диалога и полилога (в опросе участвовали родственники). Таким образом, в основе последующего анализа ритуала лежали мои личные впечатления и ощущения (саморефлексия объекта лечения) и сторонние отслеживание и фиксация (исследователи).

Напомню, что сама ситуация лечения/заговаривания и участники/свидетели данного коммуникативного акта были различны. Так, первый сеанс происходил в обстоятельствах повседневной жизни – беседа хозяев и гостей и в чужом для знающей доме, второй – в ее доме и в присутствии родственников, занятых метанием на дворе сена, а третий – в условиях наблюдения за происходящим *чужих* = исследователей. Судя по безразличию и отстраненности людей, само заговаривание, как мне кажется, отделяло А. К. и меня от профанной действительности, делало нас буквально невидимыми в пространственном отношении. При последующих опросах те из родственников, кто наблюдал или присутствовал на лечениях А. К. раньше, мог подсказывать, напоминать о некоторых забытых ею заговорных текстах, стимулировать воспоминания, дополнять, уточнять или исправлять ошибки.

Наследство. Если говорить о каналах передачи данного знания, то это вербальный – из уст в уста и визуальный. Так происходило в семье потомственных знахарок – моих героинь⁴³.

Мария Николаевна научилась заговаривать у матери, но сама скромно оценивает свои способности, не очень верит в свое лечение, хотя и знает, что в определенных случаях ей удастся помочь людям, но больше всего скотине. М.Н. добрый, отзывчивый, работающий человек. Она работала сельским почтальоном, держала скотину, лошадь, жеребенка. После смерти мужа, а вслед за ним и сына, что очень тяжело переживала, осталась в доме с матерью. Охотно продиктовала известные ей тексты, перенятые от А. К.

1. Если у коровы *удар* или *вздутие*, то над ней читают следующий текст:

<i>Šie ühellä, mie kahella,</i>	Ты – один раз, я – два,
<i>Mie kahella, šie kolmella,</i>	Я – два, ты – три,
<i>Mie kolmella, šie nellällä,</i>	Я – три, ты – четыре,
<i>Mie nellällä, šie viijellä,</i>	Я – четыре, ты – пять,
<i>Mie viijellä, šie kuuvella,</i>	Я – пять, ты – шесть,
<i>Mie kuuvella, šie šeičemällä,</i>	Я – шесть, ты – семь,
<i>Mie šeičemällä, šie kahekšalla,</i>	Я – семь, ты – восемь,
<i>Mie kahekšalla, šie uhekšalla,</i>	Я – восемь, ты – девять,
<i>Mie uhekšalla, šie väkeva,</i>	Я – девять, ты – сильнее.
<i>A mie väkevämbi šilma.</i>	А я сильнее тебя.
I kolme kerdua hlopnie.	И три раза хлопни по ребрам.

2. Когда у человека болит голова или что-либо другое, надо выйти на улицу и читать: *Tuvlut mie tutavañe, ahavañe, armahañe, ota miun oma bolesti, ana miula oma t’ervehüš raba božijlda Man’alda*. По мнению М.Н. этот заговор можно читать и когда человек парится в бане: «хорошо помогает; сразу же проходит боль» и в тех случаях, когда болезнь *получена от ветру*. Затем М.Н. поясняет, что русская часть этого заговора читается, если ребенок плачет⁴⁴.

3. Спустя год, М.Н. вспомнила, что детская бессонница называется «Зáря-зарица». На мой вопрос, карельское ли это название болезни (по-карельски эта болезнь называется *uõnit’et’äjä*. – *О.Ф.*), М.Н. отвечает, что не знает, как по-русски, стало быть, это название воспринимается ею как родное. Русский текст заговора произносится скороговоркой: «Зáря-зарица, красная девица / Твое дитя плачет – гулять хочет, а мое дитя плачет – спать хочет»⁴⁵. Вслед за этим надо *молицца*: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас». М.Н. сетует, что не знает, так как «мама хорошо знала» молитвы.

4. Анна Кузьминична лечила золотуху, «детей, если плачут» (М.Н. явно путает *золотуху* и детскую бессонницу). Использовала карельские и русские тексты заговоров. Рассказывавшая об этом дочь пере-

няла некоторые навыки матери, записала тексты. Один из них на русском, другой на карельском языках: «Золотая ты золотуха, не на свое ты место села / Твое место в болоте/ Иди туды лег / Перина пуховая, одьяла шолкова / Никто тебя не тронет, никто тебя не будит / А от здесь выковерним вострым ножом / Золотая ты золотуха, полно тебе шуметь, полно тебе греметь по белому телу»⁴⁶. «Tämän närien muzikka / Šordie ei lašken / N'i ploduo, n'i rodua / N'iin ni raba bozij Tan'alla / Ni ploduo, ni rodua eēs'»⁴⁷.

5. *Еще другое.* Скорей всего, эти слова М.Н. означают, что золотуха лечится и с помощью другого заговора, объясняющего природу болезни сглазом / порчей. Текст, в котором перечислены эти болезни, следует повторить трижды: «Šuudelukšet, šil'mäykšet, kačhukšet mušiverdien, vanhemverdien, kuišin muamoš magaiten <пауза> ei šilma ni ken tiedien raba božilla Man'alla, štob ne kenen šilmaš negissa».

6. *От ветра.* Карельское название – tuulen nen'äštä. «Tulučči tuttavan'e, ahavan'e šie armahan'e, ota šie bolehti, anda mie t'ervehuš raba božilda Man'alda»⁴⁸. Этот текст используется для заговаривания воды, а также как самостоятельный текст, читаемый над больным: «и на улице очень даже хорошо»; или самим больным: «и по дороге. Если у тебя чего болит, ты иди и говори».

7. *От земли.* Карельское название – muahin'e⁴⁹. Этот способ лечения М.Н. припомнила как еще одно доказательство доброго и открытого к людям отношения матери. «От земли. Есть такие болячки, которые рассыпаяцца вот так кругом по телу». Для лечения А. К. брала горстку земли в огороде и обводила ею вокруг болячек со словами. Процедуру следовало применить три раза, а по окончании каждой из них землю (а с ней и саму болезнь) вернуть на то место, откуда она была взята. «Бывало мама забывала и просила помочь: «Ой, с какого я местечка взяла?». Однажды зимой к ней пришел мужчина, у которого ноги заболели *от земли*. А. К. лечила его в подполе дома, используя землю, которая там есть, «и очень быстро поправилась».

8. *Собачья старость.* Мой вопрос звучал так: «Знает ли М.Н. болезнь koiran vanhemmuš?». А. К. рассказывала, что эта болезнь встречается не только у детей, но и у взрослых: «Она (человек. – О.Ф.) очень худеет и страшнеет» и хотя А. К. не умела ее лечить, но знала, что «этого человека надо вешать безменом на каржинлаудушке (т. е. подвешивать больного, как правило, с помощью полотенец или веревок в открытом люке, расположенном в припечном рундуке, – *каржине* над подполом дома. – О.Ф.)». Следует сравнить этот способ с широко практиковавшимся при трудных родах ритуальным приемом

опускания роженицы «в подпол или хотя бы на ступеньку лестницы, ведущей в него»⁵⁰.

9. Šuimen n'imit'öü – карельское название М.Н. вспомнила по ходу рассказа. Мать рассказывала ей, что эта болезнь случается у старых людей: «такие старые, которые очень много едят» и человек «сытости не знает». В этом случае следовало найти валяющийся на дороге *хлеба кусочек* или корочку и накормить такого старика, и болезнь пройдет. У тверских карел существовали представления о том, что к человеку, съевшему хлеб или еду, предназначенные для нищих или найденные на дороге / в лесу, не пристанет порча⁵¹.

10. Vigahine. Анна Кузьминична лечила эту болезнь, но М.Н. не помнит, что это за болезнь и в чем она выражается, но знает, что насылают ее люди: «Это могут даже люди, люди посмотреть могут (недобро. – О.Ф.), подумать: плохо не подумают, но и хорошего не пожелают, позавидуют. Она не хочет, чтобы тебе было хорошо».

Мария Николаевна и ее двоюродная сестра – это уже третье известное поколение знахарского рода. В процессе обучения и передачи знаний важную роль сыграла бабушка Екатерина Дмитриевна, учившая внучек премудростям и тонкостям знахарского искусства. Как и у преобладающего большинства знающих, их знания нашли применение в пожилом возрасте, после смерти их матерей. До этого они, как привычно говорят, работали, не до того было. Важно замечание М.Н., что при матери она не могла произносить тексты, путала слова, нервничала, слишком велик был авторитет Анны Кузьминичны. Память о матерях у обеих двоюродных сестер исключительна. Так, Екатерина Петровна говорила, что, хотя мать умерла восемь лет назад, ей кажется, что это произошло недавно, мать часто снится ей и дает различные наставления. Мария Николаевна, с которой говорить пришлось на 20-й день после смерти матери, отмечала, что *машины слова*-заговоры припоминаются ей часто, особенно в любимом матерью лесу⁵².

Профессиональные навыки и поведение двоюродных сестер отличны. Мария Николаевна, как и ее мать, не скрывает свои знания и тексты заговоров от людей. Она полагает, что если они помогают, то их должны использовать все люди. Екатерина Петровна, напротив, рассказывает о различных способах лечения как бы от третьего лица – свидетеля, но не исполнителя. Избегая четкого позиционирования себя как хранительницы тайного знания, в ходе бесед она прибегала к анонимному способу изложения сведений, типа: «люди говорили, люди знали, бабушка знала». Вместе с тем уже при первом опросе ее выдала просьба выключить диктофон: «Пусть не пишет».

Е. П. владеет более глубокими знаниями и способностями, чем М.Н., но их совокупные знания представляют общий родовой корпус тайных знаний. В ее багаже лечение от *призора*, *выгрызания*, *порчи*, *глаза*. По ходу беседы очевидно, что Екатерина Петровна не совсем точно идентифицирует русские и карельские названия, как и ее двоюродная сестра. С ее слов *призор* и *выгрызания* лечатся одинаково, но в карельском перечне болезней она называет *šuuudelukšešta* (порча), *kačahukšešta*, *šil'mäukšešta* (сглаз).

Для лечения и маленьких детей, и взрослых берут чистую воду из колодца, при этом, как учила бабушка, «чтобы не булькать много раз ведро, а сколько попадет и сказать: «Я эту воду беру для лечения раба Божия Оли или Кати, или там Мани». Такой водой можно сразу *сбрызнуть* на человека – неожиданно, а можно, предупредив заранее. «Три разика сбрызнуть изо рта. Смотрит, человек уже и встает потихонечку»⁵³. В других случаях воду из ковшика льют с каждого из четырех углов стола крест накрест, чтобы «вымыть все четыре угла» со словами «*šuuudelukšešta, kačahukšešta, šil'mäukšešta...*» (Е.П. не говорит полностью текст заговора, в отличие от ее двоюродной сестры М.Н.). Затем эту, слитую со стола, воду переливают трижды через *скопки* – дверные ручки избы; сначала через внутреннюю ручку входной двери, затем – через наружную, а в третий раз – через ручку любой другой двери, но чтобы при этом «друг друга *скопки* не смотрели». «Эта вода будет как заговоренная» и ею сбрызгивают три раза на лицо больного со словами молитвы «Господи Иисусе, Христе Божий, помилуй нас»⁵⁴. Согласно народным представлениям болезнь как бы оседает на лице и поэтому ее можно удалить водой⁵⁵. Если человек «немочный совсем, встать не может», то ему натирают водой грудь «или попить три раза дают».

Подробный рассказ о лечении Е.П. предваряет рассуждениями о том, что каждая мать должна, по ее мнению, уметь лечить своего ребенка, особенно, если это не первенец. Но, думается, отнюдь не каждая мать имела таких знающих наставниц, как ее бабушка и мать, поэтому эти слова можно рассматривать как некое кокетство своими знаниями и легкое профессиональное лукавство.

После уточняющих вопросов Е.П. сообщает, что *глаз* выражается в том, что человек «придет с народу (домой. – О.Ф.) и лежит. Что такое со мной? Не могу – лежишь в лежку – ничиво делать. Вот это *глаз*». Болезнь бывает чаще всего у тех, кто боится *глаза*. Она полагает, что «сглазит, хуже порчи». С ней такое бывало, поэтому рассказывает Екатерина Петровна от своего лица⁵⁶.

Приведенные примеры из корпуса знаний двоюродных сестер свидетельствуют об индивидуальности знахарского опыта, хотя у них и был общий источник знаний. Особенно любопытно сопоставить сведения их обеих о лечении *золотухи*, *детского плача* и *от ветра*. Е.П. уверенно сообщает, что врачи первую из них называют экземой, и она умеет ее лечить *народным* способом. Вот в чем он заключается: ищут в лесу закрученные – больные – ветки ольхи (для лечения девочек и женщин) или ели (для лечения мальчиков и мужчин) и берут их в баню. После мытья в *банне* больному сливают на голову воду через решето, в котором лежат ветки. Е.П. при этом говорит следующий заговорный текст: «Tuuluzet, tuttavazet, ahavazet, armahazet, ottakkuo miun bolezti, andakka miula t’ervehüš raba božij (имярек)».

Маленького ребенка, который, перепутав день с ночью, все время плачет, следует лечить двумя способами. В первом прибегают к помощи того же заговора, что и при порче. Таким образом, Е.П. указывает на природу болезни. Наиболее распространен метод лечения, которым еще недавно владели все женщины-матери. Ребенка выносят на утреннюю, но чаще «на збрю вечернюю» за двор дома, чтобы никто не видел, и говорят: «Збрю-збрюница, красная девица / Твоя дитя скачет, гулять хочет / Моя дитя плачет, спать хочет». Держа ребенка на руках, кланяются на три стороны света с поклоном. Так повторяют три раза, а на третий раз слова заговора закрепляют тоекратным: «Аминь». Потом, повернувшись через левое плечо, вносят ребенка в дом.

Обе двоюродные сестры используют два варианта одного и того же короткого текста русского заговора, более того, считают, что название болезни, а стало быть, отчасти и текст говорятся ими по-карельски. Вместе с тем П. Виртаранта еще в конце 1970-х гг. записал в Лихославльском районе от 51-летней К.Ф. Смирновой развернутый текст карельского заговора от бессонницы⁵⁷, который не известен (или утрачен?) в местной старообрядческой карельской традиции.

Рассуждая о причинах болезни⁵⁸, в частности золотухи, Е.П. повествует, что она бывает от следующих стихий: «от огня, от земли, от ветра» – и тут выясняется важная деталь: *золотуха*, насылаемая по ветру, называется по-карельски *tuwlen n’en’ä* = *нос ветра*. Так же называется со слов Е.П. и сухая скрученная ветка ольхи и ели. Из этого следует, что человек и дерево могут быть сражены одной и той же болезнью и в этом случае лечение строится по принципу подобное – подобным, что характерно для народной медицины в целом.

В начале XX в. М.В. Михайловская записала сведения о способе лечения этой болезни, которая фигурирует под названием *туувлен руби* /

tuwlenrubi – *ветряной осы*. К помощи этих лечебных приемов прибегали и «от всякой сыпи на теле». Они не намного отличаются от современных: «Больного окачивают водой чрез борону, лопату и ольховое гнездо, мальчиков – чрез еловое», сопровождая словами заговора: «Бороной бороню, лопатой рою, ольховым ветряным гнездом парю правую душу крешеную»⁵⁹. Из этого текста мы узнаем и другое название магических веток – *тулен пезжо* = *ветряное гнездо*. В словаре тверских говоров карельского языка А. В. Пунжина приводит иной вариант перевода *tuwlenpežo* на русский язык – *ведьмино гнездо*. Его синонимом является *tuwlenkobra* (ведьмина метла/гнездо), также используемая от глаза: «сквозь ведьмину метлу окатишь ребенка под матицей»⁶⁰.

В ходе разговора Е. П. вспомнила, что в свое время *лелька* (А. К. – О. Ф.) вылечила *tuulen n'en'ä* ее внучки. Отличие ее способа заключалось в том, что после бани девочку поставили под стреху крыши дома и здесь слили воду на голову через ветки. Екатерина Петровна уточнила, что местом обливания может быть и другая граница жилого и нежилого пространства – крыльцо. Анна Кузьминична говорила текст, которым владеет и Е. П.: «*šuuudelukšešta, kačahukšešta, šil'mäukšešta...*» (см. выше). Этот же текст используется и при другом способе лечения данной болезни: «нарезать мелко бумагу, обвалить (повалить в руках. – О. Ф.) и кинуть на ветер» с теми же разговорными словами.

На мой вопрос, используют ли для лечения какие-нибудь другие породы деревьев, следует любопытный ответ. «Если заболешь, иди к березы, обнимай, да и говори: “Березонька, милая моя, дай ты мне здоровья; березонька, родная ...” и обнимай, обнимай». Иначе ведут себя, когда обращаются к осине: «А осина, если ты больной – тут Е. П. говорит требовательно и голос ее грубеет, – «возьми наше здоровье, возьми нашу/мою боль, возьми мою кровь»⁶¹. Мне кажется, Е. П. путает русские глаголы, что искажает смысл заговорной формулы, которая на самом деле должна звучать так: «Возьми нашу/мою боль, отдай наше здоровье, отдай мою кровь». Далее Е. П. разъясняет мне: «Для мальчиков старались все делать из елки и *vibu* (оцеп. – О. Ф.) для люльки, и кучеряшку для лечения ветрянки». Стало быть, ольха и береза у тверских карел принадлежат к женским деревьям, а ель – к мужским.

Разговоры о деревьях пересекаются с рассказами о лесе, которые вызывают у моей собеседницы особенное оживление. Ведь именно мать научила ее правилам общения с лесом. Из дальнейшей беседы становится очевидным, что его особое почитание этот старообрядческий род сохранил как общекарельскую культурную традицию. Необходимо было перед выходом из дома помолиться: «Господи, благослови, иду в лес».

Отправляясь первый раз в году в лес, говорили такой заговорный текст: «Armahazet metčäzet, armahazet tuh'özet ežametča že šua metčä, ottaka mivla, oblaskaite mivla, одаряйте всеми лесными подарками. Аминь, аминь». Трижды произнося эти слова, необходимо было каждый раз «поклониться даже до земли». Произносили и такой молитвенный текст: «Господи, благослови. Лес, миленькой ты, награди нас». На мой вопрос о благодарение леса следует формула: «Ой, большое тебе спасибо, одарил ты нас ягодами и грибами». Лукаво улыбаясь, Е. П. делится, что и сейчас пожилые женщины так поступают: «делаем потихоньку», чтобы другие, увидев, не посмеялись, как когда-то и они в детстве смеялись над своими матерями. Столь же обязательными актами были испрашивание благословения: «Господи, благослови» и благодарение в начале и конце любого крестьянского дела: «Идет на покос – «Господи, благослови»; кончила греть или косить – «Ой, большое спасибо»; «Спаси, Господи, помилуй, Господи». Отправляясь в дорогу, Е. П. всегда трижды читает молитву, которой научила ее мать: «Милосердия двери отверзди нам, благословенная Богородица / Ты уже спасен нашего роду христианского»⁶².

Когда я вспоминаю, как умела *просить лес* Анна Кузьминична, Е. П. тут же подхватывает и развивает тему. *Просить* надо любого хозяина / хозяев: не только леса, но «даже дому, двору надо просить/ в поле, в лесу. Примерно так: mečän iz'än'd'äzet, mečän emän'd'äzet, vahnembazet (правильно – vanhembazet), nuorembazet, keškikerdazet, ristituatto i ris't'imyamo /emmeite kuantedöš kučutta / emmeite kuantedöš armašilla / ingumeteidäš objidny / ingumeteidäš tuškeltan /milma prostikkya ты, milma prost'ikkya, prost'ikkya ты, milma prost'ikkya / laškeikka ты milma dorogazet omi tropazet».

Это универсальный текст⁶³, в нем изменяется только обращение к тем или иным хозяевам: «peldon iz'än'd'äzet, peldon emän'd'äzet» («полевые хозяева, полевые хозяйки»). Отметим одну его немаловажную подробность. Наряду с когортой лесных хозяев, в заговоре названы крестные отец и мать – rist'tuatto i ris't'imuamo, которых также просят об излечении от болезни. *Просить* хозяев следует, если «обидела, поругала / поругалась дома, в лесу, в поле, если в квартире поругаешься, kvartiran iz'än'dä тебя уронит». Как-то, вспоминает Екатерина Петровна, она *напрокудила*: вылила воду из ведра в колодец, на утро «аблажило все лицо/ мокрое все стало». Неправильное поведение или незнание правил общения с окружающими сверхъестественными силами немедленно наказывается. Это представление, прежде всего связанное с лесными *старшими, средними и младшими*, по моим наблюдениям, очень устойчиво у тверских и тихвинских карел до сих пор.

Когда в лесу или рядом с домом потеряешься, то это «нехороший дух таскает», *водит*. Говоря об этом, Е. П. понижает голос до шепота. От своей бабушки она знала, что следует делать, если *лес водит* скотину: надо прийти в лес, вырвать с корнем маленькую елочку и громко сказать: «Если ты только мне не дашь корову или теленка, я весь лес растащу, выкорочую». Слова эти произносятся громко, угрожающе. С этой елкой надо ходить по лесу, и скотина живая или мертвая, но обязательно найдется⁶⁴. По-видимому, елка в данном случае была не просто персонификацией леса, но и местом=домом лесного хозяина – *елового мужика* в зачинах карельских заговоров⁶⁵. Вырывание елки было актом лишения лесного хозяина дома, а угрозы в его адрес должны были заставить вернуть пропавшее животное, т.к. в противном случае человек – хозяин скотины – обещал лишить его возможности найти пристанище, уничтожив лес.

Итак, тайные знания членов одного рода о чужом лесном пространстве позволяют утверждать, что они заключают в себе весьма своеобразную систему, в которой чужеродность – опасность Леса не является единственной и доминантной во взаимоотношениях с ним человека. Можно различить по крайней мере две стратегии поведения в отношении Леса: ласково-просительную и угрожающе-требовательную. Знающие, а в недавнем прошлом и колдуны, составляют ту категорию базовых лидеров деревни, которые до сих пор регулируют отношения с иным миром, чертая в нем силу, получая от него свои знания, вступая в контакты с его представителями.

Иерархия лесного мира, наряду с представлением о Лесе как некоей реально-ирреальной субстанции, включает персонификацию Леса в образе громадной – выше леса быстро перемещающейся, шумящей, меняющей свои очертания, неплотной силе/объекте. Этот образ леса меняет свое пристанище, он может заночевать, где ему вздумается: на опушке леса, на обочине лесной дороги или тропки, под ветвями большой ели, которые именно поэтому и табуируются в народной традиции. Каждый охотник, пастух, путешественник, вынужденный заночевать в лесу, знает об этом. Но в лесу есть невидимая и неведомая для человека пространственная сеть дорог, по которой передвигаются обитатели лесного мира и на которые они могут вовлечь человека или крестьянскую скотинку. Обычно это происходит при нарушении договора с Лесом знающих (уже упомянутые пастухи, пастухи-колдуны, охотники, знахарки и колдуны), а для всех остальных – при несоблюдении хорошо известных правил: ругаться в лесу, проклинать людей и животных, разжигать костер на дороге или рядом с деревом, плевать в костер, собирать грибы, ягоды, лесные травы, птичьи яйца, охотиться в неурочное время и др. Хочется подчеркнуть, что в этих представлениях отражены древние нормы крестьянского

бытия и христианского общения с людьми и окружающим миром. Запреты на употребление брани, проклятий, т. е. соблюдение правил нравственности, заботы о дарованных Богом земных богатствах природы органично сохранены в заговорной традиции и в целом культуре карел до сих пор. Среди других способов наказания со стороны леса – уже упоминавшиеся насылания болезни по ветру, от земли, костра и др.

Другая ипостась Леса – дерево, в нашем случае – ель, а также сосна у других групп карел. В диком лесу (я оставляю за рамками настоящей статьи тему священных рощ) различают полезные и бесполезные, здоровые и больные, обычные и священные деревья, а также, как выше указывалось, деревья=вместилища мужской и женской силы, обиталища тех или иных хозяев леса. Свойства эти могут быть совмещены в конкретном реально почитаемом дереве или в той или иной породе. Так, к сакрализованному у карел относятся неоднократно упоминавшиеся береза, ель, сосна, можжевельник, ольха, а к запретным – осина, тополь.

Материалов об *именных* деревьях, как в Карелии, восточной Финляндии, Ингерманландии и у тихвинских карел, здесь – у тверских карел-старообрядцев – нам собрать не удалось. Быть может, это объясняется тем, что *именные* деревья – компонент мужской субкультуры, а нашими информантами по этой теме были исключительно женщины-знахарки, повествующие о своем индивидуальном опыте.

Судя по полученным от наших карельских знающих сведениям, они различают образы Леса и его хозяев, хотя ранее не приходилось сталкиваться с их явным размежеванием в карельской традиции⁶⁶. О трудности различения говорит и общий тип отношений, выстраиваемых с ними человеком. Хозяев леса, как и Лес, ласкают, благодарят, просят у них прощения и силы, излечения от болезни, их боятся, с ними договариваются и вступают в единоборство.

И все же попробуем разобраться в различиях.

Хозяин леса – *меśän iz'än'dä* обязательно живет как человек и потому имеет жену – *лесную хозяйку* / *меśän emän'd'ä* и детей. Рядом с ним в его, если можно так сказать, лесной деревне обитают сородичи. Это так называемые *старшие* – *vanhembazet*, *молодые* – *nuorembazet* и некие *средние* – *keškikerdazet*. О них мы мало что знаем, но, судя по текстам заговоров, они также насылают болезни и опасны для людей, поэтому к ним обращаются с просьбой о прощении и исцелении. Хозяин леса выглядит в отличие от Леса совсем не устрашающе; чаще всего как старый крестьянин, одетый в белую рубаху и порты, иногда и в балахон, на голове у него белая войлочная шляпа, а в руке – посох. Этот же тип встречается и в быличках о хозяевах кладов, закрытых зачастую в лесу или на месте бывших

деревень, а также домовых⁶⁷. В связи с этим можно, как мне кажется, говорить о существовании у карел некоего общего визуального образа хозяина места, связываемого традицией с предками / первопредками. Подтверждением тому являются овеществленные образы лесного хозяина, зафиксированные у тверских карел. Об одном из них – в виде мужской фигурки в полувоенной форме с топором в руках – мне уже приходилось писать ранее⁶⁸. Конечно же, следы древнего культа предков просматриваются в антропоморфных чертах внешности и образа жизни лесных хозяев (как, впрочем, и всех остальных хозяев) в сильно деформированном и усеченном виде. Вместе с тем именно эти представления лежат, как мне кажется, в основе различения хозяев леса от представлений о Лесе как природной субстанции, опасной и противоположной человеку.

Обратимся к знаниям представительницы четвертого поколения рода знающих. Внучка Анны Кузьминичны воспитывает приемную дочь Ольгу Вячеславовну Вострякову, 1981 г.р. С ее слов она хорошо помнит бабу Сашу с пяти лет, а с 9–10 лет стала перенимать ее знахарский опыт: научилась лечить золотуху, головную боль, ячмень, некоторые наружные опухоли. Как объяснила Ольга, боль и опухоли она снимает *руками*, при этом руки ощущают холод, тепло или жжение – *щипит*. В то время она врачевала лишь своих близких людей, членов семьи, в которой Ольгу вырастили: «дедушку, отца, мать, бабу Маню (Марию Николаевну. – О.Ф.)». Чужих лечить боится – «что-то мешает». Вот описания используемых ею приемов.

Опухоли на руках и ногах, возникшие в том числе в результате вывиха, она лечит следующим образом. Большим пальцем левой руки надавливает на больное место, затем оборачивает это место заранее нагретыми на печи чистыми тряпочками на 10 минут. Лечение повторяется в течение трех дней.

Золотуха. Ольга использует в качестве инструмента лечения либо нож (как и Анна Кузьминична), либо землю. «Прийти в огород, взять щепоть земли большим и указательным пальцами». Этой щепотью обводят больное место, точно так же, как это делают и ножом, по часовой стрелке, сопровождая чтением текста заговора: «Золотая золотуха, ветряная золотуха, домашняя золотуха, полевая золотуха, золотая золотуха, не на свое ты место села. Тебе место в болоте, иди туды лег, в перине пуховая, одеяла шелковая. Никто тебя не тронет, никто тебя не будит, а отсюда выковырним острым ножом». Затем Ольга обводит ножом или землей вокруг пяти сучков на половине у печи (в доме у Анны Кузьминичны. – О. Ф.), произнося карельский заговор. К слову сказать, произнести этот

текст она отказалась, стесняясь своего плохого карельского языка. Следующий, третий и заключительный момент процедуры состоит в повторе первого – отсекании болезни ножом или обведении щепотью земли пораженного места. Текст заговора иной: «Золотая золотуха, полно тебе шуметь, полно тебе греметь по белому телу». Его Ольга произносит три раза, сплевывая при этом. Все три процедуры повторяются трижды. По окончании лечения землю необходимо вернуть на место – «положить обратно»⁶⁹.

Из наследства А. К. Ольга знает, т. к. неоднократно видела, как лечить *пупковую грыжу*, *кровь останавливать, от глаза*. В ее изложении при грыже большой приносит с собой какую-нибудь мазь или крем (в ходе рассказа она не упоминает об использовании). Он ложится на постель, под спину, с боков и под кобчик ему подкладывают подушки. Затем «три раза кусают грыжу, три раза перекрещивают и трижды читают молитву “Пресвятая Богородица, спаси нас”». Вслед за этим на это место – пупок – кладут заранее нагретые на печи чистые тряпочки и оставляют на 5 минут. Лечение повторяется в течение трех дней.

Для остановки крови место пореза втирается левой рукой, после чего на рану кладут теплую, нагретую на печи тряпочку или завязывают вокруг шерстяным шнурком (цвет не важен) на 10 минут. В это время размешивают в воде *наговоренную соль*, дают воде отстояться или же подогревают, чтобы ускорить процесс растворения. Этой водой смачивают рану и вновь оборачивают теплой тряпочкой. Ольга сообщает, что это может делать любой пострадавший человек. Важно иметь наговоренную знающей соль.

Весьма схематичны знания Ольги о *сглазе*: она поясняет, что необходимо просить «прощение у ветра» и обводить веником вокруг тела человека по часовой стрелке.

Даже этот небольшой объем знаний О. Востряковой говорит, с одной стороны, о некоторых подробностях, забытых главным хранителем местной заговорной культуры – Анной Кузьминичной, но сохранных цепкой детской памятью, с другой – об упрощении схемы лечения. Кроме того, подчеркнем тот факт, что передача знаний в данном случае происходила не только по прямой родственной линии: от Анны Кузьминичны к ее дочери Марии Николаевне, но и к приемному ребенку. Во всяком случае, очевидно, что А. К. позволяла подростку перенимать ее знания и не препятствовала практике в семейном кругу.

Отметим, что сама Ольга, которой тогда было всего 12 лет, с гордостью говорила о своей непохожести на сверстников в силу способностей к лечению и специфических знаний. Это, а также раннее физическое развитие,

явный интерес к проблемам пола и обусловленное тем самым вызывающее поведение действительно выделяли ее в среде деревенских подростков.

Все представительницы этого рода – женщины, верящие в силу своих заговоров. Востребованность их по-прежнему велика; в ее основе – существующий спрос на фоне свойственной постстарообрядческой культуре большей архаичности мировоззрения, чем у соседних православных карел и русских. Благодаря повседневной актуальности знахарского знания поддерживается некий набор традиционных представлений, архаичных образов, понятий и категорий локальной магической культуры, что также способствует ее сохранению и передаче.

Знакомство с тремя современными поколениями знахарского рода позволило уточнить, как происходит процесс передачи специального знания от старших к младшим, как индивидуальные черты характера и склад ума каждой из знающих женщин интерпретируют родовой багаж⁷⁰, что выбирают из него и чем пользуются, что представляет собой совокупный корпус эзотерических знаний в местном выражении сегодня. Кроме того, приведенные описания современной магической практики иллюстрируют состояние и динамику заговорной культуры локальноконфессиональной группы тверских карел на рубеже XX–XXI вв.

В заключение позволю себе ряд замечаний в контексте проблемы «исследователь – информант». Многие полагают, что так называемая полевая коммуникация зависит полностью от установки исследователя, которая либо носит отстраненный характер, либо представляет собой полное / частичное погружение в местную традицию. Это коррелируется и с отношением к субъекту исследования: оно выстраивается согласно стратегии самоидентификации с ним или же стратегии дистанцирования⁷¹. С этим нельзя полностью согласиться, и пример из моей полевой автобиографии свидетельствует о том, что это отнюдь не всегда и только так. Как бы ни была значима установка исследователя, не следует забывать, что речь идет о коммуникативном акте, в котором участвуют как минимум двое: исследователь и информант. Стало быть, их отношения взаимосвязаны и взаимообусловлены. Мотивация же первичного контакта всегда вызвана традиционными поведенческими моделями в ситуации «свой-чужой»⁷².

В своей полевой работе я исхожу из того, что залогом получения интересной информации являются, прежде всего, уважение и сочувствие к точке зрения опрашиваемого (эмпатия), умение не просто «разговорить» собеседника, правильно задавая вопросы, но и выслушать, не навязывая своего мнения или демонстрируя свои знания и, конечно же, профессиональный опыт. Последнее подразумевает, что исследователь должен многое знать о той области народной культуры, о которой он

собирает сведения, хотя известно и обратное. Именно неосведомленность исследователя позволяет задавать «нелепые» вопросы и узнавать неизвестные до этого факты и подробности, а информанту проявлять свои знания и сообщать откровенную характеристику событий. Так было и в ходе моего полевого общения с карельскими знающими. Для получения информации о современных эзотерических знаниях и их оценки самими носителями этого знания я использовала также и спровоцированный монолог, называемый в западной историографии *personal experience narrativ*, «т. е. рассказ, движимый только логикой самого информанта, в минимальной степени подверженный вмешательству интервьюера»⁷³.

Моими собеседниками, как чаще всего и происходит в экспедициях, были пожилые, одинокие и больные женщины. Отношения с ними требуют не только сочувственного сопереживания, но и больших энергетических затрат, прежде всего потому, что беседы носят в основном исповедальный характер, а сами воспоминания и переживания, с ними связанные, зачастую тяжелы и драматичны. П. Томпсон, автор известных работ по устной истории, справедливо полагает, что для пожилых людей память выступает в качестве средства терапии, и пишет в связи с этим: «Вспоминая свою жизнь и передавая ценные сведения молодому поколению, старики, столь часто всеми забытые и нуждающиеся материально, вновь обретают чувство собственного достоинства и цель жизни»⁷⁴. Заинтересованное внимание исследователя помогает им постепенно осознавать важность своих знаний и воспоминаний. Мне неоднократно рассказывали, что жители деревни, собираясь после отъезда экспедиции, обменивались своими впечатлениями о наших беседах и приходили к коллективному мнению о значимости происходившего, воспринимали себя с позиции повышающегося личного и этнического самосознания. Быть может, поэтому приходится сталкиваются с фактом благодарности за беседы со стороны информантов.

Мой личный опыт показал, что интерпретации знахарского знания/искусства не полны, если опираются только на собранные нами и нашими предшественниками данные, в том числе даже от самих знахарок. Всем полевым исследователям известно, что рассказ о том или ином действии, в нашем случае о методах лечения, описывается информантами с большим трудом. Его лучше показать=сымитировать. Так было при общении с Екатериной Петровной, которая на все возникавшие уточняющие вопросы пыталась показать, как, например, сливают воду через дверную скобу, как поворачиваются через плечо и т.д. Как и любую человеческую практику, эзотерическую необходимо увидеть и оценить по достоинству в живом бытовании, в соотнесении с современным крестьянским бытом,

конкретной манерой живого заговаривания, в контексте местной традиции и индивидуального мастерства. Только в этом случае становится очевидным обиходный и специальный багаж эзотерического знания; его роль в системе представлений современного сельского человека, а также место знающих в этносоциальной структуре сельского общества. Только в этом случае воссоздаются внешние и внутренние, психологического характера обстоятельства и обстановка лечения.

В экспедициях 1993–1994 гг. мне довелось быть участником всех трех известных аутентичных способов передачи обрядовых и фольклорных текстов: живого бытования заговора; имитации его живого исполнения, а также пересказа, чему рассказчик отнюдь не всегда был свидетелем⁷⁵. Пожалуй, именно смена исследовательского статуса на статус пациента позволила зафиксировать все существующие вербальные (из уст в уста), визуальные, акциональные, предметные и коммуникативные формы эзотерической практики изнутри и, более того, испытать их воздействие на себе⁷⁶.

Созданию более полной, не могу сказать более объективной, картины того, как современные карелы истолковывают и оценивают собственный этнокультурный опыт в области тайных знаний, статус которых и людей ими обладающих достаточно высок, помогают и точные полевые записи. В данном случае считаю важным напомнить, что еще относительно недавно отечественные этнографы отнюдь не стремились в своих полевых дневниках точно записывать слова информантов, фиксировать их речь и обстоятельства беседы, опуская то, что, на их взгляд, лежало за пределами исследовательского интереса или не согласовывалось с темой опроса. (То же, даже в более яркой форме, проявляется при публикации полевых записей этнографов, хотя их число пока невелико.) Только в последнее десятилетие этнографы обратились при анализе полевых текстов к методикам общей филологии и лингвистики (в частности, к теории речевой и межкультурной коммуникации); вопросам взаимоотношения между объектом и субъектом исследования; влиянию научного инструментария и исследователя на традицию, учет факторов субъективной оценки (точек зрения) и воздействия внешней среды⁷⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 08 -04-00318а «Устное повествование как источник для исследования биографии и меняющейся картины мира».

² *Сурхаско Ю. Ю.* К вопросу о живучести дохристианских верований у карел // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР:

Тез. док. / Отв. ред. Г. М. Керт. Петрозаводск, 1989. С.60–62; *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* О карельской народной медицине: рациональное и «иррациональное» в традиционном врачевании // *Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл* / Науч. ред. И. Ю. Винокурова, Ю. Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 1994. С. 103–121.

³ *Дубова Н. А., Ямсков А. Н.* «Круглый стол». «Полевые исследования в этнологии и антропологии» // *ЭО*. 2002. №5. С.136–140; *Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2* / Отв. ред. А. А. Иванова. М., 2003; *Антропологический форум: Исследователь и объект исследования* / Гл. ред. А. Байбурин. № 2. СПб., 2005. С. 9–134. Интересно сопоставить с более ранними обсуждениями. См.: Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // *ЭО*. 1985. № 5. С. 57–69.

⁴ *Флоровский Г. В.* Затруднения историка-христианина // *Мера*. 1994. № 1. С. 11.

⁵ *Чичкина И. В.* Тверские карелы-старообрядцы Новоторжского уезда XIX–XX вв. // *Мир старообрядчества. Вып. 4*. М., 1998. С. 349–351; *Фишман. О. М., Чичкина. И. В.* Старообрядчество как фактор стабильности этнолокальной общности тверских карел // *Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах* / Сб. науч тр. СПб., 2002. С. 166–188.

⁶ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 9 (Полевые записи автора в Лихославльском районе Тверской области в июне 1993 г.).

⁷ А. В. Пунжина приводит значение *Гол'Г'о* – старший брат // *Словарь карельского языка (тверские говоры)* / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. С. 142. Из нашего контекста очевидно, что племянница использует это слово, говоря об А. К. как о «тетушке» и о «крестной». Оба случая употребления можно рассматривать с позиции «старшинства»; быть может, Е. П. с детства сохранила в своей памяти этот термин родства, которым ее мать называла А. К. – свою старшую сестру.

⁸ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 43 об. (Полевые записи автора в Лихославльском районе Тверской области в 1994 г.).

⁹ Там же. Л. 30.

¹⁰ Согласно знахарской традиции всех народов региона (карелы, финны, вепсы, русские) заговоры произносили без свидетелей. Н. А. Лавонен, много лет собиравшая полевую информацию в Карелии, писала: «Это была как бы тайна исцелителя и пациента. О заговорах старались не говорить, о них не принято было рассказывать». См.: *Лавонен Н. А.* Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел (по материалам экспедиций 1975–1984 гг.) // *Обряды и верования народов Карелии* / Науч. ред. А. П. Конкка, Э. С. Киуру. Петрозаводск, 1988. С. 133.

¹¹ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 49.

¹² Там же. Л. 46.

¹³ Там же. Л. 44, 47.

¹⁴ Там же. Л. 47.

¹⁵ Там же. Д. 62. Л. 16 об. – 17.

¹⁶ Ср. с более полными текстами русских заговоров против чирьев типа: «Ни от камня плоду, ни от мертвого роду – ни тебе, чирей, место. Вот тебе, чирей, сук, самый круг. Аминь». См.: Русские заговоры и заклинания: Мат. фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. проф. В. П. Аникина. М., 1998. С. 290, 1866, 1867; С. 291. № 1868–1876; С. 292. № 1877–1880.

¹⁷ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 25.

¹⁸ Там же. Д. 62. Л. 32 об., 34 об.

¹⁹ Там же. Д. 69. Л. 48 об., 65.

²⁰ *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 103.

²¹ Там же. С. 102.

²² *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 74; *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 324.

²³ *Сурхаско Ю. Ю.* 1) Проявления двоеверия в традиционной семейной обрядности карел // Православие в Карелии. История и современность. Атеистические очерки / Науч. ред. М. Н. Бессонов. Петрозаводск, 1987. С. 58; 2) Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 152–153.

²⁴ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. С. 39.

²⁵ Ср. с аналогичными представлениями на Русском Севере. *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: К проблеме локальных групп / Ред.-сост. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 76.

²⁶ *Михайловская М. В.* Корельские заговоры, приметы и заплачки // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. V. Вып. 2. Л., 1925. С. 628. № 85. Сучок на половине, стене избы – широко известное магическое место лечения кожных болезней и у русских. Большое число заговоров на сучок приведено в публикации фольклорных текстов, записанных во время экспедиций филологического факультета Московского университета. См.: Русские заговоры и заклинания. С. 286–291, 293, 294.

²⁷ *Лавонен Н. А.* Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Сб. науч. тр. Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984. С. 171–179.

²⁸ *Фишман О. М.* Жизнь по вере. С. 351.

²⁹ *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий... С.42–45.

³⁰ *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2: Тексты. С. 416.

³¹ *Протт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 149–150.

³² *Мазалова Н. Е.* Указ. соч. С. 17–19.

³³ Там же. С. 27.

³⁴ *Елеонская Е.Н.* К изучению заговора и колдовства в России // Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. тр. / Сост. и вступ. ст. Л. Н. Виноградова. М., 1994. С. 125.

³⁵ *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 192

- ³⁶ См.: *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Указ. соч. С. 112.
- ³⁷ *Сурхаско Ю. Ю.* К вопросу о живучести... С. 61.
- ³⁸ *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Указ. соч. С. 116.
- ³⁹ Там же. С.121.
- ⁴⁰ Традиционная русская магия в записях конца XX века / Вступ. ст., состав., прим. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993. С. 16–17.
- ⁴¹ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 63.
- ⁴² *Фишман О. М.* Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае // Живая старина. 1994. № 4. С. 24–25.
- ⁴³ Эти способы передачи тайного знания характерны для народов Европейского Севера (русские, карелы, вепсы, коми). Ср.: *Ильина И. В.* Народная медицина коми в конце XIX – первой трети XX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1995. С. 9.
- ⁴⁴ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 31 об. – 32.
- ⁴⁵ М. В. Михайловская приводит текст *молитвы* «Лда-зор’а, хуомнеш-зор’а» на карельском языке, который произносят над ребенком во время парения его в бане. Русский перевод звучит так: «Вечерняя заря, утренняя заря, твое дитя плачет, играть хочет, а мое дитя плачет. Ночь и полночь, день и полдень, беззаботному мало заботы, незнающему мало знать о правой душе младенца». Текст был записан ею в с. Воздвиженка Бежецкого уезда Тверской губернии, как и все остальные, опубликованные в статье «Корельские заговоры, приметы и заплачки» // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. V. Вып. 2. С. 614. № 12. С. 615. № 13.
- ⁴⁶ Ср. с текстом, записанным у тверских карел Бежецкого уезда Тверской губернии в начале XX в. Привожу перевод на русский язык: «Встану утром рано, раньше солнца восхода. Посмотрю я на солнце. На солнце золотой петушок – золотой клюв. Клювом клюет, крылом чистит правую душу у Дуни крещеной. Да будет так, чтобы ногтем не оцарапали, чтобы кожа головная оставалась нечувствительной и чтобы внутри не болело». См.: *Михайловская М. В.* Указ. соч. С. 611. № 2.
- ⁴⁷ Известны тексты на карельском языке. Один из них «Ruškienē rubuozeñi» опубликован П. Виртаранта. См.: *Virtaranta Helmi ja Pertti.* Kauas läksit karjalainen. Porvo; Helsinki; Juva. 1986. S. 115.
- ⁴⁸ Ср. с текстом заговора, приведенным у *Virtaranta Helmi ja Pertti.* Op. cit. S. 74.
- ⁴⁹ Словарь карельского языка. С. 163.
- ⁵⁰ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел... С. 27.
- ⁵¹ *Михайловская М. В.* Указ. соч. С. 622. № 21. С. 626. № 61.
- ⁵² Архив РЭМ. Д. 69. Л. 51.
- ⁵³ Там же. Л. 58.
- ⁵⁴ По-видимому, вода, слитая через стол, приобретала статус святости благодаря его функции чистого=святого места у карел. Этот прием известен был и у русских Заонежья наряду со сливанием воды с той или иной домашней иконы, а также сквозь дверную ручку. *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 76–77, 94.

- ⁵⁵ Мазалова Н. Е. Указ. соч. С. 21.
- ⁵⁶ Там же. С. 58.
- ⁵⁷ Virtaranta Helmi ja Pertti. Op. cit. S. 81.
- ⁵⁸ Ср. *Ильина И. В.* Традиционные представления коми об этиологии заболеваний // Генезис и эволюция традиционной культуры коми: Тр. ИЯЛИ. Вып. 43 / Отв. ред. Н. Д. Конаков. Сыктывкар, 1989. С. 58–65.
- ⁵⁹ *Михайловская М. В.* Указ. соч. С. 614. № 11.
- ⁶⁰ Словарь карельского языка. С. 310.
- ⁶¹ Архив РЭМ. Д. 69. Л. 59 об. – 60.
- ⁶² Там же. Л. 45–45 об.
- ⁶³ Virtaranta Helmi ja Pertti. Op. cit. S. 156.
- ⁶⁴ Ср. с южновепской традицией, когда в аналогичной ситуации колдун шел в лес и бил рябиновым прутом по дереву, восклицая при этом: «Отдайте <...> лошадь или корову. А то я вам нигде ходу не дам, все дороги закрою, везде крестов наставлю». См.: *Винокурова И. Ю.* Новые материалы о колдовстве у южных вепсов // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1997. С. 41.
- ⁶⁵ Различные формы почитания ели характерны для карельской и коми традиций. См.: *Ильина И. В.* Коми-карельские параллели в религиозно-магических представлениях о ели // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. С. 53.
- ⁶⁶ Ср. с традиционными и современными представлениями русских Карелии. См.: *Криничная Н. А.* Лесные наваждения. Мифологические рассказы и поверья о духе – «хозяине леса». Петрозаводск, 1993; *Логинов К. К.* Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии // *Живая старина*. 2002. № 4; *Маслов В. В.* Материалы к изучению традиционных методов лечения русских Карелии (конец XIX – начало XX века) // *Кижский вестник*. № 5. Сб. стат. / Отв. ред. И. В. Мельников. Петрозаводск, 2000. С. 149–156.
- ⁶⁷ *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 144. К 1–К 12.
- ⁶⁸ *Фишман О. М.* Mečän iz'änd'ä – карельский леший (к реконструкции образа) // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов: Сб. ст. СПб., 1994. С. 86–95.
- ⁶⁹ Архив РЭМ.Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 35 об. – 36.
- ⁷⁰ В последние годы актуальным в ходе современной полевой работы стал круг вопросов, связанных с изучением механизмов передачи коллективной памяти и роли в этом индивидуального/личного начала (преемственность и устойчивость знаний, их передача, в том числе наследственность). Этой проблематике в контексте различных направлений исследований посвящено немало научных работ, состоялся ряд обсуждений и конференций. См. вступ. доклад К. В. Чистова в публикации материалов конференции: Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (Докл. III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-99») / Редкол.: Р. Б. Калашникова, В. П. Кузнецова, С. М. Лойтер и др. Петрозаводск, 2000. С. 7–15.

⁷¹ Щепанская Т. Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2003. № 2. С. 174.

⁷² Лезте А. Сету как собеседники // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 2002. С. 72–73.

⁷³ Граница и люди. Воспоминания переселенцев Приладожской Карелии и Карельского перешейка. СПб., 2005. С. 13.

⁷⁴ Томпсон Пол. Голос прошлого. Устная история / Пер. с англ. М., 2003. С. 24.

⁷⁵ Дианова Т. Б. Формы фольклорной трансмиссии // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2 / Отв. ред. А. А. Иванова. М., 2003. С. 8–9.

⁷⁶ А ргоро признаюсь. Спустя некоторое время болезнь утратила свои внешние проявления, но имели место последствия иного – сугубо личного психологического свойства, о которых я умолчу. Вместе с тем мой опыт общения со знающей дает право предупреждать коллег о непредсказуемости и опасности подобного лечения, т. е. смене статуса исследователя на статус пациента.

⁷⁷ Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. С. 5.

В. Я. Бутанаев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОЖДЕНИИ, ЖИЗНИ И СМЕРТИ У САЯНСКИХ ТЮРКОВ

Человек, как и любое живое существо, рождается и живет благодаря особой жизненной силе, называемой саянскими тюрками (хакасами, тувинцами, алтайцами) *хут*. Для рождения ребенка женщине необходима жизненная сила. Мифическая процедура получения зародыша в шаманизме носит название *хут урарга* – букв. «вливать хут». Вероятно, поэтому мужской детородный орган называется *хутах* – т. е. дающий душу – жизненную силу. По мнению саянских тюрков, ребенок зарождается в человеческой печени (по-хакасски *паар*, по-тувински *баар*). Отсюда в хакасском языке употребляется выражение: *паарымнанг сыххан палам* – мой ребенок, вышедший из печени, а в тувинском *баарлаш* – вступать в родственные отношения друг с другом. Согласно народным представлениям, именно в области печени происходят душевные и моральные муки, здесь сосредоточиваются сердечность, доброта и приветливость. Маленьким детям нельзя сильно плакать (особенно мальчикам) и смеяться, иначе их печень может затвердеть (*паары кезип парар*), что приведет к печальным последствиям (*баары ажыыр*).

Душа загубленного при родах ребенка (например, так могла сделать девица, не пожелавшая иметь внебрачное дитя), называется у хакасов *аан*. Аан мстит людям и приносит несчастья. Слово, по всей видимости, восходит к древнетюркскому *аган* – покаяние¹. В таком случае люди должны каяться за содеянный грех. И душа загубленных и замученных животных носила название *аан*.

Кости (*сеок*) рассматриваются как исходная, самая глубинная сущность человека². Помимо прямого назначения это слово употребляется еще и со значениями «род» и «порода», черты которых наследуются по костной основе и крови. Например, беременную называли *ики сеоктиг* – букв. «имеющая две кости», т. е. носящую свой род и род отца ее ребенка. Человек чистой породы, с особыми задатками и интуицией (*ындырт*), остро чувствующий присутствие нечистых сил (*пуртах*) и не выносящий их, называется *арыг сеоктиг* – букв. «имеющий чистую кость». Если он случайно зайдет в дом больного, роженицы, покойника или окажется в обиталище нечистых духов, то непременно заболит (*пулайсын*). Человек чистой породы видит вещие сны, может предсказать судьбу, оказать помощь в лечении. Подвижный человек, легко впадающий в транс, называется *ниик сеоктиг* – букв. «имеющий легкую кость» или *ниик чюллиг* – «с легкими сочленениями». Представителей указанных двух пород людей, т. е. людей с чистой и легкой костью, еще называют *ызык кизи* – «священный человек».

Встречаются люди «тяжелой породы» (по-хакасски *аар сеоктиг* или *аар чюллиг*). Они действуют на окружающих подавляющим образом. Если такой человек зайдет в дом больного (например, корью), то болезнь еще больше усилится. После выхода из юрты человека с «тяжелой породой» больного обмахивали мужской одеждой (способ лечения) и заклинали: «Притяни свою тяжесть!» (обратно). Простой человек, не имевший особых вышеупомянутых задатков, назывался *пуртах сеоктиг* – букв. «с нечистой костью». По мнению тюрков Саяно-Алтая, кости человека после смерти становятся очень тяжелыми, и поэтому конь, везущий тело на кладбище, сильно устает. После похорон его отпускали на годовой отдых – *хур*.

Ногти считаются остатками древнего покрова тела предков. Состриженные ногти нельзя разбрасывать. Верили, что человек из-за этого потеряет счастье, а скот, наступивший на них, заболит недугом под названием *тугенек*, т. е. «ноготь». Состриженные ногти, как, впрочем, и волосы, по обычаю, сжигались на огне. Во время обряда сжигания ногтей хакасы произносили следующие слова: «Когда хвост

верблюда дорастет до земли, когда рога горного козла *теке* достигнут неба, тогда встретимся!» Или: «Когда рога горного козла вырастут до неба, когда рога сохатого достигнут облаков, тогда встретимся!» Заговор соответствует русскому выражению «когда рак на горе свистнет» и служил пожеланием вечной жизни. Среди северных хонгорцев – кызыльцев состриженные ногти не сжигали, а зарывали в землю со словами: «Когда рога лягушки вырастут с топориче, тогда возьму! Когда рога марала вырастут с горный хребет, тогда возьму!»³. Тувинцы обрезая ногти, прячут их в землю со следующими заклинаниями: «*Сен мени азаларга чугаалаба, мен сени инекке чугаалабасмен*». – «Ты обо мне не говори черту (чтобы он не похитил душу, обитающую под ногтями), я о тебе не скажу корове (чтобы те не нашли и не съели ногти)»⁴. Ногти человека, видимо, отождествлялись с рогами животных, имеющих способность к постоянному росту. Разные способы «захоронения» ногтей свидетельствуют, вероятно, о разных обычаях, связанных с захоронением покойников в древние времена. Хакасы верили, что ногти радуются смерти своего хозяина. «Наш хозяин, который нас резал, лег в землю и сгниет, – думали ногти, – теперь мы прорастем сквозь его сердце!». В отличие от них волосы якобы печалются: «Наш хозяин, который нас прихорашивал, лег в землю и сгниет, – плакали они, – теперь мы превратимся в гнездо для мышей!».

Ногти и волосы у саянских тюрков относятся к жизненно важным частям тела. Вторичный волосяной покров, т. е. брови и волосы на голове, имеют хакасское название *ымай сазы*, т. е. волосы, данные богиней Умай. За волосами ухаживали только днем. Считается, что у живого человека душа – жизненная сила *хут* – днем находится под ногтями ног, что придает особую энергию нижним органам. На ночь она, боясь темноты, поднимается под корни волос головы человека, а также прячется под ногтями рук, поэтому ночью нельзя стричь ногти на руках и расчесывать волосы, иначе человек погибнет – «вычесет хут». Обрезание ногтей в запретное время влечет за собой захват нечистой силой «обнаженной» души – *хут* и, как следствие, болезнь человека. В отличие от людей Солнечного мира, которые клянутся словами *обал-худай*, т. е. ей-богу, *юзюты* – души умерших людей – при клятве могли произнести: «Пусть я стану волосом, расчесанным ночью, пусть я стану молоком, размешанным с водой!». Представление о передвижении души в теле зафиксировано у тувинцев также относительно животных. Тувинцы местонахождение души – *кут* – у животных связывали с фазами луны. На новолуние душа животного сосредоточивалась в голове. По мере увеличения диска луны душа передвигалась в центр тела, а когда луна шла на убыль, душа перемещалась в ноги животного. Затем круговорот повторялся⁵.

Саянские тюрки никогда не выбрасывают вычесанные или состриженные волосы. Их собирают и в определенный день на новолуние сжигают. Если волосы выбросить на улицу, то, по поверьям, птицы из них соведут гнездо, а во время высиживания птенцов у выбросившего будет болеть голова. Женщинам, в силу обычая избегания, запрещалось показываться с непокрытой головой перед старшими родственниками мужа, а ночью выходить в таком виде на улицу. Если Луна и звезды увидят открытую голову женщины, то волосы ее выпадут и обнаженная душа *хут* останется беззащитной. В связи с этим поверьем на улице женщины обязаны носить головные уборы. Если у черноволосых юношей на голове имеется прядь седых волос, то его называют *ызых сас* – «святые волосы». Их нельзя вырывать, иначе потеряешь счастье. Это отметина горных духов. Идентичное представление существует у алтайцев, бурят и других народов Центральной Азии.

Незамужние девушки заплетали много косичек, называемых *сюрмес*. Замужние женщины носили две косы – *тулунг*. В том случае, если у женщины имелись родные братья, она была обязана к двум косам со стороны затылка приплетать по маленькой косичке *ызых сюрмес*, букв. «священная косичка». Считали, что к ней притягивается душа братьев (*харындас чулазы*), охранявшая сестру в чужом роде. Этим подчеркивалась связь с родом отца. В косички *ызых сюрмес* доплетали волосы жены старшего брата и жены дяди по матери. Носили их до тех пор, пока были живы родные братья.

Кроме того, согласно обычному праву, замужняя женщина вплетала в волосы накладные косы (*сугынды*), одна из которых обязательно делалась из волос мужа и служила ее личным оберегом (*хоных хуягы*). Она вплеталась в правую косу вместе с накладной косой, сделанной из волос посаженной матери. Если она находилась при смерти и долго мучилась, то считали, что «броня мужа» не дает ей расстаться с этим миром. Тогда ей расплетали волосы и освобождали от накладной косы. Если муж умирал, то вдова расплетала косы и навсегда убирала *сугынды*. Начиная со свадьбы, замужние женщины заплетали свои волосы против часовой стрелки. После смерти мужа они, оставляя концы волос распущенными, заплетали свои косы по часовой стрелке, т. е. так, как заплетали косички незамужние девушки. Заплетание кос и их распускание означали вступление женщины в брак или во вдовство. Обряд соединения волос жениха и невесты бытовал на свадьбе и у монгольских народов⁶. Волосы умерших женщин полностью расплетали. Считалось, что на том свете заплетенные волосы будут ее душить.

При сильном испуге душа *хут* может «выскочить» из тела человека и затем долго блуждать. Для ее охранения применяется магическое слово *хурай*, соответствующее русскому выражению «спаси и помилуй». При магическом восклицании «хурай!» душа возвращается на место в свой «телесный сосуд». Иногда ночью душа *хут* в силу каких-то обстоятельств могла покинуть человека. Признаком ее ухода служило чихание в позднее время. В таком случае произносили магическое заклинание: *Адай котенине кирпар!* – «Зайди в задницу собаки!». Собака, по верованиям хакасов и тувинцев, имела способность охранять человека не только от физической опасности, но и от неприятностей, связанных с миром духов.

Чтобы ребенок не потерял свою жизненную силу, над изголовьем колыбели и под воротником его одежды пришивали раковины каури, которые якобы притягивают душу *хут*. На одежде взрослого человека имелись участки швов под названием *хут сыынчанг* – букв. «место, куда льнет душа». На шве рукавов рубашки подмышками и в местах соединения обшлагов оставляли полоски длиной в четверть пальца, которые скрепляли только швом «через край» (*чорбен*). Под воротником со стороны спины оставляли недошитую полоску шва длиной с толщину пальца для притяжения души. Благодаря таким «проходам» *хут сыынчанг* покинувшая тело душа имела возможность возвращаться назад к человеку. После смерти владельца одежды проходы в швах зашивали.

Надо отметить особое отношение хакасов и тувинцев к пуговицам (*марха*) и воротнику (*мойдырых*), считавшимися хранителями души *хут*. Петельку, на которую застегивали пуговицу, называли *тизи марха*, т. е. «самка», а пуговицу – *иргек марха* – «самец». Предпочтительно было иметь пуговицы круглой формы из серебра или бронзы⁷. Серебро и бронза, согласно народным представлениям, обладали магическим свойством отвращать духов-хозяев местностей и нечистых духов. Горного духа *таг-ээзи* можно было поразить бронзовой пулей из круглой пуговицы (*хола марха*). При продаже одежды обязательно надо было отпороть пуговицы, иначе уйдет счастье. На одежде умершего человека их отрезали. У старой рубахи, пуская ее на тряпки, отпарывали воротник, чтобы освободить душу одежды. Нельзя ходить в рубашке с разорванным воротником, такая одежда может быть только на покойнике во время похорон.

Жизнь человека – *хызыл тын* (букв. «красное дыхание»), как и всех живых существ на земле, связана с душой *тын* (дыхание). Верховный Творец дал ее людям, оживив их дуновением ветерка, гуляющего над бьющим изпод земли источником. Она имеет вид нити, соединяющей сердце с кровеносными сосудами. Смерть наступает якобы в результате разрыва души *тын* с телом. Место разрыва локализуется в районе аорты (*холга*), проходя-

щей у сердца. Улетающая душа *тын* выпархивает через горловое отверстие (у врагов – через задний проход) и, превратившись в птицу (у детей – в ласточку, у взрослых – в журавля, у сказочных богатырей – в девять жаворонков или в кукушку, у врагов – в дятла), улетает в сторону заката солнца. *Тын*, превратившаяся в птицу, сначала опускается на ветви священной березы *пай хазынг*, растущей на горе Сумеру. Саянские тюрки думали, что первоначально душа *тын* превращалась в журавля, а затем уже в более маленькую пташку. Поэтому весной, во время прилета журавлей или осенью, когда они отправлялись на юг, выходили на кладбище и жгли пищу (приносили жертву. – *Ред.*) умершим в этом году. Согласно народным представлениям, весной журавли первым делом кружили над кладбищем и считали новые могилы. Летом они должны были вывести такое же количество птенцов, сколько людей умерло за год.

Важное значение души *тын* отражается в распространенной до сих пор клятве (клянутся «красным вечером» – например: «Если я сказал неправду, то...») *Хызыл ширде хызыл тыным хыйылзын!* – «Пусть красным вечером оборвется моя красная душа!» Закат, т. е. красный вечер, считался самым опасным моментом суток, когда злые силы – *юзюты* – могли погубить душу человека, нарушившего клятву. Характерным признаком дыхания *тын* наделялся также и растительный мир – деревья, травы, кустарники. Растущее зеленое дерево называется *тынныг агас*, т. е. имеющее душу, а сухое – *тыны чох агас* – не имеющее души *тын*.

Согласно мировоззрению хонгорцев, телом человека управляет душа *чула*, являющаяся не только его хозяином, но и его эфирным двойником. Она сосредоточена в зрачках, откуда излучается «огонь глаз» (*харах оды*). Необходимо отметить, что в тувинском языке слово *чула* с древнетюркской эпохи сохранило свое первоначальное значение «свеча». Зрение человека зависело от светящейся души *чула*. Злые силы боятся «огня глаз» и поэтому не показываются перед глазами «воочию».

Также и душа *чула* может ночью покинуть спящего человека, может принять его облик и путешествовать по округе. Вечером запрещалось ложиться спать с грязным лицом. Блуждающая душа по возвращении, увидев неумытое лицо, в страхе может покинуть хозяина. Отсюда происходит потеря зрения и здоровья. Во время сна душа *чула* может выйти из тела в виде двух звездочек, искорок или даже мышки. В одном из мифологических рассказов повествуется, что однажды два охотника, сидя ночью в лабазе, караулили зверей у солонцов. Один из них заснул, а другой бодрствовал. Вдруг из глаз спящего охотника появились два огонька (в вариантах – две мышки изо рта), которые вышли из лабаза, перескочили через ручеек и, покругившись вокруг большого мшистого пня, исчезли

под ним. Через некоторое время они вернулись обратно, но в этот момент компаньон набросил на лицо спящего товарища шубу. Два огонька долго кружили над закрытым лицом первого охотника и затем улетели. Когда спящий товарищ проснулся, то потерял зрение. Он рассказал свой странный сон, как будто бы он переплыл через текущую реку, встретил громадные корни дерева и во мху под ними обнаружил много золота. Второй компаньон все понял. Когда наступило утро, он пошел к месту, где во круг пня кружили два огонька, и нашел там золотые россыпи. Два огонька – это «огонь глаз», которые вышли из тела, но не смогли вернуться обратно из-за брошенной шубы. С тех пор по хонгорскому обычаю лицо спящего человека никогда не закрывают⁸.

Аналогичные представления бытуют среди западных монголов. Г. Н. Потанин у дэрбэтов в г. Улангоме записал следующий сюжет: «Двое спали; один из них проснулся и видит, что душа его товарища вышла изо рта в виде крошечного красного паучка, который живет под камнями; паучок прополз под траву “цагаан дерису”; проснувшийся товарищ кинул в паучка песчинкой, а между тем слюной намазал рот товарищу. Испуганный паучок пустился бежать, хотел попасть в рот, но попал в слюну, долго барахтался и ушел в нос. Тогда наблюдавший все это разбудил товарища и спросил, что он видел во сне. Тот сказал, что он очутился в высоком лесу, там он нашел огромные глыбы золота и серебра (это были золотые и серебряные песчинки), но какой-то охотник выстрелил в него и он бежал, на дороге упал в море и чуть не утонул». Вполне вероятно, что светящуюся душу *чула* притягивает блеск золота.

В начале XX в. среди хакасов распространилось суеверие о вреде фотографии. Так, например, если человек сфотографируется, то его жизненный век сократится на пять лет, так как фотоснимок забирает с собой душу *чула*. В связи с этим хонгорцы закрывали глаза перед объективом, чтобы на фотоснимке не появилось изображение глаз.

После смерти человека его душа *чула* уходит из навечно закрытых глаз и превращается в поминальную душу *сюрюн* или *сюне*. Термин *сюрюн*, вероятно, восходит к арабскому слову *сурет* – образ, а *сюне* к монгольскому *сунэсэн* – душа, дух. В течение года во время поминальных дней душа *сюрюн* незримо присутствует среди живых соплеменников. В остальное время после похорон она обитает на кладбище. Душа *сюрюн* в обычных условиях невидима, но ее можно увидеть, используя магический прием – взглянув через левую подмышку.

Термин *сюрюн* в хакасском языке использовался также для определения некоторых психических состояний человека. Например, словосочетанием *сюрюн пазарга* – букв. «давить душу *сюрюн*» – выражали понятие

«оказывать психическое (моральное) давление на человека». Хакасская мораль осуждала развратную жизнь, поэтому в качестве запрета действовало поверье под названием *сюрню пазылча* – считалось, что психика супруги прелюбодея находится в подавленном состоянии (тот, кто гуляет с чужими женщинами, губит душу своей жены). Если же жена совершит прелюбодеяние, то, в свою очередь, муж будет морально подавленным и скоро умрет.

В хакасской мифологии выделяется неприкаянная душа *хубай* погибшего вдали от родного дома человека. Душа *хубай* в результате насильственной смерти не находит себе покоя в загробном мире и продолжает бродить на месте гибели человека. Ночью она преследует путников в образе желтой собаки. На таком месте требовалось совершить специальный обряд для приглашения души *хубай* вернуться к своему пепелищу. Например, по поверьям, душа погибшего героя Пора-Хазыра или души двух жен одного бая, убивших друг друга из-за ревности на горе Куня, до сих пор бродят в местах своей смерти. Термин *хубай* (*хуби, хубу*), по всей видимости, происходит от монгольского *хувь* – «часть, доля, судьба, участь» и имел первоначальный смысл «жизненная доля». В хакасском языке это слово по отношению к человеку употребляется, как правило, в парном сочетании: *хут-хубай* в значении «жизненная доля».

Если человек скончался в другом аале и ему вырыли могилу, а родственники приехали за телом, чтобы захоронить его на родине, то делали кенотаф – *сома*. Отрезали березу по величине умершего, подвязывали к ней какую-нибудь часть его одежды и затем изготовленный кенотаф хоронили в готовой могиле со словами: «Займи его место!»⁹. В случае, когда тело перевозят с места гибели в родное селение, то надо не забыть пригласить часть его души – *хут-хубай*. Для этого на месте гибели умершего завязывают в белую ткань серебряную монету и зовут душу: «Пойдем домой!». Душа *хут-хубай* притягивается к такому узелку и совершает поездку вместе с покойником.

Надо заметить, что термин *хубай*, помимо указанного значения неприкаянной души человека, используется также употребительно к духам-хозяевам природы и стихийных явлений. Например: *от иджезининг хубу* – «душа богини огня» или *таг ээзининг хубу* – «душа горного духа-хозяина».

На севере Хонгорая среди кызыльцев душа умершего человека носит название *эп*. Аналогичное название *хээп* мы встречаем у тофаларов. Например, *олген кижинин хээби* – «душа умершего человека»¹⁰. Согласно представлением кызыльцев, после смерти душа *эп* разделяется на три ипостаси – одна, т. е. сама *эп*, остается вместе с телом, другая – *харазы*, т. е. черная часть души, остается на месте, где умер человек, и становится

душой *ибиртиг*, букв. «кружащая», которая обходит все те места, где при жизни бывал умерший человек¹¹. В таком случае под названием *эп* надо понимать телесную часть души.

Каждый человек обладает своим невидимым спутником – *хагба*, служащим оберегом и защитной аурой. Он сопровождает любого человека от его рождения до смерти. Месторасположение его находится у мужчин на правом плече, у женщин на левом, поэтому мужчинам нельзя плевать через правое плечо, стегать плеткой коня с правой стороны и т. д., иначе можно задеть своего спутника *хагба*. Среди тувинцев *хагба* связывалась с ангелом-хранителем детей, поэтому существует выражение: *Чаитарынга хагбалыг бол.* – «Пусть малыши имеют ангела хагба»¹². В редких случаях он предстает перед своим подопечным во сне. Если во время сна человек испытывает состояние мучительной тяжести, не может пошевелить членами своего тела, то его придавил свой *хагба*. Чтобы этого избежать, необходимо окропить три раза соответствующее плечо. Следует почитать своего невидимого защитника, поэтому во время застолья остаток вина от первого бокала выплескивают через плечо для своего спутника *хагба*. При пренебрежении этим правилом он может отомстить и толкнуть человека на необдуманный поступок.

В зависимости от судьбы каждый человек имел защитную ауру разной силы. Были люди с незначительной аурой, но встречались и обладатели великой *хагбы*. Невидимые защитники людей с большой аурой не уступали по своей силе шаманским духам. Окруженная столь крепкой «броней», душа человека была недоступна для шамана.

После смерти человека его невидимый спутник *хагба* не расстается с ним вплоть до последних поминок. Он совместно с поминальной душой – *сюрюн* – посещает дом в необходимые дни. Через год, на последних поминках, вокруг могилы совершается троекратный магический обход с горящей головней, после которого трижды замкнутый в огненном круге *хагба* навсегда переходит на определенное ему место в ином мире.

Согласно воззрениям хонгорцев, вместе с ребенком рождается ангел-хранитель – *айгах*, который защищает человека всю его жизнь. Он бывает не у всех людей, а только у избранных судьбой. Благодаря своему ангелу-хранителю человек может почувствовать грядущую беду. Человек, обладающий «чистым айгахом», предвидит будущее и заранее узнает о предстоящих событиях во сне. Ангел-хранитель *айгах* способен противостоять шаманской силе. Например, у женщины, имеющей *айгах*, шаман не сможет украсть душу ее ребенка. При приближении шаманских духов – *тесей* – мать младенца под действием ангела-хранителя усиленно начинает зевать, отчего шаманским посланникам не удается совершить свое

темное дело. Возможно, что название *айгах* восходит к понятию *хустыне айгагы* – «птичий коготь». В таком случае по древним поверьям дух-хранитель человека обладал острыми когтями, которые он использовал в борьбе против нечистых духов.

После смерти человека его душа – жизненная сила *хут* – остается на месте смерти и превращается в «черную душу» под названием *харан* (потувински *бора сунезин*). Она тяжело действует на домочадцев, подавляя их активную жизнь. Например, сонливое состояние, вызываемое действиями «черной души», называют *харан пасча* – «давит харан». Шаманы отправляли ее в царство умерших душ, где *харан* превращалась в дух *юзюот*. К юзюотам относятся души умерших людей, полностью отделившиеся через год после смерти от мира живых и приносящие мирянам несчастья. Страна умерших душ – *юзюот чир* – находится в стороне захода солнца, за хребтом *Юттиг тас* – букв. «Дырявый камень», расположенный около устья реки Аны в верховьях Абакана. Юзюоты живут там селениями на горе *Читы пунтыг Пулан таг* – букв. «Семиногая Сохатая гора», именуемая по-русски «Шаман». Необходимо отметить, что племена Северного Алтая также отправляли души своих умерших в бассейн р. Абакан, в местность под названием Уйту-таш (Юттиг тас). Например, шаманы челканцев на сороковой день после похорон отводили души умерших сородичей в землю кыргызов в урочище Уйту-таш, где находилась страна их предков. Души умерших должны были пройти через реку по волосяному мосту (*кыл корук*) и через круглое отверстие в скале Уйту-таш. Согласно представлениям кумандинцев, страна мертвых, куда они провожали души умерших людей, также находилась в местности Утту-таш¹³.

В языке тюрков Саяно-Алтая термин *юзюот* известен с древнетюркской эпохи. Например, один из видов ритуальной трапезы уйгурских манихейцев носил название *юзюот ашы* – букв. «духовная пища»¹⁴. По данным эпических сказаний, главой царства умерших человеческих душ – юзюотов – является *Юзюот-хан*, властитель ада, который расположен на третьем *таме* (слое, уровне) подземного мира. Он живет в желтой каменной юрте, стоящей на берегу Желтого моря, под Желтым хребтом. Юзюот-хан женат на одной из дочерей семи эрликов по имени *Чис Сибелдей*, от которой имеет четырех детей. Его сыновья с собачьими головами носят имена: *Юзюот Молат* (*Юскер Моке*) и *Хара Мотегей*. Две его дочери – *Юченг Арыг* (*Юзюот Арыг*) и *Юзюот Чачах* – имеют неприятную внешность. У них заячьи зубы, овечьи глаза. Расстояние между глаз больше четверти, расстояние между ушей больше сажени. Они носят по три косички из пестрых змей, т. е. являются старыми девами. Юзюот-хан и его дети вредят людям Солнечного мира¹⁵. Старые девы, по народным представлениям, относились к разряду

дьявольского отродья (*чурт айназы*) и поэтому носили три косички сюрмес, словно дочери Юзют-хана. От них ожидали несчастья даже после их смерти.

На закате солнца – «красным вечером», когда солнце освещало царство умерших душ, юзюты на короткий миг врываются в хакасские селения. На «красный вечер» нельзя петь, свистеть и кричать – откликнется юзют, и человек заболит, столкнувшись со злым духом. При выходе из дома обязательно надо три раза подуть на огонь очага, иначе юзют поцелует губы. Обветривание губ, по хакасским понятиям, было связано с поцелуем злых духов (*юзют охсанган*). Они любили лобызать мокрые губы, если после принятия пищи их не вытирали. Для лечения необходимо было три раза «поцеловать» горящий уголек из очага и три раза плюнуть. Эту процедуру повторяли три раза. Огонь очищал человека от злых духов.

Хонгорцы и тувинцы соблюдали обычай «держания красного вечера», когда следовало сохранять «полное спокойствие», связанное с рядом запретов: не шить, не читать, не спать, не играть, не стряпать и т. д. Если день в языке саянских тюрков ассоциировался с понятием солнца и жизни, то ночь отождествлялась со временем действия темных сил. Ночью мусор из дома не выносили, денег в долг не давали, имя человека не называли, молочные продукты не трогали и т. д., иначе можно потерять счастье (удачу). На ночь обязательно закрывали продукты, так как юзюты готовы обнюхать любую еду. Оставшуюся на ночь в открытой посуде пищу утром отдавали собакам, остерегаясь заболеть.

По островам рек растет ольха – кустарник с красной корой и синими ягодами, называемый *юзют агачы*, т. е. «дерево юзюта». Его нельзя трогать детям, иначе в дом явится юзют и могут погибнуть родители. Тем более этим кустарником нельзя топить печь или стегать скотину.

Иногда в местах бывших кочевий ночью виднелись призрачные огоньки, горящие синим пламенем и называемые по-хакасски *юзют оды* – «огонь умерших душ». Они встречаются в местах, где проказничает нечистый дух. Необходимо его окропить вином и тогда наваждение исчезнет. Верили, что на глаза они попадались не к добру. Некоторые старики объясняют подобное явление свечением заброшенных очагов, где находятся голодающие духи-хозяйки огня. Если *юзют оды* светится на кладбище, то это горит поминальная душа умершего человека. Подобные призрачные огни заманивают путников к себе, но они небезобидны – путник может найти там свою погибель. Завороженный человек пускается вслед за огнями, но никогда не достигает их. Подобные представления существуют, например, среди кыргызов Тянь-Шаня, у них блуждающие огни носят название *албасты оту* – огонь демонического существа *албасты*¹⁶.

Согласно народным представлениям душа умершего человека в самой последней своей стадии превращается в ночную бабочку, поэтому ночные бабочки называются *юзют хубаган*, т. е. «мотылек души умершего». После гибели ночной бабочки душа исчезала окончательно.

Саянские тюрки представляли рождение человека, его жизнь и смерть связанными с различными ипостасями души. У хакасов насчитывалось до семи видов душ, имеющих свои названия и свои функции. Душами обладали как сами люди, так и их одежда. Благополучная жизнь зависела от успешной охраны жизненной силы *хут* и духа-хозяина человека *чула*. Смерть происходила от несоблюдения законов поведения и нарушения каждодневных запретов. Особенно опасным считался девятый год каждого десятилетия жизни человека и «красный вечер» каждого дня. Души умерших людей отправлялись в страну мертвых, где они вечно обитали, превратившись во врагов «солнечного» человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Древнетюркский словарь. Л., 1968. С. 17.

² Тем не менее мы не разделяем мнение некоторых авторов, склонных считать, что душа человека находится в костях как основе тела. Основанием для таких рассуждений стал широко распространенный запрет ломать кости во время свежевания туши зверя, которую расчленяют строго по суставам (см. например: *Анжиганова Л. В.* Традиционное мировоззрение хакасов (учебное пособие). Абакан, 1995). Мы, в свою очередь, считаем, что целые кости должны послужить новой конструкции, но не одушевлять ее. Подробнее об этом см.: *Бутанаев В. Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 79.

³ Информант Ф. Саламачева, 1905 г. р., кызылка, аал Заплот.

⁴ *Курбатский Г. Н.* Тувинцы в своем фольклоре. Кызыл, 1903. С. 148.

⁵ *Кенин-Лопсан М.* Мифы тувинских шаманов. Т. 2. Кызыл, 2002. С. 32.

⁶ *Курбатский Г. Н.* Указ. соч. С. 145; *Очир А., Галданова Г. Р.* Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 41.

⁷ *Сат-Бриль Л. Ш.* Традиционная верхняя одежда тувинцев // Культура тувинцев: традиция и современность. Кызыл, 1988. С. 45.

⁸ *Бутанаев В. Я.* Указ. соч. С. 85–86; *Потанин Г. Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883. С. 358.

⁹ Информант А. П. Арыштаева, 1915 г. р., качинка, аал Туим.

¹⁰ Информант В. А. Кусаев, тофалар, селение В. Гугара.

¹¹ Информант А. Н. Саможекова, 1910 г. р., кызылка, аал Кичиг хамнар.

¹² Тыва улустун алгыш-йорээлдери. Кызыл, 1990. С. 12.

¹³ *Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 66.

¹⁴ Древнетюркский словарь. С. 674.

¹⁵ Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. №146. С.142.

¹⁶ Киргизско-русский словарь. Фрунзе, 1965. С. 582.

П. Ф. Лимеров

ОБРАЗ БОГИНИ-МАТЕРИ В МИФОЛОГИИ КОМИ: К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ

Ко времени принятия христианства в XIV в. коми имели достаточно развитую религиозно-мифологическую систему, уходящую корнями к религиям североевразийских охотников на лосей и оленей верхнего палеолита и мезолита. Об этом можно судить по средневековым шаманским бляшкам пермского звериного стиля, образы которых находят соответствия с культовыми изображениями Северо-Восточной Европы, Западной Сибири и Приуралья эпохи каменного века.



**Прорезная бляха. VII–VIII вв.
Крылатый человеколось стоит
на ящере**

Троицко-Печорский район,
Республика Коми. Бронза, литье

Это и наскальные изображения водоплавающих птиц, медведей, лосей, высеченные первобытными художниками в скальных породах Карелии и Урала, и скульптурные изображения лосиных голов, выполненные из дерева и кости мамонта, деревянные ковши, ручки которых вырезаны в виде голов водоплавающих птиц, и многое другое. Все это свидетельствует о том, что у народов и племен, живших на огромной территории в течение многих тысяч лет, были фактически сходные мифологические представления. Это была мифология Леса, а народы, которым она была присуща, объединялись не только критериями языка, но и общностью культурной традиции, принадлежностью к охотничье-промысловому культурно-хозяйственному типу общества.

Сегодня уже трудно восстановить дохристианскую религию коми в более или менее полном объеме, однако по «чудским» образкам можно реконструировать некоторые наиболее общие сюжеты, имеющие параллели в мифологии других народов. Не вызывает сомнений тот факт, что эти образки, по выражению академика Б. А. Рыбакова, «плотно заполненные рельефными изображениями полулюдей-полулосей, лосиными головами, ящерами, пушным зверьем и птицами»¹, применялись в культовой практике. С конца XIX в. по поводу семантики изображений на бляшках было высказано немало гипотез, но в последнее время исследователи склоняются к тому, что в звериных образах чудских блях нашли отражение космологические представления древних коми. Из последних наиболее известных работ, посвященных дешифровкам «пермского звериного стиля», следует выделить работы А. С. Сидорова², Л. С. Грибовой³ и Б. А. Рыбакова⁴, в которых наиболее полно раскрыто космологическое содержание древних образов. Итак, можно сказать, что в семантике чудских бляшек нашли отражение солярный миф, миф о странствующем шамане, представления о тотемических первопредках. Звериные образы символизируют определенные уровни Вселенной, которая, по словам Б. А. Рыбакова, «состоит из трех миров: подземно-подводный мир, олицетворенный ящером, глотающим солнце (в виде головы солнечного лося Хэглэн), средний мир людей и шаманов и верхний, небесный мир, куда из людей попадают только шаманы, получающие от небесных владычиц свою колдовскую силу. Небо представлено двумя женщинами-лосихами, морды которых образуют небосвод; до этого небосвода долетают крылатые шаманы, от этих лосиных морд владычиц Вселенной стекают в нижний мир реки Вселенной»⁵. Такова реконструкция мифологической картины мира по пермским культовым образкам, которая представляется достаточно верной. В качестве образов верхнего мира часто изображаются птицы или птицевидные существа с собачьими головами (грифоны), а ящера иногда могут заменять некоторые животные нижнего мифологического ряда: бобр, лошадь, паукообразные существа, иногда даже медведи и лоси. «Реки Вселенной» в некоторых композициях меняются на изображения змей, что также соответствует космологической семантике блях в силу мифологической водяной природы последних. Все эти образы в целом можно назвать статичными, поскольку, они, за некоторыми исключениями, всегда соответствуют своему космологическому местоположению, и символика их постоянна. Другое дело центральная фигура. Если она символизирует средний мир, то должна быть



Прорезная бляха. VII–VIII вв.

Богиня-Мать

Чердынский район, Пермский край.

Бронза, литье

воплощением земли в каком-либо зооморфном образе, очевидно, лосихи, и тоже – статичной. Однако этого нет, и даже напротив, в центральном образе всегда выражена динамика всей композиции: этот персонаж может идти – он изображается в позе движения, ехать на ящере, перемещаться во времени (солнечных лосих на спине ящера три, четвертую заглатывает ящер – это одна и та же лосиха в разных временных аспектах), летать с помощью рукокрыльев. Несмотря на это, набор персонажей не так велик, а точнее, в центре изображается человек-лось, путешествующий человек-лосиха и женское божество. По видимому, центральный образ отражает определенный мифологический сюжет, не только известный пользователям образков, но и значимый в религиозно-мифологической системе. Лишь этим можно объяснить, почему ограниченное количество центральных образов может иметь несколько различных

мифологических значений, так, к примеру, человеколось может быть участником и солярного, и «шаманского» мифов.

Даже принимая во внимание условность изображаемого, в масштабе данной картины мира центральный образ выглядит гигантским: ногами он попирает хтонического ящера – преисподнюю, а головой задевает небесный свод из образов верхнего мира. Выходит, что своим телом он как бы связывает все уровни Вселенной, которая, собственно, отражается и в структуре его тела: ноги, касающиеся ящера, сами соотносятся с мифологическим низом, поэтому на изображениях женского божества ее ноги иногда показаны как медвежьи лапы; туловище соответствует среднему миру, а голова – верхнему, так что голова снабжается солярными символами в виде кружка на лбу женского божества, солярным символом может считаться и лосиная голова над человеческой.

Наиболее яркое описание женского божества, несомненно, принадлежит Н. Д. Конакову: «Ее всеземную сущность подчеркивает солярный знак на лбу или антропоморфный символ солнца (в виде женского лица) непосредственно над ее головой. О взаимосвязи с животным миром говорит наличие зооморфных черт: лосиные копыта и медвежьи лапы вместо ступней ног и кистей рук, медвежьи лапы вместо ступней и птичьи – вместо кистей или же рукокрылья. На одном изображении из когтей на медвежьих лапах-ступнях женской фигуры истекают под землю струйки воды, они тут же поднимаются на поверхность, и из них произрастают антропоморфизированные растения. Таким образом, данное древнепермское божество обладало широкими и важными функциями. Богиня, несомненно, высокого мифологического статуса, фактически олицетворяла весь средний мир. Она связывала воедино земной низ и небесный верх; имела прямое отношение к солнечной животворной силе (солярная символика), воде и земному плодородию, а следовательно, миру растительному. Зооморфные черты богини взяты от наиболее ярких и мощных представителей животного мира всех земных сфер: медведя, лося, хищной дневной птицы семейства ястребиных, что подразумевает ее власть над всей фауной. Изображение на груди женской фигуры человеческой личины позволяет предположить, что она ведала и воспроизводством рода людского»⁶. Имени женской богини в мифологии коми не сохранилось, поэтому Н. Д. Конаков называет ее богиней земли⁷, тождественно жене небесного бога Укко у финнов, эст. Маа-эма, саам. Мадер, морд. Мода ава, манс. Калтащ-эква⁸. Типологический ряд вроде бы безупречен, разве что можно добавить к нему еще несколько имен, но суть в другом: религиозные формы почитания земли-матери характерны для земледельческих народов, каковыми, к примеру, являются индоевропейские народы, аграрные культы которых восходят, по крайней мере, к V – IV тыс. до н. э.⁹, поэтому формы почитания земли-матери у финно-угров нельзя считать исконными. Тем более находить их в явно охотничьей религии, ведь не случайно, что у коми нет даже лексического соответствия термину «земля-мать», хотя в мифологии родственных по языку удмуртов, занимавшихся в основном земледелием есть богиня Музьем Мумы – Земля-Мать. О полном отсутствии у урало-алтайцев характерного для земледельческих народов мифа о священном браке неба и земли, определяющего идею земного плодородия, при том, что некоторые из этих народов и называют небо «Отцом», а землю – «Матерью», в свое время писал и известный историк религий Мирна Элиаде¹⁰. Можно добавить, что даже такие часто цитируемые эпитеты обско-угорской богини земли Мых-анки, как «кожистая земля», «шерстистая земля»¹¹, говорят больше о «внешней» стороне земли, чем о ее плодородной утробе, сама же богиня является женой Мых кона – бога подземного мира. Это и понятно: для народов, носителей охотничье-промысловой культуры, каковыми являлись и финно-угры, миф о плодородящей роли матери-земли не мог иметь большого

значения в силу иного типа хозяйствования, зависимо от других, более специфических для жителей леса сил, обеспечивающих воспроизводство людей наряду с промысловыми животными и птицами.

Между тем в летописных источниках зафиксирован, по-видимому, древний уральский миф о небесном плодородии: «Еще мужи у нас стари ходили за Югру и самоедь, яко видевшее сами в полуношных странах: съпаде туча велика и в той тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена и взръстиши – расходится по земли. И паки бывает другая туча и съпадают оленци мали и возрастают и расходятся по земле»¹². Б.А.Рыбаков справедливо соотносит этот текст с мифологическим сюжетом о двух небесных женщинах-важенках (лосихах), рожающих оленей для земных стад, от чего зависит благополучие охотничьего племени¹³. Иными словами, мифологическое плодородие для североуральских народов не рождается в земле, а нисходит с неба на землю. В финно-угорской мифологии это выражено идеей нисхождения небесных богинь или животных в средний мир. Это финская дева воздуха Илматар, опускающаяся в воды первичного океана, чтобы родить будущего творца мира Вяйнемейнена; это обско-угорская Калтащ, подательница жизни, сброшенная с неба Торумом и рожающая Мир-Суснэ-Хума в воздухе, между небом и землей¹⁴; это и мордовская Анге-патяй, дом которой на небесах, а сама она обеспечивает жизнь на земле. Миф о небесной деве известен в мифологии саамов, эстонцев, мари, коми-пермяков – возможно, с менее ярко выраженной идеей плодородия. Что касается Северной Сибири, то здесь мы обнаруживаем ряд богинь – Жизненных Старух, обитающих в небесном мире на юге: селькупская Ылунда Котта, нганасанская Нилулемы Моу нямы, кетская Томам, эвенкийская Бугады Энитын. Все эти божественные персонажи обеспечивают земное плодородие, но место их обитания находится на небесах. Кроме них есть и другие женские божества, в том числе и Мать земли, но все они вторичны по своим функциям.

Что касается богини на ящере, то в ее иконографии представлены солярные и зооморфные символы, указывающие на небесную сферу ее животного плодородия, и фактически отсутствует символика плодородия растительного. Без сомнения, ее можно отнести к категории женских божеств, известных как Великие Матери, но она, скорее, Артемида, Лесная богиня, нежели Гея, Земля-Мать. Образ этой богини может быть соотнесен с образом известной Зарни Ань – Золотой Бабы, о поклонении которой впервые упоминается в Никоновской летописи в статье о кончине св. Стефана Пермского¹⁵. На это указывает эпитет «золотая» со значением солярности и хтоничности одновременно, что

в целом характеризует образ Богини-Матери, в силу своей рождающей функции, имеющей отношение и к солярно-небесному верху, и к подземно-хтоническому низу.

На чудских образках есть изображение трехликой богини с четырьмя грудями, что говорит о ее соотношенности со всеми тремя сферами мироздания, четыре груди символизируют ее окормляющую функцию всех четырех сторон света. По преданию, четыре груди дал небесный бог Ен прародительнице зюзьдинских коми-пермяков богатырке Дзюдзе, чтобы она сумела прокормить рожденных ею шестерых сыновей-богатырей¹⁶. Сходный миф есть у обских угров, считающих, что Торум послал шесть своих сыновей на землю заниматься людскими делами. Они расселились на Оби и больших притоках и стали родоначальниками шести больших родов – сир, в свою очередь, их сыновья-богатыри, отделившись от отцов, стали основателями родов на притоках поменьше. Судя по всему, зюзьдинский текст является отголоском древнего этногенетического мифа не только этнической группы зюздинцев, но и всех коми. По-видимому, отцом этих шестерых богатырей, ставших основателями шести городов, был сам Ен. Шестеро братьев, как и в обско-угорской версии, стали прародителями шести основных родов, от которых в дальнейшем отпочковались остальные роды. Смысл подобных мифов в том, что они дают обоснование такой вселенской организации, которая строится по принципу семьи: прародителями являются Небесный Отец и Богиня-Мать, их сыновья становятся божественными первопредками, внуки – героями-основателями отдельных этнических групп, а правнуки и праправнуки составляют народ в целом и населяют уже весь обитаемый мир.

Таким образом, весь мир представляет собой единый богочеловеческий коллектив, в котором отношения между богами и людьми строятся по принципу родства: небесные боги-родители, их дети и внуки родоначальники человеческих коллективов, которые относятся к людям как к своим внукам. Подобные отношения мы можем и сегодня наблюдать в мифологии обских угров. В Средневековье же это была наиболее характерная черта мировоззрения финно-угров, ее отголоски все еще слышатся в современном культе предков (родителей). В древнепермской пластике встречаются изображения так называемой семьи: мужчина и женщина с ребенком посередине стоят на ящере. Вряд ли средневековый художник снизошел бы до изображения человеческой пары, это изображение божественной семьи первопредков в их вселенской значимости.



**Прорезная бляха. VIII–IX вв.
Родители с ребенком стоят на
ящере под небосводом из
лосиных голов**

Чердынский район, Пермский край.
Бронза, литье

В рамках вселенской семьи божественная пара не просто является воплощением символики мужского и женского начал, а приобретает значение всемирного Отцовства и Материнства.

Принцип Небесного Отцовства не имел особых религиозных культов из-за известной в мифологии отстраненности Небесного бога от земных дел, поэтому по мужской линии объектом почитания были деятельные воинско-охотничьи качества его сыновей. В мифологии обских угров военные подвиги божественного первопродка (вотчинника) составляют довольно существенную часть всего фонда священных текстов рода. Вместе с тем жена небесного бога, сошедшая (сброшенная) с небес на землю, оказывается в области деятельных контактов со всем земным миром, включая человеческий и природный. Такова мансийская Калтась (хант. Пугос): кроме человеческой ипостаси, она

может предстать в обликах зайчихи, лягушки, лебеда, все эти облики являются равными человеческому. Точно так же имеют различные зооморфные ипостаси все ее божественные сыновья и внуки, а некоторые животные – небесное происхождение. Великая Мать богов, она покровительствует рождению всей живой твари, в том числе и человеческой, по-другому и быть не может: и природный, и человеческий миры берут начало в ее небесно-хтонической утробе. Иными словами, животные, птицы, растения и люди связаны друг с другом узами родства. Естественно, что в такой мифологической системе охота не может быть просто добыванием пищи, это всегда ритуал, теургический акт, целью которого является освобождение души убитого животного и отправление ее в лоно Богини-Матери для последующего возрождения. Возможно, что в некоем архетипическом варианте ритуала охотник был одновременно шаманом, достигающим неведомых и незримых чертогов Богини-Матери, чтобы испросить разрешения на охотничий промысел. Не исключено также, что охотник-шаман для этого вступал в священный брак с Богиней-Матерью или с кем-либо из женских лесных

духов. Во всяком случае, мотив сожительства охотника с лесной женщиной – один из наиболее распространенных в коми фольклоре. Как правило, лесная женщина приходит в промысловую избушку охотника под видом его жены, зачинает от него ребенка и исчезает при возвращении охотника домой по окончании промысла. Древность мотива подтверждается тем, что он известен и в фольклоре других финно-угорских народов.

Эротические мотивы в поздних мифологических текстах, связанных с лесной темой, – явление нередкое. Это и былички о встречах охотников с лесными духами в обликах девушек или женщин, это и разножанровые тексты о брачных отношениях женщин с лесными духами в мужском облике и медведями, что, в общем, тоже может быть ипостасью лесного духа. Следствия от таких связей имеют трактовку в зависимости от жанровой принадлежности текста: если в быличках рожденный в результате такой связи ребенок – урод, то в преданиях, сохранивших более древние мотивы, чаще всего он становится героем. Так, коми-пермяцкий герой Кудым Ош был рожден от брака его матери с медведем, богатырь Пера по одной версии был сыном медведя, по другой – в изначальные времена его родила Парма (Лес). В этом же предании Пера женится на дочери солнца и становится родоначальником-первопредком коми, поэтому сам образ Пармы – матери героя и женского воплощения Леса можно без особых натяжек соотнести с образом Богини-Матери. Между тем идея воплощения в Лесе женского божественного существа угадывается в ритуальных вербальных формулах при входе в лес: «Если идешь в лес, надо попросить разрешения у Леса-воды (коми: Вбр-ва), попросить матушку Лес-воду, чтобы тебя приняла в лесу»¹⁷. В современном коми языке слово «вбр-ва» воспринимается как неологизм и имеет значение «природа», однако у этого слова есть и более архаический смысл, сохранившийся в фольклорных текстах.

Н. Д. Конаков справедливо предполагает, что древнейшее имя Богини-Матери может строиться по типу имен тюркской богини Дьер-су (букв. Земля-вода) – «Священная земля», однако отсутствие материалов помешало ему завершить реконструкцию имени богини¹⁸. Для древних тюрков «земля» и «вода» действительно являются двумя ключевыми понятиями, кодирующими окружающий мир или мифологический срединный мир, населенный людьми; для коми такими понятиями могли быть только «лес» и «вода». Иными словами, в Средневековье понятие «вбр-ва» в действительности могло означать весь срединный мир, воплощением и хозяйкой которого была Богиня-Мать. Это не значит, что, являясь хозяйкой Леса, Богиня-Мать покровительствовала только лесной охоте, как уже говорилось, идея женского плодородия исходит от нее, а значит, то-

же из леса. Богиня-Мать покровительствовала и женским ремеслам, об этом можно судить по солярным знакам на прялках, ткацких станах и некоторых других традиционно женских инструментах. Кроме того, она, несомненно, ведала и плодородием домашних животных. Это особенно касается коровы, сакральный статус которой относительно других животных в народной культуре коми достаточно высок. Коровьи ясли считались легендарным местом рождения Христа, а сама корова – животным, особо отмеченным Богородицей. К дохристианским воспоминаниям можно отнести текст Г. А. Старцева, записанный им в 1917 г. В нем говорится, что некогда коров доили мужчины, не доверяя женщине-хозяйке, причем одной рукой доили на ладонь другой руки и затем пили. Однажды корова исчезла. Поиски мужчин не дали результатов, но хозяйка повстречала в лесу женщину, которая назвала себя хранительницей коров от «нечистой силы», научила ее правилам обращения с коровой, а также утвердила ее единоличное право на доение коровы и уход за ней¹⁹. Таким образом, это «право женщины» на корову суть не что иное, как осуществление сакральной связи между женщиной и Богиней-Матерью, явленной в ипостасях Богородицы и хранительницы коров. Через корову и ее хозяйку на всю семью как бы распространяется Божественная благодать. Обычай приношения даров лесной богине, пусть и в неявной форме, сохранялся еще и в недавнее время. В связи с этим уместно для примера привести отрывок из позднего мифологического текста: «Мой теленок однажды из хлева сбежал, не смогли поймать, маленький теленок прыгнул и прямо в лес убежал. Ну, ладно, потом сын с ружьем, с веревками, в лес пошли искать, думаем, что, может, и стрелять его придется. А бабушка одна нам говорит: “Я тоже с вами схожу”. Пошла и говорит: “Там, куда мы пойдем, надо Лесу-воде гостинцы принести”. Потом она мне говорит: “Анна, ты что-нибудь с собой взяла или нет? Теленок убежал, так ведь Лесу-воде (коми: Вор-валы) надо гостинцы принести». Я отвечаю: “У меня нет ничего”, – я будто бы не успела. “А я вот красное вино было, я его взяла”. Она взяла вино, вылила в ямку, мы стоим, смотрим, всех помянула, и теленок сам прибежал»²⁰.

Как Небесная Мать женское божество на ящере отмечено знаками солярности. Это может быть круг на лбу или дополнительная женская личина над головой, или даже личина на груди. Возможно, Богиня-Мать имела и функции солнечного божества, и именно ей принадлежит эпитет «Шонд! Мам» – «Солнечная Мать» (ср. удм. «Шунды Мумы» – «Мать-Солнце»), поскольку солярность является одним из атрибутов небесно-подземного плодородия. Видимо, она же в архаической мифологии имела образ лосихи, известный как персонификация солнца и с ней, в ее зоо-

морфной лосиной ипостаси, был связан миф о космической охоте, в той или иной степени известный многим народам Сибири²¹. В фольклоре финно-угорских народов сохранился мотив охоты на лося или оленя, образы которых в мифологии считаются идентичными. Как правило, фольклорный герой преследует убегающего оленя, отмеченного необычными признаками: красотой, величиной, необычным цветом или золотыми рогами. Догнав этого оленя, герой воцаряется, обретает богатство, славу, чаще всего после брака на девушке, в которую превращается олень. В фольклоре коми этот сюжет лежит в основе предания об охотнике по имени Йиркап, уже само имя которого имеет языческие аллюзии. Он преследует голубого оленя на чудесных лыжах, сделанных из «ас пу» – «своего дерева», дерева-двойника человека. Такое дерево обладает волшебными свойствами, и вещь, из него сделанная, тоже имеет волшебную силу. Однажды некая колдунья, задумавшая известить героя, обернула свою дочь чудесным голубым оленем в расчете на то, что Йиркап умчится за ним невесть куда и не вернется обратно. Колдунья просчиталась. Голубой олень в мгновение прибежал до Сибирского Камня (Урала), но и чудесные лыжи не менее быстро домчали охотника. Олень превратился в прекрасную девушку, обещавшую стать ему женой, но суровый охотник не поверил словам оборотня и пустил в него стрелу.

Сходные сюжеты погони за оленем в европейском фольклоре часто связаны с мотивом свадьбы, как, к примеру, в «Калевале», где погоня за лосем Хийси является одним из свадебных испытаний Лемминкяйнена. Это не случайно, поскольку свадьба входит в круг древних контекстов, связанных с образом оленя (лося). Если обратиться к мифологии эвенков, то здесь обнаруживается архаическая связь между сюжетом о погоне, мифологическим образом мира и символикой фратриального деления общества. В мифе говорится о том, как богатырь-охотник Мани на чудесных лыжах преследовал лосиху с лосенком. Лосиха выбежала на небесную твердь тайги верхнего мира, и вслед за ней на небесах очутился охотник. Погоня по небесной тайге продолжалась в течение целого дня, при этом лосиха бежала по ходу солнца с запада на восток. На закате охотник настиг лосиху и поразил ее. На этом охота не завершилась, потому что лосенку удалось убежать за горизонт, и на следующее утро на востоке появилась выросшая за ночь лосиха уже со своим теленком, и погоня возобновилась. Охотник Мани навсегда остается в тайге верхнего мира, становясь небесным богом. В более архаичном варианте мифа место охотника в этом сюжете занимает медведь Манги. Для космологии эвенков данный сюжет исключительно важен, поскольку в образе лосихи эвенки представляли солнце, а ее ежедневное убийство космическим охотником объясняло ежедневную смену дня и ночи²². Образы

медведя и лосихи известны среди петроглифов эпохи неолита на скалах Урала и Карелии, среди мезолитических стержней с головами лосих, найденных в разных местах: на Онежском озере, на Оленьем острове в Баренцевом море и в торфяниках на Урале. Более поздние изображения лося и медведя известны по бронзовым подвескам и бляхам, причем есть сюжеты, на которых медведь и лось изображены в схватке. На бронзовом промысловом календаре древних коми изображения медведя и лосихи символизировали периоды, соответствующие весенне-летнему и осенне-зимнему календарным сезонам²³, в целом же, как показывает исследование Н.Д.Конаковым символики промыслового календаря, миф о космической охоте представляет собой древнейший календарный зооморфный код Северной Евразии. Через символы медведя и лося (копытного) выражены мифопоэтические идеи смены дня и ночи, времен года. «В качестве активного начала (весна, мужская продуцирующая мощь, разрушительная тенденция) в этом зооморфном коде выступает медведь, в качестве пассивного (осень, женское производящее начало, идея жертвенности) – самка копытного животного»²⁴.

Что касается эвенков, то их космологическая система имела трехмерную структуру, в которой верхний мир (угу-буга) был закреплен за космическим лосем Хэглэн, спасавшемся от преследования в чаще небесной тайги, а ночью – в видимом людям созвездии Большой Медведицы; в срединном мире (дулугу-буга) жили люди, а в нижнем мире (хэргу-буга) обитали предки, злые духи и мамонт сэли, напоминавший скорее подземную ипостась космического лося. Миф о космической охоте был одновременно и мифом о космической свадьбе, в которой убийство лосихи кодировало брачные отношения двух верховных божеств: небесного бога в образе медведя и Бугады Энинтын («относящейся к Вселенной матери их»), являющейся хозяйкой мира, матерью зверей и людей в образе лосихи²⁵. Мифология космической охоты-свадьбы лежит в основе символического деления общества эвенков на два экзогамных подразделения: фратрии лося и медведя, связанных друг с другом семейно-брачными отношениями, и в этом смысле миф выступал в качестве архетипа этих отношений, а также космического гаранта их незыблемости. Раз в год мужчины обеих фратрий устраивали ритуальную борьбу, имитировавшую борьбу медведя и лося, в которой выяснялось, какой из фратрий быть главной в течение года. Из этой же фратрии выбирался старейшина²⁶. Отголоском подобных представлений является коми-пермяцкое предание о богатыре-папе²⁷ по имени Кудым Ош, что значит Медведь Кудым, сватавшемся к далекой вогульской княжне Костэ, с рождения носившей маску лосихи, о чем не догадывался никто, даже отец девушки. Поэтому, когда после

предсвадебной бани лосиный образ Костэ исчез и она предстала перед отцом и гостями не «безобразной невестой», а исключительной красавицей, то изумлению присутствующих не было предела. Примечательно, что сам Кудым был рожден от брака медведя с его матерью, колдуньей Пёвсин – Одноглазкой.

В образах медведя и лосихи мы имеем два наиболее древних символа мужского и женского начал, и отголоски этой символики угадываются в традиционной свадебной обрядности, в различных текстах которой невеста описывается как «олень», «телка», жизнь ее – «солнечная», партия жениха в причетах-хулениях невесты предстает в обликах «медведей», «грозовой тучи» и тому подобное, включая символику встречи молодоженов свекром и свекровью в вывороченных наизнанку шубах, изображая медведей. В недавно вышедшей книге В. Я. Петрухина о финно-угорской мифологии можно прочитать о более древних вариантах медвежьей свадьбы: в погребении одного из ярославских курганов археологи обнаружили остатки настоящей медвежьей лапы, на палец которой был надет серебряный перстень с сердоликовой вставкой. В могиле были погребены две женщины, рядом с одной из них – девочкой 11–13 лет – и обнаружена уникальная находка. Предполагается, что это древнейшее свидетельство широко распространенного мифологического сюжета о женитьбе медведя на девушке из человеческого рода. Девочка не случайно была обручена с медведем после смерти: умершие в раннем возрасте и не избывшие свой жизненный срок люди становились после смерти наиболее опасными злыми духами. Поэтому чтобы не допустить возвращения умершей в мир живых, девочке подобрали лесного «жениха»²⁸. Воспоминания о медвежьей свадьбе можно найти в знакомых с детства народных сказках о девочке и медведях, впрочем, еще в 1925 г. газеты писали о реальном рецидиве мифологической свадьбы: «В д. Воронье Поле Олонецкой губернии крестьяне, доведенные до отчаянья нападениями медведей на скот, по совету стариков решили «девкой отделаться», т. е. отдать медведю девушку в жены, причем, как выразились старики, «надо, как встарь деды делали... самую раскрасавицу». Бросили жребий, который пал на некую Настю. Одели ее по невестиному, с венком на голове и поволокли в лес. Проводили ее такими характерными словами: “Не осуди, Настюшка, ублажай медведишек. Заступись за нас, кормилица, не дай лютой смертью изойти!”. Потом повели в лес, у медвежьего лога к дереву привязали ... и покинули ее среди мрачного леса. Девушке удалось вырваться и убежать в соседнюю деревню»²⁹. Таковы основные реминисценции мифа о космической охоте-свадьбе.

Следует отметить, что вторая его часть о нисхождении солнечной лосихи в преисподнюю не менее важна в реконструкциях древней картины мира. По Б. А. Рыбакову, эта версия солярного мифа прочитывается на некоторых блюдах «пермского звериного стиля» как сюжет «путешествия солнца-лосихи» к западной голове ящера³⁰. Классическим вариантом путешествия является изображение на блюде из д. Нырғында (Удмуртия). Композиция имеет трехчастную структуру, верхняя часть представлена тремя летящими грифонами, внизу, по красочному описанию А. А. Спицына: «...огромный, весьма типичный ящер, длинный, изогнутый, с коротким пушистым хвостом и короткими лапами; на сильно вывернутой нижней челюсти и на шее волосы, верхняя часть иззубрена. По туловищу семь рыб, для означения водного существа. Сульде со сложенными вперед ногами также очень типичен; крылья длинные трехпалые, с глазами. Из головы сульде, головы и крестца ящера выступают длинные головы лосих с выступающими из них фигурами кричащих птиц»³¹. Композиция по сюжету сходна с описанной Б. А. Рыбаковым. Здесь также изображены движущиеся с востока на запад «женолосихи», с той лишь разницей, что человеческое лицо есть только у средней фигуры. Количество лосих соответствует трем временным фазам солнечного движения: восходу крайняя левая фигура, дневная фаза показана лосихой с человеческим лицом, поскольку у нее наиболее сильная позиция движения; правая фигура соответствует фазе заката, поэтому голова лосихи находится непосредственно перед пастью ящера, в которой уже показаны две проглатываемые головы. Туловище ящера дано как бы в разрезе, внутри его видны семь рыб, по-видимому, показывающие метаморфозы, которые происходят с персонажем в преисподней утробе ящера. Однако уже возле хвоста, в «восточной» внутренней части ящера, фигуры рыб меняются маленькими лосиными головками, а после хвоста, выглядящего, впрочем, как струи воды, появляются такие же изображения маленьких лосиных голов в готовности занять место на спине ящера. Множеством лосиных голов показаны различные фазы движения солнечной лосихи, вплоть до ее передвижения по нижнему миру. В развитии сюжета задействован, по сути, только один персонаж – лосиха, грифоны и ящер остаются статичными, поскольку лосиха сама передвигается с востока на запад и попадает в пасть ящера.

Путешествие лосихи по преисподней не менее значимый элемент солярного мифа, наравне с сюжетом о космической охоте. Отсутствие солнца-лосихи на небосклоне чревато нарушением космического равновесия и вызывает опасение погружения в вечный мрак, поэтому возвращение лосихи на небосклон должно было восприниматься как радостное собы-

тие. Особенно это касается праздников наступления весны, сопровождающихся обрядами встречи солнца. Даже сегодня празднование православной Пасхи сопровождается представлением о том, что на восходе праздника Христова Воскресения солнце «играет», поэтому следует встретить восход солнца. А участник академической экспедиции XVIII в. в Пермский край на реку Чусовую И. Георги был свидетелем празднования Нового года в день Пасхи. Празднование происходило на языческом святилище и сопровождалось жертвоприношениями. По словам Э. Георги, участники праздника считали Пасху днем сошествия Бога на землю, в чем видели наступление весны, при этом они обращались с молитвами к солнцу³². В качестве дополнительного примера можно привести современный обычай салымских хантов, христиан с начала XIX в., убивать к Пасхе лосиху и украшать пасхальный стол лосиной головой. После молитвы, обращенной к солнцу, съедаются лосиные губы и язык, а на восходе празднующие стреляют из ружей, встречая солнце, которое, по их словам, в это время «прыгает»³³. Как видим, несмотря на сильную редукцию, сквозь призму представлений о христианской Пасхе, просвечивает все тот же миф о возвращении божественной лосихи из преисподней, и именно этому событию посвящено жертвоприношение. Судя по всему, этот миф тождествен древнегреческому мифу о весеннем возвращении из подземного царства Аида Персефоны, хотя образ последней и связывается с земным плодородием. Скрытое от всех путешествие солнца или солнечной лосихи по миру мертвых представлялось даже более таинственным, чем ее видимый бег по небесной тайге. На рассматриваемой бляхе лосиха в утробе ящера обращается в рыбу. В целом образ рыбы наиболее адекватен для подземно-подводного передвижения, поэтому солнечная метаморфоза в рыбу не удивительна. Видимо, сходная модель легла в основу представлений многих народов о рыбах как о воплощении души умерших людей. В Индии, Китае и некоторых других регионах рыба считается символом нового рождения, поэтому ее образ используется в похоронных ритуалах³⁴. В связи с этим уместно будет вспомнить об обычаях готовить к поминальной трапезе рыбу и обязательно рыбный пирог – чери нянь.

Связь погребально-поминальной обрядности с загробным путешествием солнца известна в мифологиях многих народов, в частности, она выражена в представлении о местоположении загробного мира на западе, там, где садится солнце. Еще Э. Б. Тайлор отмечал, что в древних представлениях солнечный путь отождествлялся с жизнью человека «в прелести расцвета, в блеске полудня и в угасании при заходе»³⁵. В связи с этим при погребении могилы должны были ориентироваться

в направлении восток – запад: «чтобы голова покойного была направлена на заход солнца»³⁶ – у эвенков-орочонов или «погребение трупа лицом к восходу солнца» – у обских угров³⁷. Миф в версии «путешествия» должен был иметь не меньшее значение и для представления о способе достижения загробного мира. В этом смысле ночное путешествие солнечного лося по загробному миру – утробе ящера – служит образцом посмертного путешествия умершего: покойник должен во всем уподобиться солнцу-лосю и даже стать им. Не исключено, что оптимальный способ достижения загробного мира был выражен в обряде погребения способом трупосожжения (кремации), который был известен в древности многим финно-угорским народам, а у пермских народов получил распространение, по меньшей мере, начиная с ананьинского времени. Характерно, что, наряду с кремацией у финно-угров, в том числе и в культуре средневековой Перми Вычегодской, сохранялся и обряд трупоположения (ингумации). В обоих обрядах преобладающей являлась ориентация могил север – юг (45%), ориентация запад – восток составляет всего 17,9 % от общего числа, остальное приходится на промежуточные варианты между меридиальной и широтной ориентацией: сз – юв, юз – св (34%), при этом большинство захоронений сохраняют ориентированность на водоем³⁸. По-видимому, промежуточные варианты следует все-таки соотносить с широтной ориентацией или же они являются попыткой примирить две точки зрения на расположение загробного мира на севере и западе³⁹. Сочетание в одном обществе двух разных типов обряда погребения умерших (кремации и ингумации) можно объяснить только существованием двух разных религиозно-мифологических концепций загробного мира или одного из типов обряда в качестве пережитка. Последней точки зрения придерживается Э. А. Савельева, считающая, что погребальный обряд эволюционировал в сторону усиления роли кремации⁴⁰, однако после принятия христианства доминирующим стал обряд с ингумацией.

Итак, образ Богини-Матери сочетает функции божества небесного и хтонического. Являясь подательницей жизни, она в силу этого имеет в качестве одной из ипостасей солярность, однако солярность особого рода, представляющую единство значений плодородия и смертоносной хтоничности.

Как известно, в христианскую эпоху образ Богини-Матери сливается с образами Богородицы и Параскевы Пятницы. Не берусь судить, когда это произошло, возможно, еще в период раннего христианства. Эти образы пришли к коми уже через восточнославянскую адаптацию, поэтому обнаружить в них какие-то коми национальные черты фактически невозможно.

но, потому что коми христианская культура – явление вторичное. По сути, это вариант русской православной культуры, с ее опорой на земледелие, с православным земледельческим календарем. В связи с этим образ женского божества оказался отчужденным от леса, а затем и полностью ассимилирован образами св. Параскевы и Богородицы. Видимо, это был длительный процесс, затянувшийся на столетия, и более тщательный анализ выявит дополнительные сведения о местных особенностях культа Богородицы на севере Коми.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рыбаков Б. А. Космогоническая символика «чудских» шаманских бляшек и русских вышивок // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 10.

² Сидоров А. С. Идеология древнего населения Коми края // Этнография и фольклор коми (Тр. ИЯЛИ КФАН. Вып. 13). Сыктывкар, 1972. С. 12–15.

³ Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975.

⁴ Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 12–18.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996. С. 60.

⁷ Там же.

⁸ Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 189.

⁹ Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М., 1999. С. 157.

¹⁰ Элиаде М. Трактат по истории религий. СПб., 1999. С. 136.

¹¹ Головнев А. В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995. С. 534.

¹² Цит. по: Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 10.

¹³ Там же. С. 14.

¹⁴ По Карьялайнену: манс. Kaltas-san-taaram – Калтась – мать небесная. Цит. по: Игнатов М. Д. Собственное имя «Золотой Бабы» и этимология гидронима «Обь» // Арт. № 3. С. 101.

¹⁵ Конаков Н. Д. Зарни Ань // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 159.

¹⁶ Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М., 2003. С. 216.

¹⁷ Зап. студентов СГУ в 1999 г. от Г. М. Пашнина, 1949 г. р., в д. Нижняя Вочь Усть-Куломского района РК. ФА СГУ РФ 12-ХI.

¹⁸ Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение... С. 60.

¹⁹ Старцев Г. А. Революция и зыряне // Революция в деревне. М.; Л., 1924. С. 118.

²⁰ Зап. П. Ф. Лимерова, А. В. Панюкова, Г. С. Савельевой в 2000 г. от А. Е. Андреевой, 1929 г. р., в д. Березники Прилузского района РК. ФФ ИЯЛИ. ВФ 1506-43.

²¹ По этому поводу поэтично высказался академик А. П. Окладников: «Охотники тайги образно представляли солнце в виде живого существа – гигантского

лося, за день пробегающего по всему небосклону и к ночи погружающегося в преисподнюю, в бесконечное подземное море». *Окладников А.П.* Олень Золотые рога. М., Л. 1964. С. 59–60.

²² *Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959. С. 15–19. В современных исследованиях чаще используется миф о лосихе, укравшей солнце, космический охотник вынужден убить ее, чтобы вернуть солнце на землю. Автор данной статьи придерживается мнения о том, что эта мифологема является трансформацией древнейшей версии мифа о лосихе, которая сама и является солнцем.

²³ *Конаков Н. Д.* Календарная символика уральского язычества (Серия пре-принтов «Научные доклады». Вып. 243). Сыктывкар, 1990. С. 15.

²⁴ *Конаков Н. Д.* Указ. соч. С. 19.

²⁵ *Анисимов А. Ф.* Указ. соч. С. 21–22.

²⁶ Там же. С. 53.

²⁷ Пам, пан – вождь, старейшина, жрец у древних коми.

²⁸ *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М., 2003. С. 56–57.

²⁹ *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Материалы по этнографии. Л., 1936. Т. IV.

³⁰ *Рыбаков Б. А.* Указ. соч. С. 13–19.

³¹ Цит. по: *Грибова Л. С.* Указ. соч. С. 13.

³² Цит. по: *Игнатов М. Д.* Указ. соч. С. 102.

³³ Полевые материалы автора, р. Салым, 1992 г.

³⁴ *Токарев С. А.* Рыба // Мифы народов мира. М., 1982. С. 393.

³⁵ *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 280.

³⁶ *Мазин Л. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1984. С. 64.

³⁷ *Карьялайнен К. Ф.* Религия угорских народов. Томск, 1996. Т. 3. С. 46.

³⁸ *Савельева Э. А.* Вымские могильники XI – XIV вв. Л., 1987. С. 9–14.

³⁹ В средневековом европейском сознании север и запад, юг и восток совпадали, в результате рай мог помещаться на востоке и «на полудне» «в Едеме», тогда как ад был расположен на западе «в Дышучем море», т. е. в Ледовитом океане. См. об этом: *Лотман Ю. М.* Символические пространства // Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 241.

⁴⁰ *Савельева Э. А.* Указ. соч. С. 195.

И. В. Ильина, О. И. Уляшов

РОЖДЕНИЕ ТЁДЫСЬ: НАСЛЕДОВАНИЕ ДАРА В КОЛДОВСКОЙ ТРАДИЦИИ ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ И СЫСОЛЬСКИХ КОМИ

В фольклоре коми имеется множество преданий о великих знахарях-колдунах прошлого, что позволило исследователям говорить о сущест-

вовании своеобразного колдовского эпоса. На основе традиционных представлений продолжают возникать и новые легенды о знающих, среди которых особый интерес представляют тексты о рождении и формировании личности знающего.

Тõдысь (<*тõдны* – «знать, узнать, отгадать») – общее, бытующее во всех диалектах коми языка название человека, обладающего особыми силами и знаниями, благодаря которым он устанавливает контакты со сверхъестественным миром. Известны и другие термины, характеризующие или особый статус сакрального лица, или определенные стороны его деятельности: *пам* (*пан*), *тун* (ср. *тунавны* – «предвещать, ворожить»), *свадьба видзысь* – «свадьбу охраняющий», *бурдõдчысь* – «исцеляющий», *ним видзысь* – «имя охраняющий», *пõлясысь* – «дующий», *пывьсõдчысь* – «пáрящий», *тышкõдчысь* – «портящий» и т. д. Показательно, что употребляющиеся в негативном плане *кõлдун*, *кõлдумник*, *еретник* заимствованы из русского языка, и распространение их, вероятно, связано с осмыслением деятельности этих лиц христианской церковью.

Анализ мифологического образа *тõдысь* показывает, что стремление распределить сакральное знание на черное и белое, доброе и злое – явление позднего характера, и различия между знающими скорее иерархического порядка. Эта своеобразная иерархия выстраивалась традиционным обществом в зависимости от могущества, которое приписывалось сакральным лицам. Одни из них просто обладали знанием правил, по которым можно было обратиться за помощью к потусторонним силам, т. е. по мнению односельчан, были обычными людьми, выделявшимися из общей массы деревенского населения лишь суммой имеющихся знаний. Сохраняя свое особое положение в качестве посредников между миром людей и миром духов, эти знахари в обыденной жизни мало чем отличались от своих односельчан. Могущество других объяснялось обладанием не только сакральными знаниями, но и сверхъестественной силой, полученной от предков, или силой, приобретенной в результате пребывания в ином мире.

По представлениям коми, сверхъестественные способности или обладание магической силой могли проявиться еще в младенческом возрасте, выражаясь в необычном поведении, внешности, странных речах. Существуют приметы, по которым даже новорожденному предсказывали особенное будущее. В частности, большое внимание уделялось наличию у него зубов, которые были напрямую связаны с обладанием магической силой. Считалось, что с потерей зубов колдун теряет и свою силу, поэтому существовали способы искусственного возмещения недостатка. Так один из верхневычегодских *тõдысь* говорил: «Я ведь сильно знаю. Сейчас хоть зубов нет, но

я полный рот набираю гребенок, расчесок. И так укрепляюсь, и все делаю». Обычно обучение магии начинали по достижении ребенком девяти лет, когда молочные зубы менялись на постоянные. Поэтому ребенок, родившийся с зубами, однозначно считался будущим колдуном. Приобщенным к миру сверхъестественного считался и младенец, родившийся с черными волосами, с которыми также связывались представления о магической силе, и с симметрично расположенными на обоих плечах родинками. Могучим колдуном в будущем представлялся ребенок, подмененный, по народным представлениям, нечистой силой (*вежём*), а затем возвращенный в социум в процессе обряда *вор улын кералём* («рубка под корытом»). Про таких людей говорили, что «они хорошо известны нечистому».

В рубашке рождаются счастливые люди: «у родившегося в рубашке *орт* будет ходить впереди». *Орт* – традиционно трактуется как душа-тень, душа-двойник, в отличие от души-дыхания (*лол*). После смерти человека его *орт* живет столько же, сколько прожил человек, обходит те места, которые тот посещал при жизни, затем исчезает. Вместе с тем рождение в рубашке и, следовательно, наличие в дальнейшем ходящего впереди *орта* часто трактуются как признаки не просто счастливого, но и обладающего сверхъестественными способностями человека. По мнению верхневычегодских и сысолевских коми: «*ортід шудалэн да тӧдӧслэн водзас ветлэ*» («*орт у счастливого да у знающего впереди ходит*»); «*орттӧ ас бӧрас сӧмын ена тӧдысь кольӧ, сэтшиӧм ортъясис кладъястӧ видзӧны*» («*орт после себя <т. е. после смерти> может оставить только сильно знающий, такие орты клады охраняют*»).

Понятием «*орт-вуджёр*» («орт-тень») подчеркивается антропоструктурирующая функция *орт*. Об исхудавшем человеке говорят: «*сылӧн сӧмын орт-вуджӧрыс нин и кольӧма*» («у него только *орт-тень* уже и осталась»), что является не столько сравнением с тенью, сколько отсылкой к мифологическим представлениям о наличии у людей различных «хранителей». В качестве хранителей выступают *вез* – «паутина» или *ру* – «пар, туман», которые незримо окутывают и окружают не только владельца, но и его близких, и *вуджӧр* – «тень», оберегающий только того человека, которому принадлежит. По мнению сысолевских коми, люди, обладающие *вез* или *вуджӧр*, преимущественно становятся знающими.

Наследственная предрасположенность к магии в представлениях коми связана с родом («*орд*»): считается, что она передается с кровью («*вир*»), как и многие другие физические, душевные и духовные качества: «*налэн вед тшыкедчемис вирас*» («у них ведь <способность> портить в крови <заложена>») (вв., Дон); «*найӧлӧн ордыс-рӧдыс ен, ставыс кужӧны и тӧдӧны, мийӧ ӧд нем ог тӧдӧй-а*» («у них род-орд сильный, все умеют и

знают, а мы ведь ничего не знаем») (сыс., Ыб). Кровь, по представлениям коми, вообще является некоей субстанцией силы как в физическом, так и в духовном, в том числе в магическом, смысле. Среди крестьян еще в начале XX в. встречались представления о передаче магической силы в ходе кровавых жертвоприношений животных, в быличках и сказочном фольклоре известен мотив съедания в полночь сердца похороненного в тот же день колдуна для принятия его дара. А поскольку кровь не только связана с родственными узами и жертвоприношениями животных, но и несет отрицательные смыслы: «рана», «кровопролитие», то подобные способы получения (увеличения) колдовской силы способствовали появлению в быличках устойчивых эпитетов колдунов, как «*морт сейысь*» («человека едящий»), «*вир юысь*» («кровь пьющий»). Разумеется, приписывание каннибальских и вампирических наклонностей колдунам является результатом мифологизации наиболее таинственного и окутанного домыслами момента передачи колдовского дара или посвящения в колдуны.

Существуют представления, что магическую силу знающий может передать случайному человеку. Бытуют рассказы о неожиданной встрече претендента в колдуны с незнакомым старым человеком, который оказывается «нечистым» или знающим. Известны и сюжеты о моментальной передаче личного заговора – *нимкыв* – у смертного ложа знающего, который не может умереть, не отдав его, и поэтому предлагает кому-нибудь из присутствующих. Колдун, умирая, кричит: «На! На!», и если человек скажет: «Дай!», он и станет его преемником «*Ся, Тима дядид, кокнида кулис да, удитис кодлікэ сетні. Паина кулігас сёмин вёлі да, сілі, дерт, сетис*» («Он, дядя Тимофей, легко умер, да успел кому-то отдать. Фаина в момент смерти только была, да, конечно, ей отдал») (вв., Вольдино).

И тем не менее преобладающая часть текстов указывает на то, что человек, решивший стать колдуном, изначально должен обладать определенными способностями, т. е. унаследованной силой, передающейся с кровью. В процессе инициации, доказывающей эти способности, и последующего обучения наставником передается *знание*, без которого невозможна реализация *силы*. Передача происходит всегда младшему по возрасту и, в отличие от силы, постепенно: «Он-то, говорят невестке отдает, сыну хотел дать, да тот не захотел. А невестке уже половину, наверно, отдал» (вв., М. Кужба). Среди коми сказок и быличек часто встречаются тексты о воспитании или обучении у колдуна. Интересен текст «Мальчик-колдун», записанный П. Г. Дорониным и определенный им как сказка. Умирает дед, который постоянно рассказывал сказки на ухо маленькому внуку. Родители мальчика через некоторое время начинают замечать, что сын, играя, все время что-то говорит про себя. На вопрос о том, что он бормочет, ребенок отвечает, что

сказками, которые ему рассказывал дедушка, он может солнце и луну останавливать. Испуганные родители сжигают сына в печи. Рассказы об обучении старыми людьми внуков фиксируются и во время полевых исследований. «*А-а, сiя куулiс нiн. А нылiс корэ вѳлэм велэдни, да ѳдткажитэма: тэ пе сердит, да уна лексэ вѳчан. Так сiя вѳджид мамен шувисислi, Галинаислi сетэма.*» («*А-а, она уже умерла. А дочь ее, говорят, просила научить, да она отказала: ты, говорит, раздражительная, много зла сделаешь. Так она внучке отдала, Галине*») (вв., Нившера).

О колдовских инициациях, предворяющих обучение, собрано достаточно много фольклорно-этнографического материала. С обучающегося брали три обещания: передать знания только младшему по возрасту, сохранять их в тайне и испытать знания в первую очередь на ком-либо из родных. В меморатах об инициации наиболее акцентированным является мотив физических и психологических испытаний, которые должен пройти посвящаемый, и (более поздний) мотив отказа от ценностей этого мира, обыденной морали. Так, посвящаемый должен был отказаться в лесу от Христа, расстреляв из ружья святое причастие, затем наставник в полночь вел его в баню, куда приходила красная собака и отрыгивала на пол пищу, которую посвящаемый должен был вылизать. По другим вариантам, следовало найти черную кошку, опустить ее в банный котел в полночь. В это время в окне показывалось лицо с огненными глазами. Если неофит не пугался, в баню заходил человек и начинал учить. В других случаях, необходимо было отказаться от светил, родителей и Бога, съесть сорок костей черного кота, заживо сваренного в банном котле, залезть в огненную пасть собаки, лягушки и т.д. В упомянутых обрядах в процессе инициации, с одной стороны, происходит как бы превращение неофита в животное, впадение в бессознательное состояние и выход из него, а с другой – испытание стихиями: огнем и водой. В меморатах о добывании колдовских трав в омуте происходит опять же, с одной стороны, погружение в стихию, олицетворяющую бессознательное, а с другой – в мифологическом плане, посещение нижнего мира, в котором человек может остаться навсегда, если заденет шило, находящееся рядом с травами.

По словам одного из информантов, он сильно заболел в 11–12 лет, стал худеть, отказали руки и ноги, тогда местный *тѳдысь* посадил его в яму и, накрыв большим глиняным горшком, оставил на несколько часов «собирать силы». «*До сих пор помню ощущение: на тело как будто давить стало, потом руки-ноги почувствовал, будто до того одни кости были, а тут мясоросло, и как сила входит... Знаешь, как шар воздушный надувается, будто я изнутри стал также надуваться: на меня сверху давит, а изнутри тело будто сопротивляться стало. На ноги встал через пару дней. Потом этот дед меня многому научил*» (сыс., Сыктыв-

кар). Рассказ этого информанта, «оздоровительное перерождение» которого плавно перешло в приобщение к знаниям, является замечательной иллюстрацией к общности представлений о «новом рождении» в ходе лечебных, магических и инициальных обрядов.

В двух других меморатах об инициации колдунов в одном случае речь шла о «развязывании» некоего «узла» («*göröd razbõm*»), который до определенного момента «свернут, завязан» где-то в области грудной клетки. Во втором случае этот узел был назван *gar* (значения слова: «почка, сережка листовенного дерева; узел, завязь, сверток») и *гарни* (от *gar*), который *тõдысь* открывает у своего преемника (сыс., Сыктывкар). Открывание *gar*, развязывание узла, по словам информантов, сопровождаются страшными болезненными ощущениями, но только после развязывания-открытия «узелка силы» у человека проявляются магические способности и знания. Очевидно, что и подобные мемораты восходят к идее вторичного рождения, тем более что отношения знающего и ученика в большей степени отождествляются с отношениями родителя и чада.

Подводя итог вышесказанному, нельзя не отметить, что представления коми о рождении *тõдысь* весьма вариативны, но тем не менее в основном сводятся к тому, что способности колдуна складываются из двух составляющих: *силы* и *знания*. Магическая сила – *вын* – передается человеку по наследству при рождении. Этот дар достается редким представителям рода, славящегося знающими. Причем обладание врожденной силой еще не означает того, что человек может применять свой талант, поскольку другой составляющей способностей является знание, передаваемое наставником после соответствующего посвящения или «второго рождения». Согласно представлениям коми, сила неминуемо проявляется тем или иным образом, но, не будучи подкрепленной знанием, может обратиться против владельца и его близких и привести к личной трагедии. Только наличие природной силы и приобщение к сакральному знанию позволяло *тõдысь* перейти к магической практике и служило основанием для того, чтобы называться *кужысь-тõдысь* – «умеющий-знающий».

В. А. Бурнаков

КУЛЬТ КАМНЕЙ У ХАКАСОВ

В религиозно-мифологической традиции хакасов видное место занимает почитание каменных сооружений *обаа* (обо), каменных изваяний – *Иней-тас*, а также менгиров – *кузе*.

В научной литературе бытует мнение об отсутствии культа *обаа* у хакасов. Так, например, известный исследователь ранних форм религии и фольклора народов Сибири Н. А. Алексеев пишет: «Культа обо ни у якутов, ни у хакасов нет... На хакасских родовых горах при обращениях к духам-покровителям устанавливалась не куча камней, а береза»¹. Между тем имеются основания для иной точки зрения. Безусловно, что культ *обаа*, в виде священной груды камней на перевалах в честь духов местности к настоящему времени у хакасов не так широко распространен, как у алтайцев или тувинцев. Тем не менее в памяти пожилых хакасов сохранились воспоминания об особом отношении к перевалам, через которые они издавна проходили в случаях перекочевки, перегона скота, направляясь к месту охоты в тайгу и т.п. В честь духов-хозяев мест на перевалах из камней сооружалось *обаа*, являвшемся алтарем духа, владеющего данной местностью. Переезжая горы, хакасы бросали в общую кучу камень, а если рядом росло дерево, то привязывали к ветвям цветные ленточки – *чалама*, кропили *обаа айраном* (кисломолочный продукт), славословили хозяина перевала и просили о благополучии в пути. Как пишет В. Я. Бутанаев: «Если человек впервые проходил через перевал, то он обязательно должен был повязать священную ленту “чалама” на шесты, воткнутые в груды “обаа”, иначе его жизненный век сократится. Около *обаа* нельзя смеяться или петь песни. При наличии вина присутствующие троекратно по солнцу обходили священную грудку камней и окропляли *обаа* спиртным. В ночное время запрещалось подниматься на перевалы»². Сведения о почитании хакасами *обаа* имеются в материалах Н. Пестова³. Языковые материалы подтверждают бытование в прошлом среди хакасов представлений об *обаа*. В хакасском языке седловина горы со священной грудой камней именуется *обаалыг тил*⁴. Н. Ф. Катановым был зафиксирован факт принесения хакасами в прошлом кровавых жертвоприношений на *обаа*⁵.

Народная память нередко связывает появление *обаа* со временем «кыргызского великодержавия», в связи с чем хакасы иносказательно называют эти каменные груды «кыргызскими камнями» (*хыргыс тастары*)⁶. Автору данной работы удалось записать предание, связанное с *обаа*. «Есть горы, которые называются “Пис таг”. Там находится “обаа”. Каждый, кто проезжает через это место, бросает туда веточку либо камень и просит об удаче. По народным поверьям, там захоронен хан со своим коном. Старики рассказывали, что на том месте остановился на ночлег хан со своим войском. Проснувшись рано утром, он подошел к котлу, где на все его войско варилась кровавая колбаса – *хан*. Он решил проверить, сварилась ли кровавая колбаса. Саблей проткнул ее. Из отверстия на гор-

ло хана брызнула горячая кровь. Хан от внезапной боли неосознанно полоснул себя саблей по горлу и тем самым убил себя. Воины, по старому обычаю, похоронили хана вместе с конем, а могилу засыпали камнями. Так образовалось “*обаа*”. С тех пор каждый проезжающий мимо этого места обязан в память об этом хане бросить в каменную насыпь веточку или камень»⁷.

В данном материале мы видим эволюцию представлений, связанных с *обаа*. Из культа природы *обаа* трансформируется в культ легендарных предков. Несмотря на некоторое видоизменение, первоначальный смысл культа *обаа* продолжает существовать.

Хакасы термином *обаа* обозначали не только каменную насыпь на горах в честь духов, но еще и курганные камни, менгиры⁸. Различные данные указывают на связь каменных изваяний – *Иней-тас* и менгиров – *кузе* с культами священных гор, предков и главным образом с культом плодородия.

По поводу *Иней-тас* Н. Ф. Катанов писал: «О каменных бабах минусинские татары говорят, что это были монгольские старухи, которые превращены в камень за разные грехи. Каменных баб с монгольским типом (лица. – *Ред.*) я встречал в долинах Улуг-Хема, Бош-Кемчика и Абакана. Монголы, урянхайцы и минусинские татары почитают их как своих предков и мажут им рот маслом и сметаной»⁹.

Каменные изваяния сооружались в основном в межгорных котловинах и по долинам рек. Как правило, это не очень большие по площади степные долины с панорамой на величественные, священные горы. *Иней тас* и *кузе*, как собственно и священным горам, устраивали жертвоприношения, причем форма их почитания была первоначально родовой. Согласно мифологии в более поздней редакции, в *кузе* видели также еще и застывших в камне богатырей, души которых стали или звездами на небе, или горными духами на земле, поэтому их именовали «*алыт кузе*» – богатырские обелиски. Кроме того, стелы, изображающие фигуры людей, носили названия: «*иней-тас*» – «бабий камень», «*ансах тас*» – «старик-камень», «*хыс-кузе*» – «девичий обелиск», «*орекен тас*» – «старуха-камень», «*хуртуях тас*» – «старушечий камень»¹⁰. По всей видимости, традиционное сознание, «очеловечивая» камни, стремилось на мифоритуальном уровне освоить природное пространство, приспособиться под него, создать благоприятные условия для жизни социума. Традиционное общество было прежде всего нацелено на воспроизводство рода, поэтому не случайно, что в большинстве своем в камнях видели мифических женщин-прародительниц, обеспечивающих непрерывность и процветание жизни. На протяжении тысячелетий эти камни являлись сакральными символами материнства и неиссякаемой жизненной

силы родной земли. Они несли в себе силу духов-первопредков. И неудивительно, что современное неблагоприятное социальное положение основной массы хакасского этноса, характеризующееся падением рождаемости и увеличением смертности, побуждает людей обращаться к традиционным объектам поклонения – каменным божествам. Для современных хакасов одним из таких символов, подпитывающих веру в этнокультурное возрождение народа, является *Улуг Хуртуях Тас* – Великая каменная старуха. Она представляет собой песчаный обелиск, на котором высечена женская фигура. В ней отчетливо выделяется женское лицо и хорошо оформленный живот беременной женщины с вырезанной на нем личиной. Возраст изваяния составляет около 5 тысяч лет. Народ верит, что «Каменная бабушка» беременна. В религиозном сознании хакасов, как уже говорилось, изваяние олицетворяет собой символ женского начала. Эта хакасская «Богородица» покровительствует беременным женщинам, роженицам и маленьким детям. По традиционным поверьям, она обладает магической силой избавления женщин от бесплодия.

До 1954 г. *Улуг Хуртуях Тас* стояла в Аскизском районе, на обочине древней дороги в Туву и Монголию. Сейчас это трасса, ведущая в с. Таштып. Когда хакасские степи начали распахивать, археолог Альберт Николаевич Липский перевез *Улуг Хуртуях Тас* в Абаканский краеведческий музей. «Каменная бабушка», находясь в музее, продолжала оставаться объектом поклонения со стороны хакасских женщин, которые втайне от сотрудников музея «кормили» ее и молились великой богине. С момента установления изваяния в музее не раз предпринимались попытки вернуть *Улуг Хуртуях Тас* на то место, где она была установлена в древности. Сначала звучали робкие голоса людей старшего поколения, еще помнивших традиции предков. Советские чиновники всерьез их не воспринимали: в стране шла борьба с пережитками «темного прошлого». В последние годы в связи с обострившимся кризисом, который переживает хакасский этнос, вопрос о возвращении изваяния стал звучать все активней. По инициативе простых людей, старейшин хакасских родов, а также национальной интеллигенции правительству Республики Хакасия было подано прошение о возвращении «Каменной бабушки» на ее исконное место. Обоснованием прошения явилось убеждение коренных жителей Хакасии, что при помощи сакральной силы *Улуг Хуртуях Тас* можно возродить обычаи предков, укрепить национальное самосознание и «дух» хакасов. Немаловажным фактором возвращения божества явилась вера людей в целительную силу изваяния. В последнее время принято считать, что в древности оно было установлено в энергетически активной точке земной поверхности, и ее благотворное воздействие на организм использовало не

одно поколение местных жителей. После многочисленных дебатов правительство дало согласие на возвращение *Улуг Хуртуях Тас* на ее «историческое место», которое по-хакасски называется *Хамхазы* (близ д. Анхаков), а также организации там музея под открытым небом «Хуртуях Тас». 28 августа 2003 г. стал памятным днем «возвращения домой» каменной матроны. В связи с этим большой интерес представляет записанный со слов Ольги Бахман и других очевидцев рассказ о вывозе *Улуг Хуртуях Тас* из Абаканского краеведческого музея и установления на исконном месте.

«Операция была произведена ночью с помощью специально разработанной техники. Хакасские женщины сшили для Матери-«Богородицы» огромное платье, надели на нее расшитый платок. Все время, пока шел демонтаж *Улуг Хуртуях Тас* в экспозиции музея, заслуженные деятели культуры Республики Хакасия – Клара Ефимовна Сунчугашева и Евгений Улугбашев пели сакральную песню – «Наказ матери-прародительницы хакасского народа», которую записал известный музыкант-чатханист Григорий Итпеков. В этой длинной песне прозвучали такие слова:

Верните Бабу – Хуртуях

В святое место, в степь, туда, где жизнь!

Пусть там стоит и охраняет

От всех болезней и тревог и счастье, люди, вам несет.

После демонтажа каменной изваяние вынесли из здания музея и уложили в кузов грузовой машины на песок, покрыв сверху ковром, который пожертвовал богине заместитель председателя совета старейшин хакасских родов Афанасий Кыжинаев. Сопровождавшие ее люди останавливались возле каждой реки, речушки, ручейка и брали круглые и продолговатые камушки, которые, по словам шаманов, означают женское и мужское начало. Их затем уложили у основания “Каменной бабушки”, дав ей тем самым символических детей, а значит, желание жить и дальше помогать людям. К “дому” *Улуг Хуртуях Тас* (музею под открытым небом) подъехали уже ночью. Местные жители из *аала* (деревни) Анхаков ждали свою святыню в национальной одежде. Когда машина с *Улуг Хуртуях Тас* на борту стала въезжать в ворота, встречающие встали на колени: женщины – с южной стороны ворот, а мужчины – с северной. Ночью люди сидели у костра, смотрели на звезды и вспоминали истории, связанные с каменным изваянием. Утро начиналось очень хорошо. Люди поклонились солнцу и сняли ковер с каменной стелы, чтобы она тоже смогла его встретить. С огромными предосторожностями, обращаясь с *Улуг Хуртуях Тас* как с тяжелой больной, установили ее на родную землю. По рассказам шаманов, сейчас “дух каменного божества представляет собой пожилую, очень болезненную и

уоставшую женщину в богатом, но немного изношенном платье. В степи она с облегчением вздохнула и довольно заулыбалась. Пока она не может помогать людям, ей надо умыться дождем, поиграть с ветром, набраться сил и энергии от земли, неба и от людского тепла”. На “адаптацию” перед большим приемом гостей богине дали две недели».

В данном рассказе отчетливо проявляется свойственная хакасам мифологема матери-прародительницы. В мифологическом сознании на внешний вид божества (особенно одежду как своего рода олицетворение истории), а также на ее самочувствие проецируется социальная реальность хакасского этноса – «старые проблемы», психологическая усталость и неудовлетворенность низким уровнем жизни. Божество как олицетворение народа словно находится в состоянии болезни. Возвращение на место *Улуг Хуртуях Тас* дает надежду на ее выздоровление, а значит и на улучшение жизни народа.

Официальное открытие анхаковского музея «Хуртуях тас» состоялось 12 сентября 2003 г. На открытии переплелись как народные, так и официальные традиции. Председатель правительства Хакасии Алексей Иванович Лебедь, глава Аскизского района Абрек Васильевич Челтыгмашев, почетные гости перерезали красную ленточку. Все собравшиеся смогли пройти через большие ворота бревенчатой изгороди мимо юрты-сторожки внутрь музея под открытым небом. После соответствующих обрядов – кормления духа огня, традиционных поклонов и массового трехкратного ритуального хождения по большому кругу вокруг костра – почетных гостей «отстегали» плеткой. Самой *Улуг Хуртуях Тас* тоже воздали подobaющие почести, спев ей обрядовую песню и поклонившись три раза, стоя на коленях. После обряда все желающие смогли подойти к богине, дотронуться до нее и попросить помощи.

Со слов очевидцев, некоторые хакасские женщины крестились по-православному и кланялись языческому божеству. Данный факт говорит не столько о тесном взаимопроникновении внешней обрядовости христианства и традиционных верований среди основной массы коренного населения (что, безусловно, имеет место), сколько о создании новой обрядовой системы. Стоит отметить, что на празднике были представители разных национальностей, которые с глубоким интересом отнеслись к святыне хакасского народа. Самыми первыми паломниками в эту хакасскую «Мекку» оказалась свадебная пара из «рода» (фамилии) Сунчугашевых, которая подъехала к музею вскоре после того, как установили *Улуг Хуртуях Тас*. Теперь на выходные к степной богине нередко стали приезжать молодожены (хакасы), чтобы попросить у нее благословения на счастливую и долгую супружескую жизнь, на рождение здоровых и умных де-

тей. В пресс-службе правительства Республики Хакасия сообщили, что отныне появится новый праздник – День возвращения *Улуг Хуртуях Тас*. Планируется, что на это место будут съезжаться шаманы для обрядовых камланий.

Помимо *Улуг Хуртуях Тас*, особо почитаемым каменным божеством является *Ах Тас* – Белый камень, находящийся в Аскизском районе близ аала (поселения) *Анчыл чон*. Согласно легендам, давным-давно с верховьев реки Томь, с горы *Харлыган* шли *Иней* – бабушка-прародительница и *Ансах* – дедушка-первопредок. Они шли со своим народом. Дошли до красивого места и решили остаться здесь жить. Когда стали определять место для аала, дело дошло до некоторых споров. Старик предложил основать аал на правом берегу реки Аскиз. Старуха же настаивала на том, чтобы остановиться на левом берегу. Спорили-спорили, и дело дошло до потасовки. Старуха в гневе толкнула старика, а тот перелетел через реку Аскиз. Там, от обиды на свою супругу, он отвернулся, окаменел и превратился в скалу. Глядя на скалу, можно увидеть голову и профиль сидящего первопредка. С тех пор люди стали называть эту скалу *Ансах Тас*. Сама бабушка-прародительница через некоторое время также окаменела. Этот камень стали называть *Ах Тас*. Учитывая мнение своих предков, потомки расселились по обе стороны реки Аскиз¹¹.

Примерный возраст гранитного божества по археологической датировке составляет около 4,5 тысячи лет (сообщение научного сотрудника Л. В. Еремина). *Ах Тас* на протяжении 1,5 тысячи лет активно использовался как объект исцеления. Считается, что это место, как и сам камень, помогает при различных недугах, особенно при болезнях сердца. Согласно традиционным поверьям, в функции «Белого камня» входило еще и покровительство над детьми. Формы поклонения *Ах Тас* различались. Наиболее распространенным был троекратный обход (по солнцу) и подношение (с восточной стороны) кусочков пищи, монет и т. д. Затем с лечебной целью осуществлялся непосредственный кратковременный контакт с камнем. При этом мужчина должен был прижаться к камню с южной стороны, а женщина – с северной. Стоит отметить, что ныне *Ах Тас* востребован не только среди коренного населения. В последнее время «Белый камень» стал привлекать внимание людей, занимающихся оккультизмом и всевозможными магическими практиками, которые, абсолютно не зная местных традиций, втайне проводят свои ритуалы и наносят большой вред менгиру.

Другой формой почитания *Ах Тас* является обряд жертвоприношения, которое по-хакасски называется *Ах тас тайи*. 7 июля 1996 г. автору удалось принять в нем личное участие. Обряд проводил Александр

Иванович Котожеков, выступавший в роли *Алгысчан кизи* (букв. «Человек, который знает *алгыс* – благословление»). А. И. Котожеков, по мнению многих представителей хакасской интеллигенции, входит в категорию «шаманствующих лиц». Он регулярно принимает активное участие при проведении традиционных обрядов (*Таг тайи*, *Суг тайи*, *Чир ине тайи* и др.). На обряде присутствовали представители хакасской интеллигенции, а также с. Казановка.

Участники обряда подъехали к *Ах Тасу* к 12 часам дня. Остановились недалеко от того места, где должно было совершаться жертвоприношение. Здесь же разожгли костер, который называется «*Кичиг от*» («Малый огонь»). Вокруг костра воткнули 9 березовых прутьев с кусочками сала на концах. Березовые прутья, как и сама береза – священное дерево, являются неотъемлемым элементом обряда. Девять березовых прутьев символизируют 9 верховных божеств – *чайаанов*.

Алгысчан кизи покропил айраном в направлении четырех сторон света. Этот обряд у хакасов называется «*сеек-сеек*» и является неотъемлемой частью всех ритуальных действий хакасов, имеющий целью угощения и задабривания духов. Он состоит в разбрызгивании молочных или спиртных напитков, а также разбрасывании кусочков пищи и произношении благопожеланий. Обряд может проводить любой взрослый человек.

Затем *Алгысчан кизи* начал благословлять небожителей *чайаанов* и обходить костер три раза по солнцу, вслед за ним шли остальные участники и по завершении каждого круга восклицали: «*Тээр*» («небо»). После этого участники проходили предварительное очищение *алас* – окуривание растением *ирбен* (богородская трава) с головы до пояса по направлению солнца. Предварительное очищение было необходимой частью обряда, так как люди шли на контакт с высшими божествами, которые не терпят нечистоты. Окуривания проводились во время всех общественных молений, в шаманских камланиях и при лечении болезней.

Далее все пошли на место жертвоприношения к *Ах тасу*, поклонились *Ах тасу* три раза, затем каждый повязался красным женским платком и красным поясом. Преподнесли угощение, состоящее из рыбы, трех вареных яиц, творога. Рыба была порезана на семь частей. Все это подавалось на специальном столике – «*тинси*». Затем *Алгысчан кизи* совершил обряд «*сеек-сеек*», благословил *чайаанов* и просил их о благополучии скота, здоровье и счастье людей. Обошел один раз *Ах тас*. После этого к камню привели молодого белого барана с черным пятном на голове. Обвязали барану передние ноги березовыми ветвями. Ведущий обходит *Ах тас* три раза по солнцу, за ним идут двое помощников, ко-

торые ведут барана. Троекратный обход символически позволяет переместиться в мир духов и доставить жертву к месту назначения. В это время всем участникам дают выпить айран, чашка с айраном ходит по кругу, по направлению солнца. Затем режут барана, при этом большое внимание уделяется тому, чтобы кровь не пролилась на землю. Баран лежит на березовых ветвях. От барана отрезается часть мяса, правое легкое и правая почка, все это кладется в котел. Жертвенное мясо варится на костре, который разжигается недалеко от каменного изваяния. Этот костер называется *Улуг от* (букв. «Большой огонь»). Остальное мясо и внутренности одновременно готовятся на втором костре «*Kičig ot*» («Малый огонь»). Немного не доварив, без соли дают участникам попробовать это мясо. Все жертвенное мясо съедается до конца. Баранья шкура с головой остается лежать на земле возле *Ах таса*. Все кости, бараньи ноги и березовые ветви, на которых лежал баран, сжигаются на «Большом костре». Все идет к «Малому костру» и устраивают трапезу. Закончив трапезу, люди снимают с камня платок и пояс, забирают их с собой. На этом обряд поклонения *Ах тасу* завершается. После поклонения все желающие могли полечиться у менгира.

Таким образом, культ камней являлся одним из важнейших элементов мифоритуальной системы хакасов. Культ камней имел различные формы – почитание *обаа*, а также каменных изваяний – *Иней-тас*, менгиров – *кузе*. В этих камнях традиционное сознание видело божеств, покровительствующих плодородию, дающих и сохраняющих жизнь не только отдельному человеку, но и всему социуму (роду-народу). Данные воззрения нашли отражение в развитой обрядовой практике – индивидуальных и коллективных жертвоприношениях, имеющих различные формы. Современные этнические процессы, характеризующиеся тенденцией спада рождаемости у хакасов, их ассимиляцией, стимулируют обращение людей к вековым традициям своих предков – ритуалам поклонения каменным богиням-матерям.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. С. 50.

² Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. С. 33–34.

³ Пестов Н. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири. 1831 год. М., 1833. С. 68–69.

⁴ Бутанаев В. Я. Хакаско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. С. 70.

⁵ Катанов Н. Ф. Предания присаянских племен о прежних делах и людях. Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина // Зап. ИРГО по отд. этнограф. 1909, Т. 34. С. 282–283.

⁶ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков... С. 34.

⁷ Полевые материалы автора (ПМА). Н. П. Тобурчинов, 1930 г. р., сенок Сарыг, с. Усть-Таштып Аскизского района, Республика Хакасия, 12.06.2000 г.

⁸ Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. С. 70.

⁹ Катанов Н. Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен: Вступ. ст. в курсе обозрения турецко-татарских племен, прочитанная в Казанском университете 29 января 1894 г. Казань, 1894. С. 19.

¹⁰ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков... С. 193–195.

¹¹ ПМА. Н. П. Тобурчинов.

**ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
КАРЕЛИИ
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ОБЛАСТЕЙ**

А.-Л. Сиикала

ЭЛИАС ЛЕННРОТ КАК ЭТНОГРАФ

Первое путешествие по сбору материала, или, как бы сейчас выразились, экспедиционная поездка Элиаса Леннрота началась в апреле 1828 г. Он отправился в путь из родной деревни Самматти в западной части Финляндии. Приближаясь к г. Хямеенлинна, Леннрот попросил на постоялом дворе лошадь, чтобы въехать в город, как подобает настоящему путешественнику. Хозяин постоялого двора посчитал его подмастерьем-бродягой и отказал в просьбе, несмотря на все академические звания, перечисленные молодому магистром. Этот эпизод прекрасно иллюстрирует положение молодого Элиаса, жившего на грани двух социальных миров. Будучи сыном деревенского сапожника, он являлся представителем культуры сельского ремесленничества. Сумев окончить курс в университете Турку, Леннрот поднялся до статуса академически образованного гражданина.

Различия между двумя мирами предопределили противоречие, которое Леннрот рассматривал как этнограф и просветитель, ученый и поэт, прокладывавший путь к европейской культуре. Элиас Леннрот разрушал барьеры между культурами, разные грани его личности отражались в представлениях Леннрота о народе так же отчетливо, как и философское знание, полученное им в годы университетской учебы. Его путевые очерки следует отнести к области описания народного быта, т.е. к науке этнографии, которая поднимается выше культурных границ и стирает их. В этом – ключ к пониманию редкостной многогранности его жизненного труда.

После того как отделившаяся от Швеции Финляндия стала Великим княжеством в составе Российской империи, интерес молодых финляндских интеллектуалов сосредоточился на построении здания отечественной культуры. Поначалу национальное пробуждение происходило «на ощупь», не стремясь к созданию независимого государства. Целью был обладающий собственным языком и культурой народ, история которого поставила бы его вровень с другими нациями. Подобно Хенрику Габриелю Портану, Йохан Якоб Тенгстрем указывал на роль языка как основного, титульного признака народа и

подчеркивал значение фольклора и народных обычаев в качестве источника информации о временах древности: «Немногие сохранившиеся остатки» финской устной народной поэзии и «самобытные черты» народного характера можно было еще застать и записать в «их первозданной чистоте» в глубине земель Кайнуу, Карелии и Саво»¹.

Манера исполнения рун и характерные черты калевальской эпической поэзии были описаны Х. Г. Портаном еще в 1778 г. в его труде *De Poesii Fennica* («О финской поэзии»). В те времена фольклор не вызывал еще широкого интереса в среде интеллигенции. Увлечение народной поэзией стало популярным спустя сорок лет, после перемен в государственном устройстве. Несмотря на это, интерес к поэзии был обусловлен причинами, не ограничивающимися рамками финляндских политических событий. Интерес к мифологии, проявлявшийся в англосаксонском и немецком романтизме, а также восхищение фольклором со стороны неогуманистов, таких как Иоганн Готфрид Гердер, уже давно подпитывали устремления интеллигенции стран Северной Европы, направленные в сторону устного народного творчества. Так, в 1799 г. в Копенгагене обсуждался вопрос, следует ли заменить древнегреческие мифы мифологией Северных стран в качестве литературной тематики. Примечательно и то, что в 1814 г. упсальские романтики обратили внимание на финский фольклор².

В Финляндии это германо-готтское направление оказало наибольшее влияние на Андерса Иоганна Шегрена и студентов, учившихся в Упсале, прежде всего на Карла Акселя Готлунда, уже в 1817 г. высказавшего идею собирания рун с целью создания эпоса. Мысль о собирании народной поэзии зрела в умах многих финнов. А. И. Шегрен первым посетил Карелию в 1823–1825 гг., однако составленный им сборник из 433 рун долгое время оставался неизвестным. Таким образом, Леннрот не был первым, кто отправился в путь за рунами, но именно он стал главным первооткрывателем рунопевческой Беломорской Карелии, а после выхода в свет эпоса «Калевала» был признан непревзойденным знатоком древней народной поэзии.

Текст к карикатуре А. В. Линсена, посвященной путешествиям Э. Леннрота, звучит так: *Unus homo nobis cursando restituit rem* («В одиночку, на бегу, он собрал для нас все»). При всей своей ироничности он подчеркивает непревзойденность заслуг Леннрота – собирателя калевальской эпической поэзии. Все же было бы неверным считать целью его путешествий исключительно собирание фольклора, как это порой делается. Какими же были путешествия Леннрота?

Этнографический проект

Вышедший после смерти автора очерк о первом путешествии «Путник» (Vaeltaja) ясно показывает, к какой научной традиции следует относить путешествия Элиаса Леннрота. Написанный в дневниковой форме очерк состоит из описания эпизодов путешествия, впечатлений автора и характеристик повстречавшихся ему людей. Он также содержит стандартные элементы этнографического очерка XIX в. – путешественник описывает пейзаж, растения, людские занятия, население, народные обычаи, строения, одежду, верования, язык и народную поэзию. Для сравнения можно обратиться к путевым очеркам, автором которых был ботаник Pehr Kalm. В середине XVIII в. по поручению Шведской королевской академии наук Кальм совершил длившееся более трех с половиной лет путешествие в Северную Америку. Первый том книги по итогам путешествия увидел свет в 1753 г. Он продолжал традиции Карла Линнея: по форме это был «дневник, в котором различные наблюдения и мысли следовали друг за другом по мере того, как они возникали перед взором Кальма или в его мыслях»³. Целью путешествия был сбор непосредственных наблюдений, сведений, образцов, которые сначала легли в основу дневниковых очерков, а затем – на рабочем столе автора – были систематизированы и облечены в форму научных трудов в свете метода сравнительного анализа. Эта модель, позаимствованная участниками этнографических экспедиций XVIII–XIX вв. из естествознания, хорошо подходила и для гуманитарных исследований. По сути дела, объекты исследования, ныне так сильно обособившиеся друг от друга, представляли единое целое во времена тогдашних путешествий в область незнакомой культуры. Так, естествоиспытатель, которого интересовали ареалы представителей флоры и фауны, мог с не меньшим успехом фиксировать этнографическую информацию⁴. Многостороннее наблюдение природы, культуры и обычаев представлялось совершенно естественным для географов, на что указывают результаты многих немецких и российских экспедиций в Сибирь. Целостность наблюдений являлась одной из главных задач совершаемых путешествий. Так, например, в первом тихоокеанском плавании капитана Кука в 1768–1771 гг. участвовали специалисты разных областей, в их числе финский исследователь растительного и животного мира Генрих Дитрих Сперинг. Наряду с образцами мира природы участники экспедиции собирали сведения об обычаях и языке, на основании которых делались выводы относительно особенностей народов и культур.

За экспедициями капитана Кука стояло Британское королевское общество. Наряду с ним значительной была роль Российской академии наук в

организации и финансировании исследовательских экспедиций. Хотя экспедиции, исследовавшие язык и историю, культуру Финляндии, преследовали национальные интересы, их характер соответствовал международной традиции. Это отчетливо проявлялось во взаимных контактах между европейскими учеными.

Возвратимся к деятельности Х. Г. Портана. В 1799 г. он пробыл пять недель в Геттингене, где в должности профессора работал немецкий исследователь Август Людвиг Шлецер, получивший образование в Швеции и являвшийся профессором российской истории в Санкт-Петербурге. Труд Шлецера «История Восточной Европы», опиравшийся на результаты работы многих входивших в круг деятельности Российской академии наук исследователей, включал в себя наиболее полное описание финно-угорских народов, выполненное предшественниками автора. Пребывание в Геттингене усилило стремление Портана к изучению истории Финляндии с позиций истории родственных народов, проживающих восточнее. В 1795 г. он получил из Санкт-Петербурга приглашение совершить экспедицию к местам проживания финно-угорских народов. В силу возраста и состояния здоровья 66-летний Портан был вынужден отказаться от этого предложения⁵. Эти поездки были осуществлены И. А. Шегреном. Заняв высокое положение в академических кругах Санкт-Петербурга, он осуществлял руководство и содействие при организации поездок финских исследователей в места проживания родственных народов.

В XIX в. нити национального и интернационального, националистического и империалистического легли друг на друга сложнее и многообразнее, чем того хотелось самим ткачам этого полотна – инициаторам дискуссии о финской национальной идее. Секрет путешествий Э. Леннрота состоит не в его крестьянских корнях и не в сформировавшейся в годы учебы привычке к пешим путешествиям и скромному образу жизни. Это, возможно, облегчало жизнь в непростых поездках. Модель, в соответствии с которой он осуществил свои путешествия, была продиктована международной традицией научных экспедиций.

Путешествия Леннрота

Родившиеся как побочные продукты научной деятельности или чисто журналистские дневники, подобные *Travel through Sweden, Finland and Lapland to the North Cape in the years 1798 and 1799* («Путешествие через Швецию, Финляндию и Лапландию до Нордкапа в 1798 и 1799 годах»), были в XIX в. модным чтивом для людей, стремившихся расширить знания о мире. Эти очерки приносили желанную известность их авторам.

После «Путника» Леннрот более не стремился к созданию целостного дневникового повествования. Теперь он обращался к читателям в форме коротких путевых очерков. Они публиковались в газете «Helsingfors Morgonbladet», которую редактировал его друг Юхан Людвиг Рунеберг, а также в других изданиях. Вместе с дневниками, письмами и разрозненными заметками они отражают взгляд автора на то, что он описывает⁶.

Во время своего первого путешествия Леннрот не смог добраться до Беломорской Карелии. Впоследствии он приступил к планомерному собиранию фольклора на территории российской Карелии. Назначение на должность окружного врача в Каяни сопутствовало этим занятиям. Путешествия 1832 и 1838 г. были сравнительно короткими поездками за границу. После выхода в свет «Калевалы» Леннрот хотел сосредоточиться на сборе лингвистического материала, и в 1836–1837 и 1841–1842 гг. география его путешествий расширилась. Он побывал в Лапландии, на Кольском полуострове, в архангельских, олонекских и вепсских землях. Последнюю, одиннадцатую, поездку Леннрот совершил в Эстонию в 1844 г., и на обратном пути он успел позаниматься собиранием водского фольклора. Планируя в 1834 г. путешествие на север, Леннрот сообщал о его целях в письме своему другу К. Н. Кекману.

Леннрот хотел побывать во «всех местах, как в Финляндии, так и в России, где говорят только по-фински. За один год многого не успеешь, кое-что можно сделать за 2, 3 года. Для начала я посетил бы все места в Беломорской и Олонецкой губернии, чтобы собрать то, что там встретится – руны, песни, сказки, предания, слова, поговорки, всевозможные иные сведения о стране, обычаях, жизни и пр.».

Леннрот хотел продолжить комплексное исследование культуры, собирая помимо различных жанров фольклора также «иные сведения о стране, обычаях, жизни», как он сам это определял.

Как были реализованы эти цели? Разрозненные записи в путевых дневниках, а также тематика путевых очерков и писем свидетельствуют о том, что Леннрот вел записи в соответствии с моделью этнографического очерка, знакомой ему со времен «Путника». Наряду с собственными ощущениями автора и динамичными рассказами о его путевых приключениях, в тексте также встречаются описания природы; заявленные по требованию официальных органов точные сведения о характере поездок; анализ составных частей национального характера; подробные характеристики экономических условий, населенных пунктов и архитектуры; описание обычаев, костюмов, обрядности и верований; записи, относящиеся к вопросам языкознания и лексики, а также образцы устного народного творчества. Леннрот прибегает то к

форме коротких зарисовок о случайно повстречавшихся людях и юмористических рассказов о запомнившихся событиях, то к форме описаний и необработанных списков. Наиболее важные наблюдения всегда адресованы интересу воображаемого читателя. Только очень близкие люди узнают о чувстве подавленности и тоски. Это прежде всего спутник Леннрота по поездке в Ухту студент Йохан Фредерик Каян, с которым тот делится наиболее мрачными впечатлениями.

В XIX в. критика этнографии и антропологии сосредоточивала внимание на исследователе, который в соответствии с антропологической традицией собирал информацию о чужой культуре⁷. Письменные описания культуры, в том числе принадлежащие перу Леннрота, всегда отражают авторские представления о ценностях, его осознанные и неосознанные цели и чувства. Определение «самобытных черт» национального характера входило как в постоянный инструментарий «строителей» нации (что следует из приведенного ранее сформулированного Я. Тенгстромом требования), так и в программу действий этнографов раннего периода, занимавшихся изучением других народов. В числе других Леннрот преследовал цель исследовать и сопоставлять отличительные особенности как финского этноса, так и народов, проживавших по другую сторону границы. Уже в произведении «Путник» Леннрот высказал собственное мнение об иерархии финских племен. Он прославлял жителей Саво в сравнении с жителями Хяме и карел в сравнении с финнами. Эти относящиеся к раннему периоду описания национального характера во многом основаны на стереотипных представлениях о финском характере, корни которых – в литературе времен шведского владычества.

Интересно наблюдать, как по мере приобретения собственного опыта менялось отношение Леннрота к карелам Беломорской Карелии. Ранние описания отличались идеализацией. Рассуждения автора строились на сопоставлении «мы – они». При этом беломорские карелы, которых Леннрот постоянно называет финнами, сравнивались с населением Кайнуу или вообще с финнами Финляндии. В сравнении с жителями соседних областей Финляндии беломорские карелы более склонны к чистоте, гостеприимству, трезвости, они более терпимы в вопросах веры (исключая старообрядцев), более зажиточны и вежливы, их одежда ярче, и они сами оживленнее и подвижнее⁸. Земледелие у них запущено, но они более склонны к занятиям торговлей⁹. До 1880-х гг. путевые заметки Леннрота, опубликованные в «Helsingfors Morgonbladet», а затем и в других изданиях, оставались главным источником информации о российской Карелии¹⁰. Они формировали и укореняли представления о карелах. Данные им характеристики почти дословно повторялись в литературе карелианистского характера.

Со временем восторженная тенденция отступила. Собственный опыт воспитывал в Леннроте чувство меры и делал его воззрения более реалистичными, отстраненными. Описывая случаи воровства северных оленей в Лонке во время пятого путешествия, Леннрот вслед за жителями Кайнуу называет карел «русскими»¹¹. Чем дальше и севернее он попадал, тем суровее становилось описание местного населения. Холод, голод, усталость и тоска одолевали его во время седьмого путешествия в 1836–1837 гг. Даже «золотой край рун» – Вокнаволок – он описывает с критических позиций просветителя, развенчивая значение торгового дела коробейников: «Да будет заброшена торговля, и пусть лучше расцветут земледелие, животноводство и ремесла»¹².

Идея комплексной экспедиции по изучению культуры исходила из сбора сведений и образцов для их последующей систематизации. Леннрот действовал в этом ключе, собрав колоссальный фольклорный материал. В то же время сведения о самих рунопевцах скупы. На это следует обратить внимание, поскольку очерки Леннрота содержат множество зарисовок о людях и человеческих судьбах. Исследователи фольклора размышляли над тем, почему почти отсутствуют описания встреч собирателя с рунопевцами. Ответ кроется в характере путешествий Леннрота и в его представлениях о сущности фольклора.

Предисловие к «Кантелетар» содержит подробнейшее изложение взглядов Леннрота на происхождение народной поэзии. По его мнению, фольклор – органическое явление, подобное природному, которое нельзя рассматривать сквозь призму личности:

«Поэтому народные песни нельзя назвать созданными. Их не создают, а они возникают сами по себе, рождаются, вырастают и становятся такими, как есть, без особого участия их исполнителя. Та земля, которая взращивает их, сама есть разум и мысль, то семя, из которого прорастают всевозможные проявления духа. Но поскольку душа, мысли и проявления духа у всех людей и во все времена чаще всего единообразны, то и стихи, рождающиеся из них, не являются особенным проявлением одного или двоих, а едины для народа в целом. И если назвать их созданием кого-то одного, то утратится их народнопоэтическое значение».

Точка зрения Леннрота тщательно продумана. Его биограф Аарне Анттила обратил внимание на то, что как раз перед написанием предисловия Леннрот позаимствовал из университетской библиотеки книгу И. Г. Гердера «*Stimmen der Völker in Lieder*»¹³. «Гердеровские» представления Леннрота о фольклоре имеют все же более глубокие корни. Они возвращаются к взглядам Х. Г. Портана, который был хорошо знаком как с представлениями неогуманистов, так и с фольклорными

сборниками англосаксонских романтиков. По инициативе Портана его ученик J. H. Kellgren сделал перевод «Песен Оссиана», который был позднее опубликован в издании «Аврора»¹⁴.

Профессор риторики Академии Турку Х. Г. Портан сформировал идеализированный образ народной поэзии, который был воспринят и распространен его учениками. Портан не только давал характеристики рунопевческой традиции, но и составил первое описание калевальского стихотворного размера. При изучении финской поэзии он использовал метод текстовой критики, широко применявшийся в европейской гуманитарной науке и теологии. Его целью было воспроизвести эстетически наиболее целостный инвариант руны на основе сравнения ее вариантов. Так, эстетические воззрения исследователя литературы стали определяющими принципами для более поздних собирателей фольклора. Руны должны были быть ясными по содержанию и чистыми по поэтической форме. Нагляден пример встречи Леннрота с Мартиской Карьялайненом из Лонки. Мартиска был отрекомендован ему как хороший рунопевец, но Леннрот остался разочарован: «Задолго до этого его рекомендовали мне как замечательного рунопевца. Он и вправду не испытывал недостатка в словах, жаль только, что они не были у него в надлежащем порядке. Он перескакивал с одной руны на другую, так что записанное от него послужило дополнению ранее собранного материала, но не дало новых совершенных рун»¹⁵. Во время более ранних, кратких посещений Беломорской Карели собирателю не хватало времени. Встречаясь с рунопевцами, он сосредоточивался на записывании рун. Лишь лучшие из рунопевцев впечатляли Леннрота, и он увековечивал их на страницах своих дневников. Самый заметный среди них – Архиппа Перттунен, с которым Леннрот встретился во время пятого путешествия, и записанные от него руны являются важнейшими элементами текста «Калевалы».

Вместо систематизированного рассказа о рунопевцах Леннрот выстраивал представление о культуре на основе описания жизненного быта и представителей различных этнических и социальных групп. Кажется, что знакомый по просветительским сочинениям Леннрота прием облачать советы и поучения в форму связанных с людьми историй использовался им и при написании путевых очерков. Наряду с крестьянами и батраками читатель встречает нищих, колдунов, русских чиновников, возчиков и представителей этнических меньшинств Севера. Как врач Леннрот интересовался питанием, состоянием здоровья и условиями жизни вплоть до гигиены и строений. При этом он избегал – без благословения представителей власти – занятий врачебной практикой, если только удавалось. Все более пристальное внимание к религиозным явлениям подпи-

тывалось ознакомлением с жизнью монастырей и старообрядцев. Наиболее острые комментарии касались именно этих явлений, которые остались чужды Леннроту. С точки зрения путевых очерков наиболее интересны, пожалуй, описания чиновничьей культуры царской России и светских кругов Колы, Кандалакши и Ковды. Чтобы приспособиться к жизни суровых северных городков, Леннроту приходилось общаться с людьми на пяти языках.

Путешествия в Лапландию и на Кольский полуостров были весьма тяжелыми, и Леннрот повествует о своих приключениях открыто и с чувством юмора. Их естественно воспринимать в качестве проявлений автором собственной физической (телесной) и эмоциональной стороны, как и в плане попытки сравнения жизненных установок. Очень тяжелой была поездка в Лапландию, совершенная вместе с М. А. Кастреном. Пробыв две недели в холодном и неудобном саамском домике, спутники поссорились из-за какого-то пустяка и долгое время не разговаривали друг с другом. Кастрен, вместе с которым Леннрот побывал в Архангельском крае для изучения языка самоедов, стал впоследствии его добрым другом. Леннрот отказался от изучения самоедов, посчитав, что Кастрен лучше справится с этой задачей.

Элиас Леннрот владел многими языками. Помимо языков своей страны – финского и шведского – он говорил на немецком, русском и латыни, читал на многих языках, в частности по-английски. Путевые очерки позволяют судить о нем как о разносторонне культурном человеке, который умел находить общий язык с представителями самых разных классов и слоев или же избегать общения, если так было лучше для его работы. Леннрот – поборник умеренности – не чурался веселых застолий в обществе своих академических друзей, саамских оленеводов или русских чиновников. Сквозь серьезность то и дело проглядывает озорник, юмор которого слаживает нарочитую напыщенность повстречавшихся ему людей и трудности непростых путешествий.

Что было после путешествий?

С какими же мыслями Леннрот работал над собранным материалом? В произведении «Элиас Леннрот и идеи эпохи. Во благо нации» (2001) Пертти Каркама исследует отношение Леннрота к идейным и философским направлениям своего времени. Он особенно пристально рассматривает связь между воззрениями Леннрота на поэзию и мыслями И. Г. Гердера. Каркама называет Леннрота эклектиком, который «выбирал теории в зависимости от того, что представлялось

ему предпочтительным для завершения начатой практической работы»¹⁶. Лаури Хонко замечает: «В вопросах эпоса Леннрот был человеком не теории, а практики»¹⁷. Леннрот избегал прямых ссылок на теорию, хотя известно: он знал взгляды крупнейших философов своей эпохи. Наряду с работами Гейдера он изучал труды Гегеля и теорию эпоса немецкого исследователя И. В. Вольфа.

Знаменательно, что труд Якоба Гримма «Die Deutsche Mythologie» увидел в свет в 1835 г. – в один год с «Калевалой». Гримм хотел собрать элементы древнегерманской мифологии подобно тому, как сделал в «Калевале» Леннрот. Во втором издании своего труда в 1844 г. Гримм сравнивает мифологию «Калевалы» с древнегерманскими преданиями и мифами Древней Греции. Лекция, прочитанная им в 1845 г. на заседании Академии наук в Берлине, вызвала большой отклик и повлияла на восприятие «Калевалы»¹⁸. С конца XVIII в. по 1880-е гг. изучение мифологии находилось в Германии в тесной связи с исследованиями, проводившимися в Северных странах, а также с увлечением традицией «калевалской» эпики.

Если смотреть в реку только на отмели – не увидеть течения. Наряду с поиском отдельных теоретических образцов дело жизни Леннрота следует воспринимать как целое и как часть единого целого. Его мышление оставалось верным ясному курсу в свете целей исследовательских путешествий. Целью Леннрота было прояснение древней истории Финляндии, истории финского народа в соответствии с установками Портана и Тенгстрема. Уже в «Путнике» он призывал собирать материал о свадебной обрядности для проведения сравнительных исследований, чтобы «выяснить, что в ней соответствует древности»¹⁹. Во время путешествия 1833 г. он приходит к мысли, что изучение языка способно помочь исследованию истории хозяйственной деятельности финских племен. Таковы были цели создания эпоса «Калевала». Цель объясняет и то, почему Леннрот придавал исторические черты мифологической трактовке эпической народной поэзии. Он считал эпическую традицию – с современной точки зрения небезосновательно – мифологически-исторической²⁰.

Открывающаяся в свете полевых исследований картина жизненного труда – «проекта длиной в жизнь» – показывает, что подобно Портану Леннрот преследовал глубинную цель. Как и геттингенские ученые конца XVIII в., в особенности Август Шлецер, Портан хотел исследовать историю народов на основе языкового, этнографического и фольклорного материала²¹. Речь идет об одной из наиболее сильных, объединявших различные области знания и выстроивших их взаимодействие гуманистических традиций, которая в различных формах повторялась в

Германии на протяжении XIX в. С точки зрения исследования культуры значительным было влияние Вильгельма Гумбольдта, который развивал понятие «просвящение» и подобно Гердеру подчеркивал специфические особенности различных культур вместо воззрений Иммануила Канта и просветительского универсализма; в 1795–1797 гг. Гумбольдтом были сформулированы принципы сравнительной антропологии (с позиций изучения языка и культуры)²². Согласно Гумбольдту и его единомышленникам, язык, фольклор и мифы возникают в процессе истории народа, и поэтому они – отражение истории народа и его самобытного мышления. В конце XIX в. Франц Боас привнес эти взгляды в американскую культурную антропологию²³. Этнографические и фольклорные экспедиции в Сибирь, которые организовал Боас, выпущенные им значительные собрания по фольклору индейцев, а также широкомасштабное собирание фольклора тихоокеанских территорий, которое немецкий исследователь Адольф Бестиан организовал в 1870-е гг., – вот проявления этого направления²⁴.

К тому же стоит помнить, что использующее сравнительную методику направление не ушло окончательно в прошлое, хотя его теоретические основы и научные методы неоднократно обновлялись. Убедительными доказательствами этого являются сотрудничество специалистов различных областей науки в изучении древнейшей истории Финляндии или совместный международный проект археологов, лингвистов, этнографов и фольклористов по изучению истории австрало-полинезийских народов. Это направление не свойственно исключительно национальным наукам, и у него нет националистических корней; оно применялось в особенности при изучении развития народов, не имеющих письменных свидетельств собственной истории, в империях Запада и Востока. За ним стоит высказанное Гейдером мнение о глубинном единстве всей человеческой психологии; принцип, который утвердил использование сравнительного метода в изучении фольклора, языка и культуры. Англосаксонские культурологи формулируют этот принцип как the basic unity of mankind («базовая общность человечества»). Элиас Леннрот выразил это словами: «Душа, мысли и влияние духа во все времена и у всех народов в большинстве своем одинаковы».

Заключение

«Калевала» принадлежит мировой литературе, являясь главным достижением Элиаса Леннрота. Цель, которую преследовало дело его жизни, – описание древней истории и жизненного окружения народа Финляндии,

таже служившие этой цели исследовательские путешествия явились основой исключительно разностороннего литературного творчества. Путешествия дали материал не только для составления «Калевалы», «Кантелетар» и других сборников народной поэзии, но и для работ по языкознанию, большого словаря и издания, посвященного растительному миру Финляндии. Поездки формировали представления Леннрота о жизни и людях, они питали его религиозное мышление и просветительскую деятельность. Прежде всего, путешествия Леннрота – проявления целостного взгляда на культуру, которое трудно осознать, а тем более воплотить современному человеку с его раздробленными представлениями о картине мира.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Sihvo H.* Karjalan Kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia. 314. Helsinki, 1973. S. 53.

² *Sihvo H.* Karjalan Kuva... S. 36–37.

³ *Leikola A.* Saatesanat. Pehr Kalm, Matka Pohjois-Amerikkaan // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia. 549. Helsinki, 1991. S. 7.

⁴ *Stocking G. W.* The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. The University of Wisconsin Press. 1992. S. 21.

⁵ *Branch M. A. J.* Sjögren Studies of the North. Mémoires de la Société Finnoougrienne. 152. Suomalais-ugrilainen Seura. Helsinki, 1973. S. 26.

⁶ Elias Lönnrotin matkat I, vuosina 1828–1839. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjapainon osakeyhtiö, 1902; Elias Lönnrotin matkat II, vuosina 1841–1844. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjapainon osakeyhtiö, 1902.

⁷ *Clifford J. and George E. M. (eds.)*. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press. 1986; *Heikkinen K.* Venäläinen matkalla Karjalassa – kenen katse? Artikkeleita kirjallisista matkoista mieleen ja maailmaan / Toim. M.-L. Hakkarainen ja T. Koistinen // Kirjallisuuden ja kulttuurin tutkimuksia. N: 9. Joensuu: Universitas Ostiensis. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 1998; *Kupiainen T.* Runoja keräämässä ja kansaa tarkkailemassa. Suomalainen katse 1800-luvun lopun Karjalassa ja Inkerissä. Artikkeleita kirjallisista matkoista mieleen ja maailmaan / Toim. M.-L. Hakkarainen ja T. Koistinen // Kirjallisuuden ja kulttuurin tutkimuksia N: 9. Joensuu: Universitas Ostiensis, 1998.

⁸ Elias Lönnrotin matkat I... S. 151–157, 173, 195.

⁹ Opt. cit... S. 159.

¹⁰ *Sihvo H.* Karjalan Kuva... S. 132.

¹¹ Elias Lönnrotin matkat I... S. 205.

¹² Opt. cit... S. 321.

¹³ *Anttila A.* Elias Lönnrot, Elämä ja toiminta // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia. 417. Helsinki, 1985. S. 260.

¹⁴ *Sihvo H.* Karjalan Kuva... S. 35.

¹⁵ Elias Lönnrotin matkat I... S. 203–204.

¹⁶ *Karkama P.* Kansakunnan asialla. Elias Lönnrot ja ajan aatteet // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia. 843. Helsinki, 2001. S. 35.

¹⁷ *Honko L.* Kalevala: aitouden, tulkinnan ja identiteetin ongelmia. Kalevala ja maailman eepokset / Toim. L. Honko. Kalevalaseuran vuosikirja. 65 // SKS. Helsinki, 1987. S. 47.

¹⁸ *Hautala J.* Suomalainen kansanrunoudentutkimus // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia. 244. Helsinki, 1954. S. 143–144.

¹⁹ Elias Lönnrotin matkat I... S. 70–71.

²⁰ Op. cit. S. 190.

²¹ *Sihvo H.* Karjalan Kuva... S. 39.

²² *Dumont, Louis.* German Ideology From France to Germany and Back. Chicago and London, 1994.

²³ *Bunzl M.* Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture. – Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition / Ed. W. George Jr., Stocking // History of Anthropology. V. 8. Madison, Wisconsin // The University of Wisconsin Press. 1996.

²⁴ *Jacknis I.* The Ethnographic Object and the Object of Ethnology in the Early Career of Franz Boas. Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition / Ed. W. Gerge Jr., Stockin // History of Anthropology. V. 8. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 1996; *Koeping K.-P.* Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind. The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany. St. Lucia, London, New York: University of Queensland Press, 1983.

A. M. Пашков

У ИСТОКОВ КАРЕЛЬСКОГО ЭТНИЧЕСКОГО КРАЕВЕДЕНИЯ: ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ КОНДРАТЬЕВ И ЕГО СОЧИНЕНИЯ

Первым карельским краеведом, оставившим ценные для своего времени сочинения по топонимике Карелии и этнографии карел-ливвиков, был Иван Васильевич Кондратьев¹. Биографические сведения о нем крайне скудны. Его отец Василий Кондратьев² был зажиточным мещанином Олонца. По данным на 1801 г., В. Кондратьев владел двумя лавками в городе, в которых торговал «разными сукнами, шелковыми, бумажными и гарусными матерьями и другими принадлежачими суровскими товарами»³. Отец краеведа, авторитетный среди олончан человек, знал грамоту и был в 1812 г. был гласным городской думы⁴. Иван Кондратьев по своей

натуре был предприимчивым и любознательным, «кроме азбуки научился грамоте самоучкой». Будучи карелом («зная как природный олончанин язык корельский»), владел в какой-то степени и финским языком («при способе знания корельского и частью финского языков»). В молодости, примерно с 1815 г., Иван Кондратьев служил приказчиком на лесопильных заводах Олонецкого уезда, где показал себя человеком с активной жизненной позицией и равнодушным к злоупотреблениям, за что удостоился «монаршьего награждения» в 1000 рублей. В начале 1835 г. И. В. Кондратьев составляет записку об осушении болот в Олонецком уезде с целью повышения плодородия крестьянских земель. В своих расчетах он опирался на собственный опыт: статистик И. Ф. Штукенберг со ссылкой на известного ученого П. И. Кеппена сообщал, что с 26 осушенных десятин Сармяжского болота он получил в первый же год 1750 пудов сена⁵. Свои опыт и предложения по осушению болот и озер И. В. Кондратьев изложил в нескольких статьях, опубликованных в «Земледельческой газете»⁶. К первой из этих статей редакция газеты сделала примечание: «Статья почтенного земледельца Кондратьева очень обстоятельна и показывает, что он в своем деле поступает рассудительно. Можно пожелать, чтобы пример его нашел более подражателей в наших поселениях. Рассуждать о своем деле значит изучать его, а изучение ведет к совершенству»⁷.

Активное, но кратковременное сотрудничество Кондратьева с «Земледельческой газетой» закончилось конце декабря 1835 г., когда он завершил еще одну большую статью «Лесопильная промышленность», также вскоре опубликованную⁸. Эта публикация интересна как попытка автора представить «образ лесопильной промышленности в Олонецком уезде, выгоды, от нее получаемые, и другие, к тому относящиеся обстоятельства», т.е. дать краткий очерк состояния лесопильной промышленности уезда в середине 1830-х гг. Он сообщает сведения о своей жизни («занимавшись, кроме земледелия, более 20 лет лесною промышленностью»), а также предлагает свои услуги по организации лесопильного завода и сообщает свой адрес.

В том же 1835 г. И. В. Кондратьев совместно с олонечким купцом Аврамовым направили главноуправляющему путей сообщения просьбу о строительстве судоходного канала между реками Олонкой и Свирью⁹. В следующем году в «Коммерческой газете» появилась заметка Кондратьева «О новом судоходном сообщении в Олонецкой губернии»¹⁰, в которой необходимость постройки канала обосновывалась перспективами развития в Олонецком крае лесного промысла и торговли сеном.

В 1836 г. И. В. Кондратьев послал в Департамент внешней торговли еще одно донесение «О способах к предотвращению водворения контра-

банды со стороны Финляндии». К этому же году относится большая записка «О способе улучшения благосостояния казенных крестьян Олонецкой губернии», законченная Кондратьевым 10 апреля в Петербурге, где он временно проживал. Записка была направлена на имя министра финансов Е. Ф. Канкрин¹¹. В то время Олонецкое губернское жандармское управление расследовало дело «О вырывании олонецким мещанином Кондратьевым из земли костей павшего от заразы скота».

В 1845 г. И. В. Кондратьеву принадлежало 2 деревянных дома в Олонце и около одной десятины земли. После 1846 г. следы его теряются. В 1850 г. олонецкий мещанин И. В. Кондратьев уже числился умершим. Оставшееся после него имущество – два деревянных дома и один флигель с пристройками на сумму 255 рублей и различное имущество на 19 рублей 9 копеек серебром – попало в опеку «по случаю нахождения малолетних детей», причем опекунами были вдова краеведа Дарья Кондратьева, купец Василий Прилукин и некий олонецкий мещанин¹².

Одно только перечисление действий И. В. Кондратьева и написанных им работ позволяет сделать вывод о том, что это был необычайно энергичный, предприимчивый, не равнодушный к судьбе родного края и тянувшийся к образованию человек.

И. В. Кондратьев стал одним из первых олонецких краеведов-карел. Формированию его краеведческих интересов способствовали, во-первых, особенности его малой родины (старинный город Олонец, основанный в 1649 г., наличие среди горожан и купцов значительной прослойки карел-ливвиков), а во-вторых, относительно высокий уровень городской культуры, обусловленный близостью к столице России – Петербургу и выразившийся в устойчивом интересе олончан к прошлому своего города и уезда¹³. В июне 1836 г. он прислал архиепископу Олонецкому Игнатию Семенову¹⁴ три своих сочинения: «Записка разных изустных рассказ Олонецкого уезда кореляков-раскольников, к основанию секты их служащих и нигде еще доднесь не описанных» (далее – «Записка о кореляках-раскольниках»), «Записка о населении и основании Олонца и изъяснение происхождения разных корельских слов и примечательных местам названий» (далее – «Записка об Олонце») и «Записка любопытных происшествий, случившихся при высочайших проездах чрез Олонец» (далее – «Записка о высочайших проездах»). Два последних сочинения были найдены в архиве Синода и опубликованы Е. М. Прилежаевым в газете «Олонецкие губернские ведомости», а затем перепечатаны в «Олонецком сборнике»¹⁵. Обширные выдержки из «Записки о кореляках-раскольниках» были приведены А. С. Артоболевским в его книге об Игнатии¹⁶. Автограф сочинений И. В. Кондратьева

хранится сейчас в Российском государственном историческом архиве (далее – РГИА) в Санкт-Петербурге¹⁷. Необходимо отметить, что тексты публикаций имеют цензурные изъятия.

Историю создания «Записок о кореляках-раскольниках»¹⁸ Иван Кондратьев в обращении к Игнатию изложил так: «... имея случай и разные связи с кореляками-раскольниками, живущими в городе Олонце и окрестностях оного, записал я некоторые более или менее нелепые их рассказы, основанием и поддержанием секты в кругу их служащие и для обольщения простолюдин-христиан в свое сообщество употребляемые. Рассказы сии, сколько мне известно, нигде и никем поднесъ еще не описаны; причину того могло быть необращение на оные грамотными людьми внимания; незнание русскими корельского языка; кореляками хорошо русской грамоты; или и то, что не всякий имел случай слышать их; но достоверность оных могут подтвердить многие жители Олонца; заслуживающие вероятия»¹⁹.

В этом сочинении приведены описания двенадцати религиозных представлений, точнее, правил карел-старообрядцев. В книге С. А. Артоболовского приведены лишь восемь из них (пропущены 2, 7, 11 и 12-е), причем они даны в изложении. Пятое правило в рукописи гласит: «Если бы кто мирской хоть как в жизнь свою ни грешил, и хотя бы как стар не был, но если будет окупан в бочке кем-либо из стариков или, в случае небытия сего, и старухою, то душа его пойдет прямо в царствие небесное и причтения к лику святых. Сие называется истинное крещение». Здесь, вероятно, имеется в виду распространенное в XIX в. в Карелии перекрещивание пожилых людей из официального православия в старообрядчество.

Правило шестое также посвящалось обоснованию преимущества старообрядчества перед официальным православием: «Если кто, хотя и мирской, изображает на челе своем двуперстное креста сложение, то по втором страшном суде Христове за грехи свои хотя и осужден будет на вечное мучение в огненное озеро, но святая дева Божия мать поможет о них сыну своему Господу Богу, который, услышав молитву ея, повелит в озере том ловить золотыми неводами, в которые все знаменовавшие двуперстное креста сложение зацепятся и будут вытащены прочь, освобождены от мучения и переселены в блаженную жизнь. Но изображавшие на челе своем троеперстное креста сложение, как не могущие оным в невод зацепиться, останутся в огненном озере на вечное мучение». Это правило показывает как сложнейшие догматические конфликты преломлялись в «народном богословии» и переплетались с реалиями повседневного быта, в частности, традиционного для карел промысла – рыболовства.

Большой интерес представляют и не вошедшие, вероятно, по цензурным соображениям, в опубликованный С. А. Артоболевским текст правила. Второе правило гласило: *«После явления святых мощей преподобного отца Александра Свирского Чудотворца ничьи святые мощи не явятся; а хотя и будут представлять явление святых мощей, но все недействительных. О сем (якобы) при жизни сам преподобный Александр при кончине своей ученикам явил»*. Известно, что мощи Александра Свирского, были открыты в апреле 1641 г.²⁰, т.е. накануне никоновских реформ 1652–1658 гг., и после этого имя Александра Свирского стало широко известно и почитаемо на всей территории Олонецкого края. В «Житии» монаха-старообрядца Кирилла Сунарецкого²¹ Александр Свирский был назван «олонецким солнцем»²². По данным «Жития» Александра Свирского, он был уроженцем д. Мандера на реке Оять²³, т.е. родом из вепского края и, вероятно, сам вепс. С учетом всех этих обстоятельств, а также приведенных в сочинении И. В. Кондратьева данных о почитании Александра Свирского карелами-старообрядцами Олонецкого уезда в первой половине XIX в. (и, несомненно, в более ранний период) можно говорить о существовании с середины XVII в. до, по крайней мере, середины XIX в. местного старообрядческого культа Александра Свирского.

Восьмое правило звучало так: *«Старинные святые иконы находятся в церквях как в плену в чужой земле»*. Оно характеризует отношение карел-старообрядцев к иконам старинного дониконовского письма, находившихся в храмах официальной церкви. Одиннадцатое правило касалось употребления табака: *«Употребление табаку потому грешно, что не в естество, а вне онаго употребляется, и как оная трава первоначально произошла для прельщения от естестве двух блудно живших лиц, вместе похороненных, то посеми, кто начнет употреблять его, тот не может отвыкнуть»*. В рукописи имеются также правила о греховности употребления чая и кофе. Эти правила свидетельствуют о большом воздействии на карел-старообрядцев общероссийской старообрядческой традиции.

«Записка о кореляках-раскольниках» – это первая и практически единственная работа, описывающая мировоззрение олонецких карел-старообрядцев первой половины XIX в. Она позволяет сделать вывод о широком распространении старообрядчества среди олонецких карел, а также о своеобразной адаптации ими общероссийских старообрядческих представлений.

Другое сочинение И. В. Кондратьева «Записка о населении и основании Олонца и изъяснение происхождения разных корельских слов и примечательных местам названий»²⁴ посвящено истории и топонимике Олонецкой Карелии. Оно состоит из 27 небольших главков. В первой главке

«О времени основания Олонца» сказано: «*Олонец есть как бы древний главный город Карелии, на сие дают ему право первоначальное поселение, удобнейшие для земледелия места и знатное число жителей, поселившихся на оной равнине по рекам, ныне до 7 тысяч душ мужеска пола, и в особенности (тот факт, что это поселение. – А. П.) в древние времена было местом пребывания в нем олонецких воевод. Он основан и стал быть известным, как из письменных записок видно, в (первой. – А. П.) половине XIII века, но жители, по удобности местоположения поселились здесь гораздо прежде и едва ли не со времени основания Нова-города*».

Сведения, сообщенные здесь И. В. Кондратьевым, основаны на собственных представлениях о прошлом Олонца. Упомянутые же «письменных записки» – это, вероятно, источники, цитируемые в примечаниях в «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. Впервые Олонец упомянут там в примечании к девятой главе второго тома, где помещен текст церковного устава новгородского князя Святослава Ольговича 1137 г., найденный Н. М. Карамзиным в приписке к Кормчей книге из синодальной библиотеки. В приписках к этому уставу и содержится упоминание Олонца: «А се Обонезьский ряд: во Олонци 3 гривны, на Свери гривна...»²⁵. Однако это упоминание, вероятно, было пропущено И. В. Кондратьевым, так как он относит основание Олонца к первой половине XIII в. Можно предположить, что основание Олонца он связывал со вторым упоминанием этого топонима у Н. М. Карамзина, сделанным в тексте третьего тома «Истории государства Российского» под 1228 г.: «Финляндцы разорили селения вокруг Олонца...»²⁶. К этой фразе имеется примечание, в котором приведен без указания на источник отрывок их летописи о набегах на побережье Ладожского озера и о битве ладожан с емью «около озера на Исадах и на Олоньсь...»²⁷. Первый публикатор работ И. В. Кондратьева Е. М. Прилежаев отмечает, что краеведу «не известна была напечатанная еще в 1815 г. в первом выпуске “Русских достопамятностей” уставная грамота новгородского князя Николы-Святослава Ольговича» 1137 г., которая «упоминает об Олонце как о населенной местности Обонежского ряда, обязанной платить определенную дань князю и владыке»²⁸. Между тем сведения, приведенные в этом разделе Иваном Кондратьевым, не противоречат современным научным данным о ранней истории Олонца²⁹, так как новейшими исследованиями доказано, что приписки к церковному уставу 1137 г. возникли также в XIII в.³⁰

Второй раздел сочинения И. В. Кондратьева «О шведских набегах и разорениях» посвящен влиянию пограничного положения Олонца на его историю: «*Сей город со времени населения и основания многократно истребляем был пожарами и, совокупно с окрестностями своими, претерпевал от шведов и*

финнов многие разорения. По сей то причине народонаселение в этом крае, несмотря на выгодность местоположения в отношении земледелия, рыбных и других промыслов, особливо близ старой шведской границы, малочисленно и, как по преданиям можно заметить, начало умножаться со времен Петра Великого, т.е. когда граница удалена была на дальнейшее от Олонца расстояние. Набеги сии были обоюдные, как русских с олончанами в шведские, так и шведов с финнами в российские владения».

Для доказательства того, что в Олонецком крае долгое время шла «пограничная война», И. В. Кондратьев приводит ряд доводов. Со ссылкой на «анекдоты Петра Великого»³¹ он упоминает, что «олонецкий священник Иван Окулов с собранною им дружиною ездил разорять шведскую землю и разорил 10 местечек, городов и таможен».

Другим доводом стала приведенная в сочинении карельская поговорка: «Сендю айгу равгу айгу и родчи тядю эй лейккаа»³² (здесь и далее транскрипция автора. – А. П.) – «Т.е. обеднее время есть мирное и швед головы не рубит», которую Иван Кондратьев объяснил так: «Шведы при набегах своих во время обеда и ужина не мучили истязаниями и не брали в плен».

Явным свидетельством «пограничной войны», по его мнению, является и «множество курганов в Видлицком погосте, близ старой шведской границы, и в самом Олонце».

Еще одно соображение относительно влияния на местных жителей прекращения шведских набегов после перелома в Северной войне сформулировано в сочинении И. В. Кондратьева так: «Во времена Петра Великого по умножению жителей или, по крайней мере, по уменьшении набегов, в начале XVIII века, в приходах Видлицком и Горском построены усердием прихожан церкви». Однако еще Е. М. Прилежаев со ссылкой на тарханную грамоту новгородского архиепископа Александра 1580 г. и писцовые книги 1582–1583 и 1628–1629 гг. отметил несоответствие этих данных реальным историческим фактам³³. Новейшие исследования подтверждают точку зрения Е. М. Прилежаева о том, что в Видлицком и Горском приходах церкви существовали уже в XVI–XVII вв. Церковь страстотерпца Георгия в выставке на Видлице упоминается в писцовых и переписных книгах 1563, 1616–1619, 1628–1631 и 1646 гг., а церковь святых апостолов Петра и Павла в сельце Горы на реке Видлице – в книгах 1628–1631 («поставлена вновь») и 1646 гг.³⁴

Большое внимание И. В. Кондратьев уделяет карельским топонимам, видя в них ценные краеведческие источники. В его работе сделана попытка объяснить один из них: «В Видлицком погосте, по реке Теккуле, от деревни того же имени, в 6 верстах, есть место, называемое Алойне ковад... Здесь

жители Видлицы во время междуцарствия и нашествия на Россию Литвы укрывались в лесах от шведских набегов постоянно 7 лет».

Далее краевед обращает внимание на то обстоятельство, что пограничная специфика влияла даже на форму жилища олонецких карел: *«В сем же погосте есть показываемые ныне жителями разные три места, где имели жительство первые поселяне ... Они в домах своих (как ныне рассказывают) имели обшитые железом двери, окна такой величины, что только голову можно просунуть им во двор, обнесенный валом и забором, откуда можно было удобно при малых набеггах защищаться».*

Еще одна легенда о нападении шведов на Олонец, приведенная Иваном Кондратьевым, также связана с топонимом: *«В устье реки Олонки близ Ладожского озера показываемое ныне жителями место, где шведы, по прибытии своем для разорения Олонца на большом судне, называемом лайва, заметили бывшую тогда в Ильинском погосте при деревне Горки еловую рощу, которая при восходе солнца показалась им величайшим войском. В испуге, дабы избежать встречи, они потащили лайву свою обратно в озеро, но как она была весьма велика, поворотить в реке не могли, тащили кормою, что весьма трудно, и потому, дабы им скорее убраться, вырыли часть земли в береге реки, поворотили лайву и ушли в Ладожское озеро».*

Это предание было хорошо известно многим олончанам. Летом 1860 г. поездку в Олонец совершил студент Петербургского университета, а впоследствии известный этнограф и путешественник Г. Н. Потанин. Тогда он побывал в Ильинском, где останавливался в избе местного крестьянина, работавшего шкипером. Позднее Г. Н. Потанин писал: *«На другой день после моего приезда мне удалось сделать одно полезное знакомство. В гости к шкиперу пришел старик Матвей Евдокимович Аникиев, прикащик купца Лулакова. Он знаток здешней старины и очень любознательный человек... Он мне сообщил несколько преданий, относящихся к началу здешней колонизации... Аникиев рассказывал мне, что четыре версты ниже деревни Унойлы или Теттеле есть место, называющееся “Лайван кеаньяльмюс”, т.е. “поворот судна”... Впоследствии я познакомился с крестьянином Полушкиным, самым старым человеком на погосте (ему 87 лет); он говорил, что это была война со шведами; что шведское судно вошло в Олонку, но будто шведы приняли лес за войско, пошли назад и на повороте концом судна своротили берег. И теперь будто в этом месте виден осыпавшийся берег»³⁵.*

Завершается этот раздел сочинения И. В. Кондратьева сведениями об Олонецкой крепости: *«Для защиты от нашествий шведов в городе Олонце была устроена деревянная крепость с башиями и окопана с восточной сто-*

роны рвом. Прочие стороны крепости прилежали к берегам Олонки и Мезре- ги и от того подобных рвов было не нужно. Крепость сия обрушилась в кон- це осьмнадцатого века. Ров и подесь еще существует». В качестве коммен- тария отметим лишь, что Иваном Кондратьевым не изучались архивные до- кументы по истории строительства Олонца, хотя весь обширный архив Оло- нецкой воеводской избы хранился в Олонецком уездном суде и только в 1841 г. был перевезен в Археографическую комиссию в Петербург³⁶ (ныне хранится в архиве Петербургского института российской истории).

Следующий раздел сочинения «Настоящее местожительство корел» содержит оценку их численности и обзор расселения: «Корелы, как из- вестно, живут в Олонце, Петрозаводске, Повенце, Кемии и в уездах их, частью в Сердобольском уезде (что в Финляндии). Впрочем, в сих мес- тах впоследствии времени поселились или приурочены многие жители русского наречия. Пространство места жительства корел положить можно в длину от Олонца до Кемии на 700, а в ширину от 100 до 200 верст, жителей обоюга около 100 тысяч душ».

Вслед за этой оценкой современной численности и расселения карел Иван Кондратьев заявляет: «Должно полагать, что в древности место жительства корел было гораздо обширнее». Доказательству этого посвя- щен пространный раздел «Древнее место жительства их было обшир- нее», в котором сделана попытка объяснить несколько топонимов Посви- рья. Так, Кондратьев дает объяснение названию д. Мандера, известной, по данным жития Александра Свирского, как родина этого святого: «Мандер есть корельское слово и означает в отношении моря (так коре- ляки называют Ладожское озеро) твердую землю и взято от слова Ма-а (должно выговорить протяжно), земля. Название мандер употребляется только промышляющими на Ладожском озере в следующем случае: когда они находятся в отдаленном расстоянии от берега, говорят: «Мандер вез нягюв» – «Земля еще видна»; или когда за противным вет- ром идут с моря на веслах греблю, говорят: «соввамо, соввамо, овва мандерег сайммо», т.е. «гребли, гребли, овва на твердую землю попали». В новейших трудах по топонимике Карелии отмечен ливвиковский топо- ним «manner», «mantere», «mander» в значении «материк» (в противопо- ложность острову)³⁷, что совпадает с объяснением Кондратьева.

Название реки Оять Иван Кондратьев выводит от карельского слова «оя» – ручей или «ояд» – ручьи, что не противоречит современным пред- ставлениям о частом использовании в топонимике Карелии ливвиковского слова «оја» – ручей, канава³⁸, а название русской деревни Ковкиница (по- карельски Ковкиничу) на реке Свирь от карельского слова «ковгкой» – воз- вышенное³⁹.

Анализ присвирских топонимов завершается рассуждением И. В. Кондратьева о причинах исчезновения на данной территории карельского населения: *«Если же в сих местах нет теперь жителей карельского наречия, то причиною полагать должно, что во избежание бывших шведских набегов или по другим каким-либо обстоятельствам, с распоряжения начальства или помещиков они переселены в Тверскую и Новгородскую губернии; или еще и то, что карельский язык с славянским соединясь, потерял свою самобытность»*.

Следующий раздел сочинения И. В. Кондратьева посвящен анализу этнонимов «карелы» и «ливвики». Краевед отмечает: *«Олончан называют корелами и язык их карельским только русские, но сами называют себя ливгилейне (кореляк)»*. Он же попытался (в духе наивной «народной этимологии». – *Ред.*) объяснить оба этнонима: *«Карелы, разговаривая между собою о знании русского языка, говорят: “корон вягяжен”, т.е. “немного толмачу”. В древности русские, приезжая к ним, спрашивали: “Кто из вас умеет говорить по-русски?”, на что получали ответ: “Корон вягяжен”. Русские выучили сие, стали называть толмача сего корон, и от того впоследствии прозвали корела. Ливвин кеяли, т.е. карельский язык или народ. Известно по сходству языка, что кореляки одно племя с финнами. Финны разговаривают протяжно, корелы же в отношении их быстро или велеречиво, таковой разговор финны и корелы называют “либей киели”, сие должно перевести “велеречивый” или “быстроглаголющий”, и от сего слова “либей» прозываются кореляки между собою “ливгиляжет”. Обстоятельство сие подтверждается еще следующим: если кореляки, находясь где-либо на Руси, встречая один другого вопрошают: “Малтадо ливвиксе?”, т.е. “умеешь ли по-карельски?”»*. В существующих языковедческих исследованиях имеется несколько объяснений этнонима «карелы» (Karjala, Karjalaiset). Известный финно-угровед Д. В. Бубрих считал, что в глубокой древности под влиянием литво-латышских племен, деливших свою территорию на Низовую (Жема) и Верховую, или Горную (Лесную) (Girja или Garja), земли, прибалтийские финны также разделились на «низовых» (Nama или Names) и «верховых» (Kirjala или Karjala)⁴⁰. По другим этимологическим разысканиям этноним восходит к прибалтийско-финской лексеме «kaŗa» – скот, стадо⁴¹.

Два раздела сочинения И. В. Кондратьева посвящены топониму Олонец. Вначале он пытается объяснить карельское название этого города «Анус»: *«Город Олонец совокупно со всеми селениями по рекам Олонке, Мегреге низовой и другим называется по-карельски Анус, что взято от слова “Авнус” и значит в русском переводе – место множества скирд и стогов. Название сие, вероятно, произошло от того, что в древние вре-*

мена жители Олонца занимались только возделыванием земли, которая вознаграждала труд их, и потому ставили множество скирд и стогов. К тому же еще стога сии, по равнине местоположения Олонца, видны повсеместно во множестве. И сии то обстоятельства были поводом назвать его Авнус. Для легкости выговора говорится с упущением литеры «в» – «Анус». В современной топонимике считается, что «как и прочие географические названия, имеющие древнее происхождение, топоним Олонец с трудом поддается расшифровке». Наиболее приемлемой считается точка зрения о том, что этот топоним является производным от вепсского слова *alanukse* – «низкое место, низменность», в пользу чего свидетельствует и географическое положение Олонца. Другая точка зрения заключается в том, что карельское название города – *Aunus* происходит от слова саамского происхождения *Agnus*, которое переводится как «песок»⁴². Таким образом и в этом случае предположения Ивана Кондратьева о значении топонима Анус (Олонец) нельзя признать правильным.

В своем сочинении И. В. Кондратьев пытается решить вопрос и о заселении карелами района Олонца. По этому поводу он писал: *«По сходству языка, как выше сказано, известно, что олончана одноплеменны финнам. Поселялись по рекам, занимаемым ими ныне, по удобности местоположения для хлебопашества. Впоследствии времени вошли во владение Новагорода. Первые поселенцы были в Верховском приходе, что от города Олонца к Петрозаводску в четырех верстах, в деревне Вонгимале, что взято от слова «вангел», что значит «старший». Вторые после сего были по Низовой реке»*⁴³ *Ильинского прихода в деревне Иокселу, что взято от слова «иокси», что значит «бежал».* Далее им приводится легенда о том, что первый житель Иоксели, обживаясь на новом месте, увидел приплывшие по воде щепы и побежал искать своего соседа. Пробежав около 22 верст вдоль реки Олонки он нашел соседа с уже обустроенным жильем. После этого они решили называть друг друга «Иоксий» – «бегущий» и «Вангем» – «старший». *«Посему, – заключает Кондратьев – и ныне деревни называются сими именами».* Данная легенда не подтверждается какими-либо фактами, хотя, по мнению известного специалиста по топонимике Карелии Н. Н. Мамонтовой, названия этих деревень могли образоваться от имен-прозвищ их первых поселенцев – Иоксий, т.е. бегающий, и Вангем, т.е. старший.

Заключительная часть сочинения И. В. Кондратьева посвящена объяснению более 20 топонимов Карелии. Происхождение значительной их части связано с физико-географическими реалиями региона, его флорой и фауной. Он сообщает два карельских названия реки Олонки: ниже Олонца она называлась Алавойне (Низовая), а выше Олонца – Июлелгойне (Верховье). Местность к северу от Олонца называлась Тага войне (Задние волости).

На основании этих топонимов можно сделать ценные выводы об этноцентрической модели мира олонецких карел⁴⁴. Центром Олонецкой Карелии является г. Олонец, который делит реку Олонку на две части и отделяет Задние волости от собственно карельской территории. Интересно также название «Задние волости». Оно показывает, что Олонец и олонецкие карелы ориентированы на юг, на Россию. Здесь отразились многовековые реалии истории карел: жизнь под властью и защитой Российского государства, торговля с центральной Россией, отхожие промыслы в русских городах и т.д.

В перечне И. В. Кондратьева есть топонимы, происходившие от имен животных. Так, с. Мегрега получило название от реки Мегры, вытекавшей из Мегрозера, названного потому, что «*в окрестностях оного много барсук-ков, которые по-карельски называются “мягрю”*». Это объяснение разделяется и в современной топонимике. В работе Г. М. Керта и Н. Н. Мамонтовой «Загадки карельской топонимики» сказано, что значение топонима Мегрега первым раскрыл известный финно-угровед А. И. Шегрен. Можно добавить, что хотя Иван Кондратьев и сделал это вторым, но независимо от своего предшественника⁴⁵. Верно и объяснение Кондратьевым топонима Коткозеро (от «коткад-ярви», т.е. «орлиное озеро»)⁴⁶.

Забавное объяснение дает краевед названию двух речек Седокса (от карельского слова «сякси» – «комар»): «*Причиною сего была, когда олончани начали по оным обрабатывать топкие болота (на хлебопашество), то по сырости места во множестве водились там комары. В подтверждение сего служит доказательством существующая ныне пословица: когда олончана едут работать на Седоксу, то говорят: «секселе сяксий сиодтямяг», т.е. «на Седоксу комаров кормить»*».

В сочинении встречаются и топонимы, связанные с миром растений. Речка Куккас, как пишет Кондратьев, «*название свое получила от того, что по ней имеются хорошие сенокосные луга и растут травы с разными цветами, которые именуются по-карельски «куккайне»*». В современной литературе топоним Куккас производят от вепсского слова «kukkaz» – «холм, горка»⁴⁷.

Интерес представляет и объяснение в сочинении названия старинного монастыря, Габановской пустыни, упраздненной после пожара 1770 г.: «*Габановская упраздненная пустынь по-карельски называется Гаабу ниэми. «Гаабу» есть дерево осина, «ниэми» – мыс или наволок. Проименовано, вероятно, по причине произрастания во множестве на мысу осино-вых дерев»*».

Большое значение для истории Карелии имеют топонимы, связанные с деятельностью людей. Об истории заселения края говорит название Тулозеро, по-карельски Тулом-ярви, которое, по И. В. Кондратьеву «взя-

то от слов «тули» – пришел или «туллу» – пришлый, т.е. названо «от пришлого куда-либо первого поселенца». Об эпохе новгородского владычества говорит топоним Обжи: «Река Обжи называется сим именем потому, что в старину пожаловано было некоему боярину несколько обжей (старинная мера земли) земли, что доказывается самим именем и еще тем, что поныне именуется одна из обжанских деревень Боярицкая. По-корельски Обжи называются искаженным русским словом Пижги». Отразились в топонимах и стычки со шведами: «Торозеро есть первая станция от Олонца к Петрозаводску. Называется она по-корельски Торазярви, что значит “драки озеро”. Вероятно, в старину было тут со шведами сражение, что тоже значит по-корельски драка – тора».

Отдельные топонимы Иван Кондратьев связывает с повседневными занятиями олонцев карел, название реки Тулоксы – с рыболовством: «Река Тулокса по-корельски называется Тулос, что взято от озера Тулос, откуда она имеет начало. Тулас значит лучить ночью с огнем рыбу, сие озеро прозвано так для удобства сего промысла». Подсечное земледелие нашло отражение в топониме Самбатукса: «Самбатукса и погост того же имени называется по-корельски Самматус, что происходит от корельского слова «саммута» – «затуши». Причиною сего происхождения полагать должно следующее: местоположения Самбатуксы в старину удобными были для обработки лесных распахов, которые по обжоге называются пало, т.е. горелое, а когда жгут и затушат, называют самматус – «затушенное».

Завершает список топонимов Олонецкой Карелии, приведенных в сочинении И. В. Кондратьева, Кондуша. Под этим именем существовало две деревни: «Кондуша называется по-корельски «Сройчан Конду», что означает «Троицын» (по близкому расположению Александро-Свирского монастыря), в различии от Пограничной Кондуши. Конду есть собственное название одного участка земли, обрабатываемого одним хозяином, и под сим же следует разуметь, что самое жилище владельца есть в некотором расстоянии».

Интерес представляют приведенные в сочинении И. В. Кондратьева сведения о д. Пограничная Кондуша, названной так потому, что в этом месте начиналась на берегу Ладожского озера и шла оттуда на север русско-шведская граница по Столбовскому мирному договору 1617 г. Кондратьев пишет: «Деревня Пограничная Кондуша называется по-корельски “Рая конду“». “Рая” означает черту, границу. Близ сей деревни, на берегу Ладожского озера и между оною деревнею и другою, таковою же, лежащей на шведской стороне, называемой Грозной, есть два камня, называемые по-корельски “Рая кивет”, т.е. “камни начала границы”. На

них имеются изображения высеченные: с Российской стороны крест осмиконечный, а со шведской подкова лошадиная, а на последней несколько истершихся шведских литер с означением 1617 года. От сих камней проведена была граница следующим образом: русские и шведы, имея при себе часы, или по предполагаемым для границы местам поочередно и по два часа времени. Посему каждая сторона, выгадывая себе в свою очередь лучшие места, часто проходила поперек деревни, разрезывая оные на обе стороны, как они и теперь еще существуют».

Последний топоним, сообщаемый И. В. Кондратьевым, «Лопи» или «Лаппи»: «Повенецкий уезд вообще жителями оного называется по-корельски «Лаппи», от слова «Лаппе-эс», «в стороне (живу)». Название сие, полагать должно, дано олончанами по причине переселившихся там в стороне и отдалении кореляков». Данное Кондратьевым объяснение подтверждается новейшими современными исследователями. Так, финский ученый Н. Валонен писал: «У карел-людиков Лаппи означало «северные области за пределами собственной территории», так что лаппалайнен могло означать собственно карела или лопаря»⁴⁸. Таким образом, И. В. Кондратьев оставил ценное свидетельство того, что в первой половине XIX в. южные карелы вкладывали в термин «Лопь» или «Лаппи» не этнический, а географический смысл, обозначая этим термином карел, живущих в северном Повенецком уезде.

В последнем рукописном сочинении «Записка любопытных происшествий, случившихся при высочайших проездах через Олонец» И. В. Кондратьев привел два предания о визитах в Олонец русских царей Петра I и Александра I.

Для понимания условий, влиявших на краеведческую деятельность И. В. Кондратьева и определявших ее направленность, имеет анализ социокультурного и этнокультурного развития г. Олонца и состояния исторической науки и краеведческих исследований в России в первой половине XIX в. Основанный в 1649 г. Олонец на протяжении длительного времени, с 1649 до 1782 г. (с перерывом в 1715–1727 гг.) был административным центром обширного Олонецкого края. После того как в 1782 г. административный центр Олонецкого края окончательно переместился в Петрозаводск, значение Олонца упало и с образованием в 1784 г. Олонецкой губернии Олонец стал ее уездным городом.

С середины XVIII в. Олонец существовал как торговый центр, постепенно все более развивая связи со столицей Российской империи Петербургом, снабжая его строевым лесом и дровами. В 1788 г. в Олонце имелось 319 частных и 16 казенных домов, в которых проживало 2041 лицо мужского пола, в том числе 459 купцов, 1289 горожан и 293 крестьянина. Уже с 1730-х гг. начался отток олончан в Петербург. Некоторые выходцы из Олонца становились известными

петербургскими предпринимателями. Олонецкие купцы Гуттуевы оставили след в топонимах Петербурга – Гуттуевский остров, Гуттуевский мост, Гуттуевская гавань. В Третьяковской галерее хранятся портреты олонецкого купца И. А. Серебрякова и его жены А. М. Серебряковой, написанные в 1802 г. известным художником Г. И. Угрюмовым⁴⁹.

По данным на 1856 г., в Олонце имелось 178 домов, в которых проживало 1155 человек (539 мужчин и 616 женщин). Среди них было 76 дворян, 55 представителей духовенства, 587 купцов и горожан, 121 крестьянин, 219 военных (вместе с отставными), 78 разночинцев и 19 кантонистов⁵⁰. По данным на 1856 г., в Олонецком уезде (без г. Олонца) проживало 32505 жителей, из них 19209 человек (около 59 %) были карелами⁵¹. Таким образом, Олонец был центром компактного расселения карел-ливвиков, которые в середине XIX в. составляли большинство населения Олонецкого уезда. В 1846 г. в нем прошла первая перепись карел, проживающих в Олонце, которая зафиксировала, что в городе постоянно проживало 513 православных карел, в том числе 74 купца, 366 горожан и 73 крестьянина, также в Олонце временно проживали 45 лютеран (20 приладожских карел и 25 финнов)⁵². С учетом всех погрешностей тогдашней демографической статистики, все же можно сделать вывод о том, что удельный вес карел в населении Олонца составлял в середине XIX в. не менее 45 %⁵³.

В первой половине XIX в. Олонец развивался и как культурный центр. С 1787 г. в городе действовало малое народное училище, преобразованное в 1811 г. в приходское и уездное училища. Кроме того, в Олонце существовало несколько частных школ.

Итак, в первой половине XIX в. Олонец был уездным городом Олонецкой губернии. Отличительными чертами города были тесные торговые и иные связи с Петербургом и наличие в населении большой доли этнических карел. Это означало, что, во-первых, имело место вовлечение олонецких карел в экономическую жизнь Петербурга и их приобщение к достижениям отечественной культуры. Во-вторых, в рамках российской социокультурной и идеологической парадигмы (под влиянием православия и теории официальной народности) в Олонце, в одном из исторических центров карельского народа, происходил процесс развития карельского этнического самосознания на новом гуманитарном уровне.

Результатом такого социально-экономического и социокультурного развития Олонца стало появление небольшой, хотя экономически зажиточной и развитой в культурном отношении, группы олонецких купцов, большая часть которой была этническими карелами. В конце XVIII – первой половине XIX в. эти купцы стали проявлять интерес к историко-культурному наследию Олонца и его окрестностей. Представители этой этносоциальной группы были хранителями исторических преданий, а также

заказчиками и читателями краеведческих рукописей. Внимание карельских купцов Олонца к прошлому своего края не могло не влиять и на формирование таких же краеведческих интересов у представителей других сословий, живших в Олонце, – горожан, разночинцев и крестьян. Именно в этих условиях в карельской общине Олонца и сформировались краеведческие интересы Ивана Кондратьева.

Необходимо отметить еще одну предпосылку возникновения в 1830-е гг. карельского этнического краеведения в Олонце – успехи исторической науки в России. В конце XVIII в. вышло многотомное сочинение выходяца из курского купечества И. И. Голикова «Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России»⁵⁴. Вплоть до середины XIX в. это сочинение И. И. Голикова было единственной работой полно и достоверно представлявшей Петровскую эпоху. В «Деяниях Петра Великого» содержалось множество сведений о деятельности Петра I в Карелии, и неудивительно, что И. В. Кондратьев использовал приведенные там материалы в своих краеведческих рукописях.

Огромное значение для развития краеведческих исследований в России имела публикация в 1818–1829 гг. «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. Этот труд можно было найти в домашних библиотеках дворян, чиновников, священников, купцов и горожан⁵⁵, ее читал и олонецкий меццанин И. В. Кондратьев. Можно предполагать, что читал с интересом, так как Н. М. Карамзин неоднократно упоминал Олонец в своей «Истории...»

Труды таких историков, как И. И. Голиков и Н. М. Карамзин, дали краеведам не только общее представление о ходе истории России, но и некоторую информацию о событиях, происходивших в их местности. Краеведам оставалось теперь связать эту информацию с местными обычаями, преданиями, топонимами, примечательными историческими памятниками и т. д. Такого рода синтез осуществлял и И. В. Кондратьев применительно к истории Олонца и его окрестностей.

Итак, в условиях первой половины XIX в. олонецкие карелы, в силу выше перечисленных факторов, оказались наиболее подготовленными для собирания и сохранения исторических сведений о прошлом своего края в виде претендующих на научность рукописей. Было положено начало новому явлению – карельскому этническому краеведению, первым представителем которого в России можно считать Ивана Васильевича Кондратьева.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Биографические сведения об И. В. Кондратьеве см.: *Прилежаев Е. М.* К истории города Олонца и его окрестностей // Олонецкий сборник. Вып. 3.

Петрозаводск, 1894. Отд. 1. С. 227–228 (отд. отд. из ОГВ. 1891. № 94); *Еленевский Е. П.* Проект мещанина И. Кондратьева «О способе улучшения благосостояния казенных крестьян Олонецкой губернии» (1836 г.) // Вопросы истории. Петрозаводск, 1961. Вып. 1. С. 61–63, 66–67.

² Биографические сведения об И. В. Кондратьеве см.: *Прилежаев Е. М.* К истории города Олонца и его окрестностей. С. 227–228; *Еленевский Е. П.* Проект мещанина И. Кондратьева ... С. 61–63, 66–67.

² В одной из своих публикаций И. В. Кондратьев указывает свой адрес: «в Олонец, Ивану Васильеву Кондратьеву» (*Кондратьев И.* Лесопильная промышленность // Земледельческая газета. 1836. № 11. С. 85) (далее – ЗГ). Это единственное упоминание отчества нашего героя.

³ Ведомость, учиненная о состоящих в городе Олонце в торговом ряду деревянных самых старинных и ветхих лавок, кому оные принадлежат, сколько и чем торгуют // НА РК. Ф. 1. Оп. 39. Д. ½. Л. 51.

⁴ Росписи по набору 1812 года с 100 душ по 2 человека рекрут в городе Олонце // НАРК. Ф. 278. Оп. 1. Д. ½. Л. 135об. и др.

⁵ *Штукенберг И. Ф.* Статистические труды. СПб., 1857. Статья 7. Описание Олонецкой губернии. С.22.

⁶ *Кондратьев И.* О разработке болот в Олонецкой губернии // ЗГ. 1835. № 73. С. 582–583 (подпись: Иван Кондратьев, олонецкий мещанин и земледелец); *Он же.* О разработке болот // Там же. № 83. С. 664; *Он же.* Об олонецких озерах // Там же. № 94. С. 94.

⁷ ЗГ. 1835. № 73. С. 582.

⁸ ЗГ. 1836. № 11. С. 81–85.

⁹ Олонецкий сборник. Вып. 3. С. 289–291.

¹⁰ Коммерческая газета. 1836. № 77 (перепечатана: Журнал МВД. 1836. № 6. С. 594–597).

¹¹ Подробный анализ «Записки» И. Кондратьева см.: *Еленевский Е. П.* Указ. соч. С. 60–67.

¹² Именная ведомость об опеках, находящихся в заведывании Олонецкого сиротского суда за 1850 год // НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13/28. Л. 198 об.

¹³ Подробнее об олонцеком краеведении см.: *Паиков А. М.* «Купеческое краеведение» города Олонца в конце XVIII – первой половине XIX вв. // Анциферовские чтения. Л., 1989. С. 59–63. В настоящее время автор считает термин «купеческое краеведение» не совсем удачным, по его мнению, правильнее говорить о «посадском краеведении».

¹⁴ Игнатий Семенов (1791–1850) – епископ (с апреля 1835 г. – архиепископ) Олонецкий в 1828–1842 гг. Биографические сведения о нем см.: *Артоболевский С. А.* Игнатий, архиепископ Воронежский, и его пастырско-миссионерская деятельность. Уфа, 1905.

¹⁵ К истории города Олонца и его окрестностей (сообщил Е. М. Прилежаев) // ОГВ. 1891. № 94–96 (перепечатано: Олонецкий сборник. Вып. 3. С. 227–237).

- ¹⁶ *Артоболевский С. А.* Указ. соч. С. 177.
- ¹⁷ РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1666. Л. 1–14.
- ¹⁸ Текст см.: РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1666. Л. 3–4.
- ¹⁹ РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1666. Л. 1.
- ²⁰ Подробнее см.: Сказание об обретении мощей Преподобного Отца нашего Александра Игумена Свирского Чудотворца // *Житие и чудеса преподобного Александра Свирского.* СПб., 1995. С. 133–144 (репринт издания: СПб., 1905).
- ²¹ Подробнее о Кирилле Сунарецком и его «Житии» см.: *Поньрко Н. В.* Житие Кирилла Сунарецкого (или Виданского) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII век.* СПб., 1992. Ч. 1 А-З. С. 366–368.
- ²² *Робинсон А. Н.* Комментарий // *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 300.
- ²³ Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Александра Свирского Чудотворца // *Житие и чудеса преподобного Александра Свирского.* С. 11.
- ²⁴ Текст см.: РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1666. Л. 40б. – 13.
- ²⁵ Цит. по: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 2. СПб., 1842. Примечания. С. 111 (репринт: М., 1988).
- ²⁶ *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Изд. 5-е. Кн. 1. Т. 3. СПб., 1842. Примечания. С. 149 (репринт: М., 1988).
- ²⁷ Там же. Т. 3. Примечания. С. 114.
- ²⁸ К истории города Олонца и его окрестностей (сообщил Е. М. Прилежаев) // *Олонецкий сборник.* С. 228. Е. М. Прилежаев имеет в виду публикацию «Устав Новгородского князя Святослава» К. Ф. Калайдовича в издании Московского общества истории и древностей российских «Русские достопамятности» (М., 1815. С. 82–85).
- ²⁹ См. напр.: *Кочуркина С. И.* Природа Олонецкой земли. Первые поселения. // *Древний Олонец / Под ред. С. И. Кочуркиной.* Петрозаводск, 1994. С. 16.
- ³⁰ *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси в XI–XIV веках. М., 1972. С. 164–165; *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М., 1977. С. 80–90 и др. работы.
- ³¹ Имеется в виду кн.: Анекдоты, касающиеся до государя императора Петра Великого, собранные И. Голиковым. Изд. 1-е. М., 1795; Изд. 2-е. М., 1798; Изд. 3-е. М., 1807.
- ³² В работе И. В. Кондратьева при этой пословице имеется любопытная фонетическая сноска о том, что карельскую букву «г» «должно выговаривать как французское “g”» (л. 5).
- ³³ К истории города Олонца и его окрестностей. С. 229.
- ³⁴ *Чернякова И. А., Черняков О. В.* Писцовые и переписные книги XVI–XVII веков как источник по истории деревянного зодчества Карелии // *Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера.* Петрозаводск, 1988. С. 59.
- ³⁵ *Потанин Г. Н.* Поездка в Олонец // *Русское слово.* 1861. № 7. Смесь. С. 8–9.
- ³⁶ Путеводитель по Архиву Ленинградского отделения института истории. М.; Л., 1958. С. 74.

³⁷ *Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И.* Прибалтийско-финская географическая лексика. Петрозаводск, 1991. С. 58.

³⁸ Там же. С. 67.

³⁹ У слов с карельской основой *kouh-* (напр.: *kouhkie* «рыхлый, пышный») действительно имеется значение «приподнятый», но основа употребляется, когда речь идет о легких или мягких материалах (хлеб, тесто, сено, снег и т. д., ср. *kouhko* «легкое» /орган/). В случае же с Ковкиницей следует скорее обратить внимание на основу *kouk-* в словах со значениями «кривой», «извилистый», «изогнутый» и т. д., топоним может быть связан с конфигурацией русла или проток в реке Свири. (Значения см.: *Karjalan kielen sanakirja*, II. Helsinki, 1974. S. 361; Словарь карельского языка /ливвиковский диалект / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990. С. 155. – *Ред.*)

⁴⁰ *Бубрих Д. В.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947. С. 17.

⁴¹ *Агеева Р. А.* Страны и народы: происхождение названий. М., 1990. С. 61; *Она же.* Какого мы роду-племени? Народы России: имена и судьбы. Словарь-справочник. М., 2000. С. 155.

⁴² *Керт Г. М., Мамонтова Н. Н.* Загадки карельской топонимики. Петрозаводск, 1982. С. 67–68; *Нерознак В. П.* Названия древнерусских городов. М., 1983. С. 128.

⁴³ Низовая река – название реки Олонки от Олонца до Ладожского озера. В сочинении И. В. Кондратьева сказано: «От Олонца до Ладожского озера река называется по-карельски Атавойна».

⁴⁴ Подробнее об этноцентрической модели мира на примере Поморья см.: *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С. 8–11.

⁴⁵ *Керт Г. М., Мамонтова Н. Н.* Указ. соч. С. 63.

⁴⁶ Там же. С. 26.

⁴⁷ *Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И.* Указ. соч. С. 45.

⁴⁸ *Валонен Н.* Ранние лопарско-финские контакты. Из этнической истории финских племен // Финно-угорский сборник. М., 1982. С. 78.

⁴⁹ Подробнее об истории Олонца в XVIII–IX веках см.: Олонец. Историко-краеведческие очерки в 2-х частях. Ч. 1. Петрозаводск, 1999.

⁵⁰ Статистические сведения об Олонецкой губернии за 1856 год // ПКОГ на 1858 год. СПб., 1858. С. 250.

⁵¹ Там же. С. 251, 255.

⁵² Ведомость об инородцах олончанах, финнах, корель, чудь, чухонцах и цыган, проживающих в городе Олонце от 7 апреля 1846 года // НА РК. Ф. 1. Оп. 36. Д. 67/26. Л. 5.

⁵³ Следует отметить, что замечание автора о «погрешностях тогдашней демографической статистики» не случайно. Несмотря на относительно небольшие изменения в общей численности населения Олонца с 1856 г. за 70 лет, по результатам двух последующих переписей 1897 и 1926 г. (последняя из которых признана демографами наиболее объективной по ряду показателей) количество коренного населения (карел) составляло: 1897 г. (всего в

городе 1246 жителей) – 65% (по родному языку), 1926 г. (всего 1766 жителей) – 69,6% (по национальности). Что же касается Олонецкого уезда (района), то здесь картина еще более впечатляющая: 1897 г. – 71, 3% и 1926 г. – 94% карел. При этом 91,8% жителей Олонецкой губернии в 1897 г. являлись местными уроженцами (Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. XXVII. Олонецкая губерния; Список населенных мест Карельской АССР /по материалам переписи 1926 г.). Более чем значительный рост количества карел в городе и уезде в сравнении с другими национальностями за столь краткое время, скорее всего, связан с техническими недостатками переписей XIX в. – *Ред.*

⁵⁴ Голиков И. И. Деяния Петра Великого. Т. 1–12. СПб., 1788–1789; *Он же.* Дополнения к «Деяниям Петра Великого». Т. 1–18. СПб., 1790–1797.

⁵⁵ Шмидт С. О. «История государства Российского» в культуре дореволюционной России // Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 4. М., 1988. 2-я паг. С. 28–43.

И. Ю. Винокурова

РЕГИОНАЛЬНАЯ ТИПОЛОГИЯ ВЕПССКОГО РИТУАЛА НОВОТЕЛА

Одним из основных методов анализа общего и особенного в этнологии является типологический метод, цель которого – выявление «типа» или идеальной модели, отражающей некоторые существенные признаки определенного множества явлений и игнорирующей другие признаки, рассматриваемые как несущественные¹. В качестве примера успешного применения типологического метода в исследовании обрядов следует назвать работы Ю. Ю. Сурхаско «Об историко-этнической типологии карельской свадьбы»² и «Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.)»³. Среди многообразия локальных вариантов карельской свадьбы исследователю удалось выделить два основных региональных типа: северокарельский и южнокарельский. Их существование он объяснил различиями в конкретных исторических условиях формирования и развития этнографических групп карел. В настоящей статье опыт типологического исследования обрядов Ю. Ю. Сурхаско используется в изучении одного из малоизвестных ритуалов в традиционной культуре вепсов – обряда, совершаемого по случаю отела коровы (*вепс. kandand*).

Важность изменения статуса коровы в хозяйстве в зависимости от отела отразила вепсская лексика: *lähtań, lähtein* ‘телка, нетель’; *tñeh ľehm* ‘стельная корова’; *lähtańľehm, ezikandoińe ľehm* ‘первотельная корова’; *maho ľehm* ‘яловая корова’⁴. Яловую корову старались продать, утаивая от покупателя ее изъян, или забивали на мясо; у белозерских вепсов использовали в качестве жертвы на праздниках.

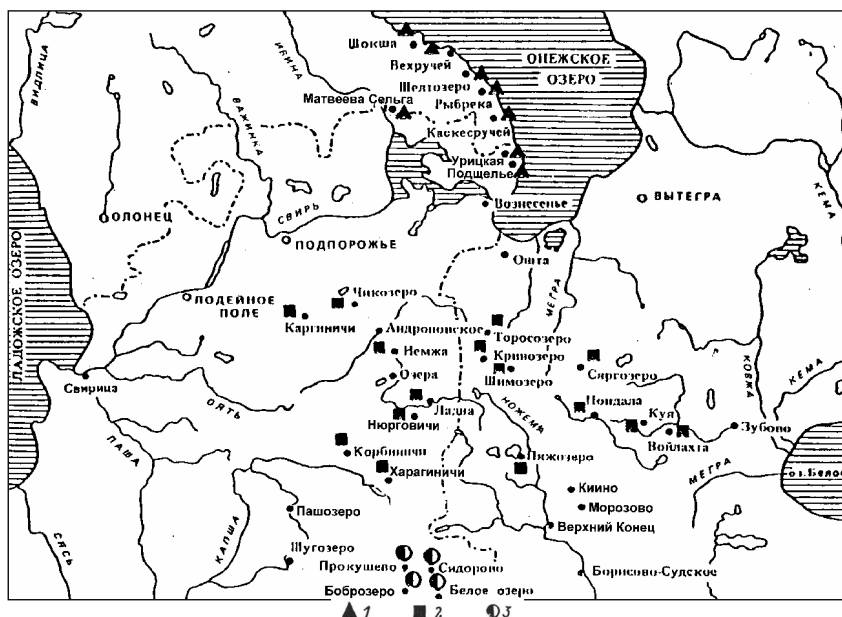
Вепсский ритуал новотела, несмотря на локальную вариативность, имел общую трехчастную структуру: 1) обряды, сопровождающие появление теленка на свет; 2) дойка молозива; 3) обряды под названием *argaita* (букв. «скоромничать»). Ритуал новотела был растянут во времени.

Первая часть ритуала, как правило, исполнялась в день отела коровы. Наиболее полную информацию о ней удалось собрать по северным вепсам. Обряды первого цикла совершались по отдельности с коровой и теленком. Они были направлены на здоровье, благополучие и преодоление различных кризисных ситуаций у животных, считавшихся после отела наиболее подверженными действию вредоносных сил.

Появлению на свет телок радовались больше, чем рождению бычков, так как это означало ежедневную, существенную прибавку молока и молочных продуктов в рационе питания семьи и ее достатка в целом. Крестьянская реакция на рождение двойни, напротив, была лишена прагматизма. Пяозерские вепсы, например, верили: «*Lehm erasašti kaksnikeižen tegeb, nu ka ii hüväs*». – «Корова иногда отелится двойней – не к хорошему» (Пяозеро. ФА. № 3415/16). У северных вепсов плохим предзнаменованием считалось появление на свет двух телят разной шерсти (Макарьев. АКНЦ. № 15: 162) Обе эти приметы были известны и русскому населению⁵.

Северные вепсы теленка сразу после рождения давали поднять на руки ребенку для того, чтобы теленок хорошо рос, а ребенок был счастливым. О. М. Матвеева рассказывает: «У нас корова отелилась. Я еще молоденькая была, наверное, мне было лет 14, не больше. Мама меня разбудила, говорит: «Оля, пойдем, подними на свое счастье теленочка. Помню, это утром рано было. Подняла, и такая телка была хорошая» (Матвеева Сельга). У оятских вепсов хороший рост новорожденного животного поддерживали при помощи магических приемов: при передаче из рук в руки его всегда держали головой вперед (Озера)⁶. Ряд представлений касался продолжительности жизни теленка. Северные вепсы у только что появившегося на свет теленка смотрели, нет ли между задними ногами «портков» – опустившейся кожицы. Их наличие было знаком короткого века (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). Эта примета, вероятно, основывалась на мифологическом соотнесении нижней части

объекта Вселенной (например, животного) и нижнего мира, связанного со смертью⁷. В Шелтозере и Вехручье хозяйки отрезали теленку клочок шерсти на спине ножницами и говорили: «Nelläkskümneks vodeks siizutan pecen živataižen». – «На сорок лет я поставлю эту животинку» (Perttola. SKS. N:o 392). В с. Подщелье у новорожденного животного отрезали кончик правого уха и бросали его на улицу со словами: «Вот, вам, вороны, обед, а до мяса дела нет» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). Похожий обряд бытовал и у русских Каргополя. Чтобы теленок не околел и был живучим, у него срезали с хребта, лопаток, ушей и ног шерсть; шерсть несли на перекресток дорог и бросали ее через левое плечо со словами: «Сороки и вороны, вот вам от моего двора пестрака на обед, а не просите больше с моего двора вовек»⁸. В этом магическом действе разыгрывалась ситуация, необходимая хозяину скота: птицы смерти, поедающие падаль, оставались без обеда, так как животное оказывалось живучим. Сходные вербальные формулы на русском языке, распространенные у двух этносов, возможно, свидетельствуют о русском происхождении этого обряда.



Карта вепских поселений, упоминаемых в статье
Диалекты: 1 – северный; 2 – средний; 3 – южный

Считалось, что целительными и обережными свойствами должно обладать первое питье для теленка. В с. Подшелье хозяйки помещали в воду раскаленный крюк, которым выгребали из печи угли, чтобы у теленка не было расстройства кишечника (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). В Шелтозеро и Вехручей теленка, перед тем как он первый раз начнет пить, ставили передними ногами в корыто с пойлом (Perttola. SKS. N:o 452). Смысл этого действия становится более понятным, если вспомнить, что в верованиях и обрядах многих народов копыта домашних животных выполняли функцию оберега⁹.

Приготовлению пойла для отелившейся коровы также придавали большое значение. Чтобы корова быстрее очистилась, в него опускали крапиву, собранную в Петров пост. В качестве очищающего средства применяли и воду, взятую из рукомойника, со словами: «Как эта вода чисто моет крещеных, так пусть она вычистит тебя, моя милая коровушка», и давали выпить животному. В третье пойло после отела было принято добавлять освященную воду. На магии подобия основан обычай класть в коровье питье родниковую воду, чтобы у коровы открылись молочные родники (*maidrodnikad*) (Макарьев. АКНЦ. № 15: 162; Perttola. SKS. N:o 1116–1118).

Различные обряды были связаны с коровьим последом. У оятских вепсов было распространено представление об уподоблении квашни коровьей утробе, поэтому после выпечки хлеба квашню сразу же очищали от приставшего к стенкам теста, иначе у коровы после отела долго не выйдет послед (Светляк. РГО. № 344. Разд. 3. Л. 1). Коровий послед чаще всего тщательно зарывали в хлев. Послед, как и сама корова в этот период, считались нечистыми. У вепсов Сяргозера, как и у русских Каргополя, чрезвычайной неприятностью при отеле было поедание коровой своего послета. В этом случае молоко дольше считалось нечистым: первых двенадцать удоев молока (вместо обычных девяти) нельзя было употреблять в пищу.

Первый цикл обрядов был более сложным, если корова была первотельной. В Подшелье послед первотелки заворачивали в тряпку и бросали в реку, чтобы корова давала больше молока. У южных вепсов (Боброзера) вокруг первотелки обходили с последом, чтобы она была смирной во время дойки. Подробный рассказ об этом обряде удалось записать от А. В. Васильевой: «Ezmääžen kerdan kandab lähtan i lähtmän posled keradaba hot' puzuižehe i kuume kerdad lehmas proidiba krugom i basiba: "Posled magadab vacas smirno, spokoino, muga i minun lehm süžuiž smirno i spokoino minun lüpsandas". I kuume kerdad proidiba i kuume kerdad basiba necen. I posled keratas sihe hergehe». – «Первый раз отелится телка, и ее послед убирала,

хоть в корзинку, и три раза обходили вокруг коровы и говорили: “(Как) Послед спит в животе смирно, спокойно, так и моя корова стояла бы смирно и спокойно при моем доении”. И три раза обходили и три раза говорили это. И послед убирали тут в навоз» (Боброзоро. 1993. Кас.2/1).

С первотельной коровой проводились и другие обряды, направленные на ее усмирение во время дойки. В двух северовепских обрядах корова отождествлялась со столом – символом устойчивости. Согласно одному из них, если телка отелится и не стоит во время дойки, то мыли водой четыре ножки стола со словами: «Kut nese stol om siizutetut i vladetut, muga emag vladdib, siizutab necen skotan živataižen tilkeiduses». – «Как этот стол поставлен и управляем, так и хозяйка управляет и ставит эту скотинку-животинку на дойку». Затем этой водой мыли корову (Perttola. SKS. N:o 211). Другой обряд был более сложным. Он совершался как со столом, так и с порогом, также символизирующем незыблемость и покой. Стол (доску) мыли водой крестобразно с угла на угол, затем переходили к ножкам, после чего использованную воду выливали в ведро с пойлом для коровы. Это ведро перед тем, как дать выпить корове, ставили на все пороги дома со словами: «Как этот порог стоит крепко и смирно, так пусть бы эта милая скотинушка стояла, доючись крепко и смирно, ногой не лягаючись, хвостом не махаючись, головой не мотаючись, рогами не бодаючись» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 163). Такое же значение как порог, могла иметь и печь. В этом случае перед первой дойкой первотелку кормили куском хлеба, которым дотрагивались до печи, и при этом, например, приговаривали так: «Kut nese räð siizub, muga i siizukaha nese Loukoi». – «Как эта печь стоит, так и пусть стоит эта Лоукой (кличка коровы с белым пятном на лбу)» (Perttola. SKS. N:o 389).

Северные и белозерские вепсы для усмирения первотелки совершали обряд «с тряпкой». В Подщелье использовалась тряпка, которой вытирали руки. Ее клали сзади на хребет корове и произносили заклинание: «Как эта тряпка крепко и плотно жметя, так бы плотно и крепко стояла милая животинка» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 162). В поселениях Урицкое и Пондала первые действия с тряпкой производила знахарка, которая держала тряпку над водой и произносила заговор. Затем «заговоренную» тряпку отдавали хозяйке. Она вытирала тряпкой вымя у коровы и клала ее на коровий крестец со словами: «Kut nese ripak venub, muga i lehm siizu»). – «Как эта тряпка лежит, так и корова, стой» (Урицкое, Пондала. ФА. 3241/2; 3670/44). В группе белозерских вепсов известен и другой обряд. Если корова не стояла во время дойки, то ей на голову одевали женский повойник¹⁰.

При необходимости все рассмотренные обряды, направленные на успешную дойку коровы, могли совершаться и отдельно от ритуала новотела.

Жизнь каждого нового члена вепсской семьи начиналась с приобщения к огню домашнего очага, которое выражалось в различных соприкосновениях с печью и печной сажей. Например, невеста, впервые войдя в дом жениха, сначала должна была подойти к печи и коснуться ее руками. Первое знакомство новорожденного с родным домом также начиналось у печи, к которой его торжественно подносила свекровь – главная женщина в семье, и ставила на лбу крест из сажи. Точно такое же приобщение к домашнему очагу распространялось и на скот. Новорожденного телянка обязательно приносили в избу и наносили на лоб крест из сажи¹¹. Обряд приобщения телянка к дому был также широко распространен у русских¹².

Вторую часть ритуала составляло выдаивание молозива (*paganmaid, rugamaid, malaži*) в течение 5–7 суток после отела. В молозиве по сравнению с молоком содержится больше белков, жиров и минеральных веществ. Тем не менее, несмотря на свои питательные свойства, вепсы считали молозиво нечистым, что нашло отражение и в одном из терминов – *paganmaid* – букв. «поганое молоко». В большинстве вепсских деревень молозиво не употреблялось в пищу. На вепсской территории и даже в одних и тех же поселениях были выявлены некоторые вариации в представлениях о продолжительности периода дойки молозива. В подавляющем большинстве случаев называлось сакральное число: девять удоев, сделанных в течение трех суток или дней (например, в поселениях Вехручей, Шелтозеро, Подщелье, Немжа, Кривозеро, Пяозеро, Панкратово, Пондала, Сяргозеро). Самый продолжительный период дойки молозива – неделя – был зафиксирован у северных вепсов (Шокша, Каскесручей); чуть короче – 12 удоев за 6 дней – в единичных сообщениях из Чикозера и Немжы, и, наконец, самый короткий – в с. Кривозеро – 6 удоев за 2 дня (Винокурова. АКНЦ. № 105: 7, 16, 32). Числа 9 и 12 удоев характерны и для многих русских губерний¹³ (Журавлев, 1994: 44). В настоящее время вепсские хозяйки при дойке коровьего молозива, как правило, руководствуются не жесткой верой в магическое число 9, а реальной ситуацией, связанной с наличием у коровы молозива; отсюда в сообщениях точное число удоев, как правило, не указывается: «Теперь-то не разбирают. Девять удоев нужно сделать. У нас мать нечистое не доила три дня»; «Дня четыре или пять доишь молозиво» (Сяргозеро, Пондала. ФА. № 3411/9; Пяозеро. № 3417/26).

У северных и средних (оятских и вологодских) вепсов молозиво выдаивалось в землю или отдавалось телянку. Например, в некоторых записанных нами сообщениях говорится: «Три дня молозиво доят в подойник для телянка» (Немжа, Кривозеро, Винокурова. АКНЦ. № 105: 7, 16, 32); «Первые семь дней молоко дают телянку» (Шокша, Винокурова. АКНЦ. № 681: 18). В северовепских материалах Ю. Перттолы встречается такая

интересная запись: «Если корова отелилась самостоятельно, т.е. никем не увиденная, то молозиво доили девять раз. Если хозяйка все же увидела отел, то молозиво нужно было доить двенадцать раз. Молозиво, т.е. надоенное вечером девять или двенадцать раз молоко, сливали на землю. В это же время теленок сосал вымя у коровы» (Perttola. SKS. N:o 427).

Более архаичной представляется традиция капшинских и южных вепсов, по которой молозиво в виде запеканки употреблялось в пищу во время обрядовой трапезы. Для этого первый удой помещали в отдельную посуду, туда иногда добавляли яйца и соль, и ставили в печь: «Malaživon paštabad räčiš i šöbäd». – «Молозиво пекут в печке и едят»¹⁴; «Корова телится. Вымечко вымоешь. Подоишь. Теленочка напоишь во хлеве. Остатки домой принесешь, процедишь. В блюдец положишь и в печку. Получается молозиво. Это булка получается. Поднимается выше блюда» (Прокушево, Верхний Конец. ФА. 3666/62); «Корова отелится. Молозиво в печку ставят. Оно делается такое грубое и кушать можно» (Верхний Конец. ФА. 3666/10); «Молозиво с молока делала. Оно, как сыр, такое вкусное. Мы с первого удоя делали молозиво. Ну, яички бьешь, чтобы оно поплотнее было». (Пашозеро. МЗ-№ 1/46). Употребление блюда из молозива в пищу было известно и в некоторых русских деревнях, особенно в западнорусских губерниях с центром на Смоленщине¹⁵.

Третья часть ритуала новотела включала следующие основные моменты: обряды очищения коровы (омовение и окуривание) и обряды, связанные с трапезой. Она была выделена нами на основе общего названия *argaita* (букв. «скоромничать»), однако в некоторых вепских деревнях это название было закреплено за каким-либо одним обрядом.

Обязательным очистительным обрядом у вепсов повсеместно являлось омовение коровы. В Пондале и Пяозере именно оно носило название *argaita*¹⁶. Судя по многочисленным рассказам, вепсы придавали большое значение омовению, совершаемому, как правило, на следующий день после окончания периода дойки молозива, но не в воскресный день: «Отелилась корова. Ну, потом три дня пройдет, в будний день, а не в выходной, воды нагрееют, да обмывают корову» (Пондала. ФА. 3668/24). Эффективность процедуры омовения, придание ей сакрального статуса создавались с помощью различных действий, в том числе христианизированного характера. Воду в ведре «освящали», обмывая в ней икону или добавляя святую воду, взятую в Крещение, Великий четверг или во время местного заветного праздника. На дно опускали различные предметы, которым приписывались очистительные и обережные свойства, чаще всего нателный крест, кольцо, монету. В некоторых деревнях в число магических предметов входили и ножницы, которые

ми перед обмыванием подрезали хвост у коровы, а клочки отрезанной шерсти прятали под матицу. У вологодских вепсов в ведро с водой обязательно клали дресвяной камень – *čuurkivi*, отломанный от раскаленной печи-каменки в бане. Раскаленный камень, попадая в воду, трескался и превращался в песок. После мытья коровы хозяйка разбрасывала горсти песка от *čuurkivi* по углам хлева. Возможно, действия с *čuurkivi* представляют собой явление прибалтийско-финского или карельского происхождения. Как известно, у северных вепсов, в сложении которых прослеживается значительный карельский компонент, *čuurkivi* использовался как средство защиты от молнии и покойника, а у карел – в родильной обрядности. Использование камешков при обходе скота во время первого выгона на пастбище, с последующим сокрытием их в хлеву, встречается у южных вепсов, карел Карельского перешейка и финнов¹⁷.

Обязательным атрибутом омовения коровы был березовый веник, которым нужно было водить по телу коровы всегда в одном направлении: с головы до хвоста: «С головы до хвоста моют корову – морду, между рогами и т.д. После каждого отела хвосты у коровы подрезали и складывали под матицу. Березовым веником мыли корову. Поварешкой наливали святую воду» (Чикозеро. Винокурова. АКНЦ. № 105: 32). Во время мытья хозяйки иногда веником или ладонью делали крестообразное движение. По окончании процедуры веник убирался под матицу.

Рассказы информантов о ритуале новотела, как правило, содержат детальные описания мытья коровы; в них нередко названия частей тела коровы заменяются «человеческими» названиями (морда – лицо) или же употребляются с уменьшительно-ласкательными суффиксами. Эти рассказы являются яркой иллюстрацией почтительного отношения человека к животному. Приведем некоторые тексты:

1) «Коровушку вымоют. Головушку веничком эдаким помочат, да мягоньким, да спинку, да хвостик, да вымечко. Потом хвостик там срежут» (Харагеничи. Полевые материалы автора, 1994);

2) «Кладу кольцо и вымою корову, личико вымою, рожки вымою, вымя, так уж вымыть надо, это уж обязательно. Брызгала этим веничком свежим лицом, да все. Колечко клала в воду. Шерсти состричь. Покормить хлебом с солью» (Войлахта. ФА. 3670/45);

3) «Корову моют. Ножницы, денежку, песчаного камешка кладут (камни перегорят и на песок сойдут), веник. Ковшиком наливаешь, моешь лицо у коровы, да по хребетной кости так немножко проведешь этим веником, да по бокам, задницу моешь, этот хвост, да всё. А потом этот камешок по углам кидают, в руки возьмут, да рассыпят, да по углам кидают» (Сяргозеро. ФА. 3411/29);

4) «Konz lehm kandab, nu ka čuurkivespei otab nenid kivuzid i kaiken udaroīzeu se, necen kol'ceižen paned i ristoīžen. Kaglaspei keiken hulou vedudou nene nižaižed, udaraižed pezed, čuurkivudou. Nene čuurkivuded tačkended peliči päš soumeižidme läväs». – «Когда корова отелится, так от čuurkivi (дресвяного камня) берешь камушки и все вымя (моешь). Колечко положишь, крестик. От шеи все теплой водой моешь этим čuurkivi (кусочками дресвяного камня) – эти соски, вымечко. Эти камушки-то бросаешь через голову по уголкам в хлеву» (Пяжозеро. ФА. 3415/40);

5) «Lehman pezetas, teget huled vet, vastan sinnä ligotad, paned sinnä peskud. Paned sigou ristvet sinnä, vedehe-se. Ninga mäned sigou, lehman necen ehtotad keiken, rožan, de sel'gan. Potom šlipakou pühkid necen lehman, udaran pezed. Kol'ceine om, ka läbi kol'ceižes lüpsad lehman. A necen meidon-se möst otad, leibän, da leibäle paned, da lehman-se sötad necil leibou-se maidokahau. A eskai lüpsad lehman». – «Корову моют, делаешь горячей воды, веник туда замачиваешь, кладешь туда песку. Наливаешь туда святой воды, в воду-то. Так пойдешь туда (в хлев), корову эту быстро обольешь всю, морду и спину. Потом тряпкой вытрешь корову, вымя намоешь. Колечко есть, так через колечко подоишь корову. А это молоко-то опять возьмешь, хлеб, да на хлеб нальешь, да корову-то накормишь этим хлебом, замоченным в молоке. И потом подоишь корову» (Пяжозеро. № 3418/46);

6) «Lehmale gömha tüukaižiba vähäižed vouktad meidod, potom otiba gümalaižen, otiba svätan veden, uden vastaižen i lehmaižen sarvišpei i händahassai necil vastaižel pühkiba. Nece argaituz». – «Корове капали в питье немного белого молока, потом брали иконку, брали святую воду, новый веничек, и корову от рогов до хвоста мыли этим веничком. Это argaituz» (Пяжозеро. ФА. 3672/35);

7) «На третий день моют коровушку. Веничек ошпаришь. После голову вымоешь, лицо веничком. По хребту, эдак, поведешь. Вымоешь хвост. Вот, на хвост наливаешь, чистенькое делается» (Прокушево, Верхний Конец. ФА. 3666/62);

8) «Хозяйка возьмет хлеба с солью, в ведро положит кольцо, в воду положит несколько веточек березовых – вот, раньше ведь веники были, с веника возьмут и пойдут. Хозяйка по лицу пройдет три раза и по хребту с этой водичкой так пройдет. И эти веточки ставили под матицу» (Боброзеро. 1993. МЗ- № 2/1).

Судя по приведенным текстам, в некоторых вепских деревнях обряд омовения завершался угощением коровы: куском хлеба с солью (Войлахта, Боброзеро) или замоченным в «чистом» молоке (Пяжозеро); питьем, в которое капали «белое» или чистое молоко (Пяжозеро).

Третья часть ритуала новотела могла включать обряд окуривания коровы и нового молока (только одного из двух объектов или обоих). По собранным нами материалам, окуривание коровы имело место у оятских и северных вепсов. Согласно этому обряду, хозяйка трижды обходила корову с поварешкой, в которой находилось «курево», в качестве него могли использоваться (вместе или по отдельности) дымящиеся угли, воск, горящая свеча (Винокурова. ФА. 3288; АКНЦ. № 681: 12; № 105: 7, 32). На Ояти этот обряд следовал сразу за омовением. В вепском Прионежье окуривание, носившее название *argaita*, имело более сложный характер. Оно проводилось хозяйкой после приготовления обрядовой каши и синхронно с обрядом трапезы, совершаемым детьми. Кроме того, окуриванию у северных вепсов подвергалась как корова, так и молоко, выставленное к трапезе. У южных вепсов объектом окуривания было только молоко. По сравнению с вепсами у русского населения обряд окуривания коровы был обязательным и распространенным повсеместно¹⁸. Скорее всего, мы имеем дело с плохой сохранностью этого обряда на вепской территории, который оказался малозначимым для некоторых вепских групп.



**Теленок у фасада дома, д. Корбиничи Тихвинского района
Ленинградской области**

Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.

Самым торжественным моментом третьей части ритуала новотела была семейная трапеза. Вероятно, именно трапеза, также носящая название *argaita*, впоследствии дала наименование и предшествующим ей обрядам омовения и окуривания в некоторых вепсских деревнях. Дело в том, что в этом названии заключен смысл трапезы, а не омовения и окуривания – это торжество по случаю принятия скоромной пищи (*argaituz* – «скоромничанье») – «нового» молока после своеобразного «поста».

У северных вепсов комплекс действий, связанных с трапезой, совершался сразу же после омовения коровы. Хозяйка производила дойку «очищенной» коровы и на чистом молоке варила ячневую кашу. Этой ячневой кашей она угощала детей, посадив их на пороге избы, а сама в это время шла в хлев и окуривала корову. Информанты об этом обряде рассказывали следующее: «Вымоешь корову – сначала бока вымоешь, потом весь хребет, вымя, хвост и тогда зажигаешь свечку. *Argaitaze* («окуривают»): вынешь лопатку, которой угли берем, угольков положишь, свечку положишь и тогда обходишь» (Рыбрека. ФА. 3288/71); «Липка ладону. Поварешку. И (мама) обойдет всю корову. Молитву какую-то читает» (Матвеева Сельга. Зап. 1989 г.). Совершив окуривание, хозяйка кормила корову куском хлеба с намазанной кашей. В это время дети ели кашу на пороге избы. Различные вариации этого ритуального момента, связанные с определенной семейной обстановкой, например, количеством детей в семье, можно встретить в рассказах северовепсских информантов:

1) «Мама говорит ребятам: “Ну, сегодня будем коровушку *argaita* (“окуривать”)”. Это, знаешь, коровушка только отелится, недельку продержишь, мама уже вымоет венчиком голову и от головы всё до хвоста, и хвост хорошо вымоет и вымя и корову “окурит”. И сидят ребята, помню, на пороге и говорят: “На будущий год чтобы была телочка или бычок”. Посадят к дверям-то. Они сидят и ждут, когда хозяйка придет со двора. Им говорят: “Сядьте на порог, придите, да скажите, пока бабушка или мама на дворе: “Дай, Бог, телочку”, – чтобы на будущий год была телочка» (Каскесручей. ФА. 3289/82);

2) «*Mama ozraspei kašan kiitab, nu i sid' sanob: “Lapsed, ištkaioš kündusele kašad sōmha, t'ānambei lehmal argaita”*. Nu, ka mö ištumei kündusele, miid nellān oli, necida kašad sōm lehman, miše enamb maidod, da paremba kaš kaiken oliž». – «Мама из ячменя кашу варит, ну и тогда говорит: “Дети, садитесь на порог кашу есть, сегодня у коровы *argaita*”. Ну, и мы сидим на пороге, нас четверо было, эту “коровью кашу” едим, чтобы больше молока, да лучше каша всегда была бы» (Каскесручей);

3) «Я помню так. Мама пойдет *argima*, а мне оставит ложку каши и говорит: “Дождидай меня тут у порога, когда я приду”. Она придет, да после этого даст молока» (Шокша. ФА. 3291/20).



**Мария Григорьевна Васильева (1919 г. р.), д. Боброзеро Бокситогорского района
Ленинградской области**
Фото И. Ю. Винокуровой, 2002 г.

Обряд кормления детей кашей основывался на народном представлении о детстве как о растущей, прибывающей силе, благотворно действующей на прибавление домашних животных. В полевых материалах С. А. Макарьева встречается сообщение об участии в этом обряде только девочек: «После отела коровы, когда молоко будет уже чистое, на третий-четвертый день, варят ячменную кашу и кормят ею девочек на пороге дома, чтобы у коровы при следующем отеле была телушка. «Дай, Бог, на следующий раз телушечку» (Макарьев. АКНЦ. № 15: 161). В данном случае пол ребенка в обряде символизировал пол будущего приплода скота и имел доминантное значение. Особый интерес вызывает также место проведения обряда – порог. Порог в обрядовой культуре многих народов мира символизировал границу между «своим» и «чужим» миром. В контексте данного обряда порог, видимо, являлся границей не только пространства, но и времени. С порога начиналась новая жизнь семейного коллектива – уже с прибавлением скота и с употреблением молока в пищу.

По возвращении из хлева хозяйка занималась приготовлением праздничной выпечки – сканцев, калиток, колобов, блинов и т. д. Новое молоко,

кашу и выпечные изделия торжественно выставляли на стол. Специфической деталью северовепского обрядового стола были веточки с ольховыми шишками. Их опускали в горшки с молоком, которыми был уставлен весь стол, – веточки погружали в молоко, цепляя их нижние шишки за край горшка. Шишки имели круглую или продолговатую форму в зависимости от пола родившегося теленка. Иногда их собирали только круглыми, причем заранее – еще до отела, чтобы корова принесла телку. При этом функция сбора ольховых веток лежала на детях. Ф. С. Феклистова по этому поводу рассказывала: «Крутышки эти круглые у ольхи висят, эти шишечки. Мама отправит нас за веточками и скажет: «Ломайте круглых шишек, чтобы телку принесла корова, а не бычка». Велит взять одни круглые, черные. Ну, дак, кладет в молоко, в горшки кладет» (Урицкое. ФА. 3241/3).

В Матвеевой Сельге, Рыбреке, Каскесручье и Подщелье ольховые веточки с шишками опускали в ячневую кашу: «Nedal' proidib, dei argoitadas, keitäzoi kašad, surinkašad. Lepäspei ottaze nenid' okseižid', sinnä kašha kosketaze». – «Неделя пройдет, да и совершают argoituz, сварят каши, ячневой каши. От ольхи берут эти веточки, туда в кашу опускают» (Рыбрека. ФА. 3288). По завершении трапезы шишки клали в красный угол рядом с иконами или в оклад иконы: «Эти шишечки на кашу положат, кашу скушают, а шишечки останутся. А потом мама положила, вот, икона-то есть, так туда, вот – в нутро – такое в иконе было вроде как гнездышко» (Каскесручей).

В Матвеевой Сельге было записано единичное сообщение, в котором ольховые ветки с шишками назывались *argoitused*. Их использовали в обряде окуривания коровы и молока, а затем выбрасывали в воду: «*Argoitaliba*» («Окуривали»). Например, у меня корова отелилась. Ребенка отправляю в лес. Если бычок родился, (ребенок) принесет продолговатые, были ольховые веточки и на них шишечки, а если телочка – круглые. Он принесет веточки. Я возьму, положу на печную заслонку ветки, кашу и возьму иконку. В поварешку положу угли и туда положу свечи маленький кусочек, чтобы дым-то пошел. Ну, вот, стоят, хоть девочка, хоть мальчик, хоть кто. Ну, например, девочка. Скажу: “Садись на порог”. А сама во двор пойду. Я велю ей кашу взять с горшочка. И она здесь покушает кашу. А я оттуда приду, со двора уже. Там коровушку *argoituin* (окурила). С этим кадиллом выхожу, чтобы дым-то пошел в дом. Молочные горшки есть в шкафу, все молочные горшки делаю дымом-то. Ну, вот, все *argoitut* (окурено), а эти *argoitused* (ольховые веточки) потом в реку кинем» (Матвеева Сельга. № 3290/20. З. С. Матвеева).

Выбор ольхи в обряде новотела не был случайным. Ольха являлась сакральным деревом у прибалтийских финнов и в какой-то мере была свя-

зана со скотоводческими культами. Об этом свидетельствует ее присутствие в некоторых верованиях и магии скотоводческого характера. У северных вепсов эта особая деталь обряда новотела имела аналогии со святочной приметой на приплод скота. В первый день нового года примечали: если на ольхе много шишек круглой формы, значит, в предстоящем году будет много телок, если же шишки продолговатые, то будут быки (Вехручей. АКНЦ. № 681: 7). Ольха также являлась главным материалом для изготовления такого сакрального предмета северовепского пастуха, как рожок (Урицкое. ФА. 3241/3). Южные вепсы накануне Иванова дня ходили в лес ломать ольховые ветки, которые затем использовали для выпаривания молочных горшков¹⁹. Эти действия указывают на то, что одним из магических свойств, приписываемых вепсами ольхе, были продуцирующее и апотропеическое.

Верования и обряды, связанные с ольхой, возникли у вепсов на основе древней прибалтийско-финской традиции. У финнов, например, во время ритуального загона скота в хлев пастух использовал в качестве прута раздвоенную ольховую ветку, «чтобы скот хорошо размножился зимой»²⁰. Карельские знахари широко применяли магические посохи из ольхи со множеством наростов для лечения болезней, колдуны – для «отпусков» скота и свадеб²¹. Ветками ольхи сегозерские карелы парили подойники и оберегались от змей (Линевский. АКНЦ. Ф. 1. Оп. 32. № 237: 177, 217, 242). Как и вепсы, карелы использовали ольху для изготовления рожка.

В северовепских деревнях перед началом трапезы выставленные на стол и украшенные ольховыми веточками горшки с молоком и ячневой кашей обязательно окуривали. Ф.С. Феклистова об этом обряде вспоминала: «Мама зажжет поварешку – углей кладет в поварешку, да воску кладет, со свечки воску, да этим дымом-то, эдак кадит, святит как-то: “Свят, свят”. Святит молоко-то (и говорит): “Иисус Христос, святи наше молочко! Молочко наше чистое, святое, коровушка святая, чистая. Нам надо хлебать, нам надо исть, нам надо жить и быть”» (Урицкое. ФА. 3241/29).

Далее все домочадцы и приглашенные родственники садились за стол и приступали к трапезе. О.М. Матвеева рассказывала о проведении этого торжества в своей семье: «Это *argaita*. Напекут эти *sul'čnäd* (сканцы) такие тонкие, эти *sul'čnäd* друг на друга положат, помажут, а когда кушают, так намажут ячневой кашей, это ведь очень вкусно все, питательно. Так, вот, эти сульчни мама напечет, намажет кашей, *argaita* значит. Потом, вот, этих блинов и эти сульчни она несет уже корове» (Матвеева Сельга).

Средневепский обрядовый комплекс, связанный с трапезой, несколько отличался от северовепского. Он включал следующие действия: дойку коровы,

приготовление каши на новом молоке (как правило, ячневой у вологодских вепсов, ячневой или толоконной у оятских и капшинских), кормление коровы кашей, намазанной на кусок хлеба, прием обрядовой пищи с обязательным участием детей. Так, М. С. Тарасова рассказывала: «После (омовения) варили ячневую кашу. Утром корову выдоишь, и на том молоке варят кашу. Корове намажут хлеба кусок этой кашей и дают съесть. И потом дают ребятам. Можно, скажут, уже молоко» (Сяргозеро. ФА. 3411/29). Этот комплекс обрядов чаще всего проводился сразу же после омовения коровы: «*Lehman argaižim i ņečiš pāivāsprāi šōškanžim maidon*». – «Корову “обмывали”, и с этого дня начинали есть молоко»²². «Обмывают корову. На другое утро каши сварят, на кусок хлеба каши намажут и корове дают. А потом молоко можно пить» (Пондала. ФА. 3668/24).

Кормление коровы обрядовой кашей отражало народные взгляды на нее как неотъемлемого члена семьи. У вологодских вепсов это действие было уже вторым благодарственным «жертвоприношением» животному (первое, как сказано выше, совершалось сразу после омовения). У оятских вепсов угощение коровы происходило один раз перед трапезой и представляло собой по составу как бы соединение компонентов двух «жертв» белозерских вепсов: на кусок хлеба, обмазанный в печке сажей, клали кашу, сверху насыпали соль и давали корове (Чикозеро. Винокурова. АКНЦ. № 105: 32).

Белозерские вепсы, как и северные, большое значение придавали участию детей в трапезе. Особыми обрядами, направленными на детей, демонстрировалось предпочтительное отношение к рождению телок. Так, М. С. Иудина рассказывала об обрядовом кормлении кашей сначала девочек, а затем мальчиков: «На четвертый день мать выдоит утром и делает каши какой-то крупяной либо пшенной. Потом обед. Две сестры было, парнишко был. Так дает первым сестрам, чтобы телица была» (Сяргозеро. ФА. 3411/9). Пожелание будущего приплода телушками выражалось и в форме магического битья ложкой. Упоминание об этом обряде встречается в подробном рассказе о новотеле у знатока вепского языка и традиционной культуры А. Л. Калининой: «На четвертый день вымою корову и выдою чистое молоко, и сварю кашу. Сварю кашу, выну из печки и перемешаю (ложкой). Этой ложкой стукну по лбу подростку, обычно девочке, и скажу: «В этом году бычок, на будущий год – телка»²³. Аналогичное обрядовое битье ложкой, как и форма трапезы в целом, бытовало у соседнего русского населения Тихвинского района Ленинградской области. По данным Л. П. Гуляевой, хозяйка варила ритуальную кашу. Сначала немного каши на хлебе давали отелившейся корове, а затем съедали кашу всей семьей. За едой хозяйка ударяла ложкой маленьких детей со словами: «Телушечки плетитесь, а бычки не родитесь»²⁴. В присудских деревнях Киино и Морозово (сравнительно недавно обрусев-

ших) магическое битье ложкой предвляло соревнование детей за столом – кто первый хлебнет молока. П. Г. Алешкина вспоминала: «Бабушка подоит первый раз, скажет: “Сейчас каши наварю”. И, вот, нальет молоко в блюдо и на нас пятерых глядит: кто первый хлебнет. Если мальчик – бык будет, если девочка – телка будет на будущий год. Ложкой стукнет – опять первый хлебнул» (Киино. ФА. 3664/52).

Экспедиционные исследования последних десяти лет не обнаружили семейной трапезы по случаю новотела и магического битья детей ложкой у паяжозерских и капшинских вепсов. Скорее всего, перед нами факт редукции ритуала.

У южных и части капшинских вепсов главным блюдом трапезы было запеченное молозиво (*malaži*). Немного молозива на куске хлеба несли корове. В этих местах оно представляло собой второе подношение корове после куска хлеба с солью во время омовения. Блюдо с молозивом и горшки с новым молоком выставлялись на стол. Перед началом трапезы хозяйка окуривала их, трижды обходя стол. У южных вепсов окуривание молока носило название *kadoda* («кадить»). Южновепское застолье по случаю новотела, как и средневепское, включало символическое битье детей ложкой. При этом произносилось особое заклинание: «Härg, puske, l'ehm, puske! Härg, puske, l'ehm, puske!» – «Бык, бодай, корова, бодай! Бык, бодай, корова, бодай!». В случае рождения бычка в обряде битья ложкой участвовали представители мужского пола – хозяин и его сыновья. А. В. Васильева рассказывала о проведении такого «мужского» обряда в своей семье: «Luzikal, muga ocha lapsile. Ištubad lapsed, da vanhembad, sigau veĺled oma, tat, mam, mam-se – konečno. Veĺled minai oliba, ka veĺleile luzikal, i basib tat veĺleile – muštan: “Härg, puske, veĺl, puske! Härg, puske, veĺl, puske!”». – «Ложкой в лоб детям. Сидят дети, да старшие, там братья есть, отец, мать, мать-то – конечно. Братья у меня были, так братьев – ложкой, и скажет отец братьям, помню: “Бык, бодай, брат, бодай! Бык, бодай, брат, бодай!”» (Боброзеро. МЗ-1993. № 2/1).

Итак, в вепском ритуале новотела выявляется ряд общих черт прибалтийско-финского и собственно вепского происхождения (название обрядов *argaita*, использование ольхи, камня – *čuurkivi*, приготовление ячневой каши, кормление детей на пороге). Сочетание полиэтнических (в том числе славянских) элементов и их неодинаковое развитие сформировали на вепской территории несколько типов ритуала, в какой-то мере совпадающих с основными этнодиалектными зонами.

Первый тип ритуала – самый сложный по составляющим его обрядам – был распространен у северных вепсов. Для северновепского типа было ха-

рактерно более заметное участие детей в обрядах (поднимание на руки теленка, собирание в лесу ольховых веток, поедание каши на пороге), окуривание не только коровы, но и молока, использование ольховых веток.

Второй тип ритуала был распространен у средних оятских, вологодских и части капшинских вепсов. Он оказался более сходным с русским ритуалом. Его можно разделить на два подтипа вепско-оятский и вепско-вологодский. Наибольшее сходство с русским ритуалом обнаружил вепско-оятский подтип. Для вепско-вологодского подтипа характерен ряд особенностей: использование *šuurkivi* в обряде омовения коровы и отсутствие окуривания.

Зона распространения третьего типа ритуала – поселения южных и части капшинских вепсов. Основными его чертами являлись окуривание молока, употребление блюда из молозива в пищу, участие хозяина и сыновей и своеобразное заклинание на трапезе по случаю рождения бычка. Капшинская группа в обрядах новотела продемонстрировала свою переходность, что отмечалось ранее как в языковом, так и в обрядовом отношении²⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Садохин А. П. Этнология. Учебный словарь. М., 2002. С. 146.

² Сурхаско Ю. Ю. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы // Советская этнография. 1972. № 4. С. 102–107.

³ Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977.

⁴ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепского языка. Л., 1972.

⁵ Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 43.

⁶ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 618.

⁷ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 64.

⁸ Дурасов Г. П. Народная пища Каргополя (по материалам XIX – XX вв.) // Советская этнография. 1986. № 6. С. 105.

⁹ Винокурова И. Ю. Конь и потусторонний мир в традиционных представлениях вепсов (опыт сравнительно-исторической реконструкции) // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса. Вып. 2. Архангельск, 2004. С. 171.

¹⁰ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. 1972. С. 509.

¹¹ Винокурова И. Ю. Огонь в мифологии вепсов // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 162–163.

¹² Журавлев А. Ф. Указ. соч. 1994. С. 39.

¹³ Там же. С. 44.

¹⁴ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 319. Белое Озеро.

¹⁵ Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 47.

¹⁶ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 33.

¹⁷ Винокурова И. Ю. Указ. соч. С. 52.

¹⁸ Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 45.

¹⁹ Колмогоров А. И. Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. М., 1913. С. 374.

²⁰ Rantasalo A. V. Das Zurückführen im Herbst in den Viehstall // FFC. 148. Helsinki, 1953. С. 37.

²¹ Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува – жезл колдуна на карельской свадьбе // Из культурного наследия народов России. СМАЭ. Т. XXVIII. Л., 1972. С. 199–207.

²² Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 33. Пондала.

²³ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Образцы вепсской речи. Л., 1969. С. 151.

²⁴ Гуляева Л. П. Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 177.

²⁵ Винокурова И. Ю. Указ. соч. С. 110.

Архивные источники

НА – научный архив Карельского научного центра РАН.

Винокурова И. Ю. Полевые записи 1983 г. // АКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. № 681 (серверные вепсы).

Винокурова И. Ю. Полевые записи за 1990 г. (с. Немжа и Винницы) // АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. № 105.

Линевский А. М. Материалы по этнографии и обычному праву карел Сегозерского района // АКНЦ. Ф. 1. Оп. 32. № 237.

Макарьев С. А. Вепсский фольклор // АКНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15.

Светляк (Фомин) А. В. Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей // Архив Российского географического общества. Р. 119. Оп. 1. № 344.

ФА – фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Perttola J. Материалы Ю. Перттолы // SKS. N:o 211, 299, 389, 392, 427, 452, 1116–1118.

В. П. Миронова

ЗИМНИЕ СВЯТКИ У ЛИВВИКОВ

(ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ 1990–2000-х гг.)

Календарные праздники были популярны среди карельского населения еще в середине XX в. Информанты с интересом рассказывают, как люди проводили их: собирались на беседы, танцевали и пели песни. Почти в каждой деревне, даже самой небольшой, насчитывающей десяток дворов, был в конце XIX – начале XX в. свой зимний и летний праздник. В это время люди из близлежащих деревень навещали в гости к родственникам, молодежь собиралась на гулянья.

Одним из самых интересных и загадочных праздников были зимние Святки, святочное время, с которым связано наибольшее количество обрядов, ритуальных действий, запретов, религиозно-магических представлений о сакральности этого времени¹. Природа в этот период находилась в особом состоянии, это было связано с движением солнца, с временем зимнего солнцестояния. Зимние Святки, или по-карельски *Sunnunmuun aigu* (ливвиковский диалект), продолжаются 12 дней, с 7 по 19 января, от Рождества до Крещения. Святки представляют собой довольно продолжительное «пороговое» время – на Святки заканчивается один год и начинается другой. Это переходное время можно связать с переломом зимы, зимние Святки осмысливаются как праздник возрождения солнца. Вместе с тем прослеживается связь этого праздничного периода с культом предков².

Прежде всего, обращает на себя внимание необычное название карельских Святков у ливвиков – *Sunnunmuun aigu*. Что же карелы подразумевали под этим непростым наименованием? Понятие это сложное, состоит из трех существительных, каждое из которых имеет свое отдельное лексическое значение. Определим для начала этимологию слова *Syndy*. Слова *synty*, *syndy*, *synd* можно встретить практически во всех финно-угорских языках. Главное его значение – *рождение*³. Но кроме этого значения исследователи выделили еще несколько. Слово *Syndy* встречается во многих карельских и финских заклинаниях, словом *synty* называли мифы о рождении или происхождении предметов или существ. Известный финский ученый Мартти Хаавио отмечает, что в заговорах *syndy* – это умершие, прародители. Знахарь в лечебных заговорах обращается к ним за помощью⁴. У олонечских карел и вепсов слово *Syndy* обозначает богов, Христа или иконы. Это слово часто встречается в причитаниях, причем в похоронных причитаниях *syndy* – это прародители, а в свадебных – иконы, образ⁵. Таким образом, можно сделать вывод, что *Syndy* имеет прямое отношение к потустороннему миру, к миру мертвых.

Вторая часть наименования святочного времени у южных карел *Sunnunmuun/aigu*, слово *muun*. В словаре карельского языка можно найти несколько значений этого слова. Основное значение – *земля*. Третье слово – *aigu* – означает *время*⁶. Все это сложное слово можно перевести как *время пребывания Сюндю на земле*.

Реже у карел-ливвиков встречается наименование святочного времени *Viändöi*. В переводе с карельского глагол *viändiä* означает «поворачиваться». Вероятнее всего, слово связано с особенностью календарного времени – зима в это время поворачивается на лето⁷. Карелы-ливвики называют словом *Viändöi* и летние Святки, когда лето поворачивается на зиму. Таким образом можно предположить, что первоначально время *Viändöi* обозначало то самое поворотное время, которое есть и зимой, и летом, поэтому в рассказах иногда слова *Viändöi* и *Sunnunmuun/aigu* употребляются как синонимы.

«Ennen Viändöin aigah nimidä pahua ei ruattu. Eigo sporti, eigo nimidä pahuttu sanuo. Synnymuan aigah zamečaitih, stobi ylen äjjäl ei lomista da kol'Γuo». – «Раньше во время Святков ничего плохого не делали. Не спорить и ничего плохого не говорить. Во время Сюннюнмуа замечали, чтобы сильно не греметь да не стучать» (Записано от Н. И. Сергеевой, 1930 г. р., уроженки д. Хюрсюля. Зап. Н. А. Лавонен, А. С. Степанова 1991 г., д. Соддер Пряжинского района. ФА⁸. 3265 / 74).

Олонецкие карелы чаще всего под словом Viändöi подразумевали летние Святки. Южнокарельские зимние Святки неразрывно связаны с именем святочного духа-хозяина Сюндю. Кроме Олонецкой Карелии рассказы об этом мифическом существе зафиксированы у ребольских и сегозерских карел. Дальше на севере, в Беломорской Карелии, святочный дух-хозяин именуется как Vierissän akka – баба Виеристя или Vierissän siga – Крещенская свинья⁹.

Карелы по-разному представляли себе мифическое существо Сюндю и по-разному рассказывали о его появлении. Наиболее устойчивы рассказы о появлении Сюндю с небес: «Vassilyö vaste Syndy muah heittyu». – «Перед Васильевым днем Сюндю на землю опускается» (К. Ф. Минина, род. в 1916 г., д. Репное. Зап. Л. И. Иванова в 1997 г. ФА. 3361/5).

«Rastavua vaste heittyu, a Vieristie vaste iereh nouzou. Häi buitegu, meile vahnembat saneltih, taivahas mual heittyu». – «Перед Рождеством опускается, а перед Крещением снова поднимается. Оно будто бы, как нам старшие говорили, с неба на землю спускается» (М. А. Фадеева, д. Пульчойла. Зап. А. С. Степанова в 1997 г. ФА. 3370/3).

«Kuspäibo häi heittyu?» – «Taivahaspäi heittyu». – «Откуда он спускается?» – «С неба опускается» (А. В. Волкова род. в 1925 г., д. Эссойла. Зап. Л. И. Иванова, В. П. Миронова в 1999 г. ФА. 3418/15) «Syndy taivahaspäi kirbou». – «Сюндю с неба падает» (М. Т. Юнилайнен род. в 1921 г., д. Руга. Зап. Л. И. Иванова, В. П. Миронова в 2000 г., д. Руга. ФА. 3459/16).

Среди рассказов о Сюндю встречаются и такие, которые повествуют о появлении мифического святочного духа из воды, чаще всего из проруби: «Mit'oin Mat'oi meni lähtiel, sit, sanou, lähties sie gu nouzou mitahto». – «Дмитриева Матрена пошла на прорубь и говорит, что из проруби поднимается что-то» (М. А. Фадеева, д. Пульчойла. Зап. А. С. Степанова, 1997 г. ФА. 3370/3). «(Syndy) nouzou, nouzou lähties». – «(Сюндю) поднимается, поднимается из проруби» (М. Н. Артамонова, род. в 1914 г., д. Меччелица. Зап. Л. И. Иванова, В. П. Миронова в 2000 г., д. Лахта. ФА. 3363/37).

Иногда поднявшегося из воды святочного духа сравнивали с водяным. Данные рассказы позволяют выявить связь Сюндю с водной стихией, которая свойственна представлениям населения средней и северной Карелии. Сохранились поверья и о внешнем виде мифического существа Сюндю. Многие

рассказчики описывают его невидимым. «Syndy ei ozutannuhes». – «Сюндю не показывается». О его пребывании можно узнать только по звукам.

Под влиянием христианства Сюндю стал подразумеваться как Бог: – «Mibo se Syndy on?» – «Ga, sanotah, Jumal heitty muale». – «A eigo sidä nähtä sua?» – «Ga, konesno, ei suõ». – А что такое Сюндю?» – «Говорят, Бог спускается на землю». – «А нельзя ли его увидеть?» – «Конечно, нельзя» (А. А. Чакоева, род. в 1919 г., д. Хараккамяги. Зап. В. П. Миронова в 1999 г., Ведлозеро. ФА. 3433/52).

По другим представлениям Сюндю поднимается из проруби в образе огромного волосатого мужика или мужика в тулупе. Иногда Сюндю появляется в образе копны сена. Представление о том, что копна может служить оболочкой мифического существа, зафиксировано и в других фольклорных традициях, в частности, в украинских мифологических рассказах, связанных со святочными гаданиями¹⁰. «Syndy nouzou, gu heiny suatto lähties». – «Сюндю поднимается из проруби, как копна сена» (М. Н. Артамонова, род. 1914, д. Меччелица. Зап. Л. И. Иванова, В. П. Миронова в 2000 г., д. Лахта. ФА. 3463/38). «Se sanottih, gu Syndy nähtih, se tuli, gu heinysuatto. Heinysuatto, nenga sanottih. Heinysuatto». – «Говорили, когда Сюндю видели, он идет, как копна сена. Копна сена, так говорили. Копна сена» (Н. И. Сергеева, род. в 1930, д. Хюрсюля. Зап. Н. А. Лавонен, А. С. Степанова в 1991 г., д. Соддер. ФА. 3265/75). «Syndy tulou, gu suatto vieröy». – «Сюндю идет, как копна кагится» (Е. Ф. Попова, род. д. Маччезеро, Зап. В. П. Миронова, 1999. Ведлозеро. ФА. 3340/7).

Таким образом, по рассказам карел-ливвиков Сюндю спускается на землю с небес или поднимается из воды в ночь на 7 января нового стиля. Можно сказать, что образ Сюндю связан или с небесной, или с водной стихией и имеет антропоморфные (появление Сюндю в образе мужчины) или фитоморфные (связанные с растительностью) черты. Часто Сюндю появляется как невидимое существо, и о его приходе можно было услышать только по шуму в риге или по звукам в бане при гадании.

К приходу Сюндю готовились, пекли ритуальное угощение – блины. Карелы называли их Synnyn val'at или Synnyn hattarat: «Kyzriä luajitah, suurdu kaikel riehtiläl. Synnyn hattarat varustetah, ainos sanottih». – «Блины пекли, большие на всю сковороду. Для Сюндю портянки готовлю, так говорили» (Р. И. Федулина, род. в 1938 г., д. Ангенлахта. Зап. Л. И. Иванова, В. П. Миронова в 2000 г., д. Рубчейла. ФА. 3464/28). Встречается и упоминание о приготовлении другого ритуального блюда – рождественских хлебцев. Они лежали сначала на столе, а затем – у икон. С ними исполняли определенные ритуальные действия. Иногда этот хлебец использовали как магический предмет в различных обрядах: при первом выгоне скота на пастбище, в начале жатвы и т.д.

«Synnyn muan aigah pastettih synnynleivästy, sit ikonah pannah net hänel. Sit konzu ikonanluo pietäh päivie kaksi-kolme, no iče ei syvvä. Sit mennäh pannah libo

sinne lumeh, libo sie varoi syöy, libo häi kylmäy, libo häi kunne kadou». – «Во время Святок ржаные хлебцы пекут и к иконе положат для него (для Сюндю). Потом у иконы держат дня два-три, но сами люди не едят. Потом идут или положат на улице на снег или ворон там съест, или замерзнет он, или куда исчезнет» (П. Д. Максимов, род. в 1936 г., д. Корбинаволок. Зап. Л. И. Иванова, В. П. Миронова в 2000 г., д. Лахта. ФА. 3460/42). «Se pastettih, konzu Syndy heitty muah. Nygoi sanotah: “Synnynmuanaigu roih, Syndy heitty”. Jumalan tagua ainos piettih, a ku lahtettih kylvösty kylvämäh enne, sit leibäine ainos otettih keral. Villyö kylvämäh, Pyhä П’I’akse sanottih. Pyhä П’I’u. A Jumaloin taguo piettih enne». – «Его пекли, когда Сюндю опускается на землю. Теперь говорят: “Время земли Сюндю” наступает, Сюндю опускается. За иконами все время держали, а когда сеять шли, все время этот хлебец с собой брали. Когда зерно сеяли. Святым Ильей называли. Святой Илья. А за иконами держали этот хлебец раньше» (М. Т. Юналайнен, род. в 1921, д. Руга. Зап. Л. И. Иванова, В. П. Миронова в 2000 г., д. Руга. ФА. 3459/18).

Время Святок, время пребывания на земле Сюндю было связано с гаданием и хождением ряжеными. Карелы-ливвики, в отличие от северных карел, называли ряженных *Smuutat* (у более северных групп карел распространен термин *huhl’akat*¹¹). Слово *Smuutat* произошло от слова *smuttia*, что в переводе означает «обманывать». Ряженные, конечно же, не были обманщиками, они прикрывали свои лица или обмазывали их сажей, ходили по дворам, пели, плясали, изображали различные сценки.

Чаще всего ряженные переодевались в старые одежды или вывернутые наизнанку тулупы, они изображали то нищих, то калек. Мужчины как правило, одевали женскую одежду, женщины – мужскую. При входе в дом их лица были закрыты концом платка или маской. Хозяева дома никогда не заглядывали под маски ряженных. Их часто поили чаем, давали угощения с собой. У южно-карельских ряженных-смуутов, как и ряженных других групп карел, встречаются характерные для ряженья знаки, которые известны во всей Европе. Этот кожух или тулуп, вывороченный мехом наружу, или вообще вывернутое наизнанку платье. Ряженные практически везде одевали маски, прятали лицо под платком, изменяли голоса при обращении к хозяевам дома. Эти действия, по мнению некоторых исследователей, связаны с пребыванием в стране мертвых¹².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Конкка А.* Элементы древней религиозно-мифологической структуры в календарной обрядности карел // Матер. VI Междунар. конгресса финно-угроведов. Т. 1. М., 1989. С. 227–229; *Он же.* Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел // Антропологический форум. 2007 № 6. С. 339–378.

- ² *Криничная Н.А.* Русская мифологическая проза. Т. I. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001. С. 63.
- ³ *Karjalan kielen sanakirja.* V. Suomalais-Ugrilainen Seura. Helsinki, 1997. S. 607.
- ⁴ *Haavio M.* Suomalainen mytologia. Helsinki, 1967. S. 284–285.
- ⁵ *Степанова А. С.* Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004. С. 265.
- ⁶ *Karjalan kielen sanakirja.* S. 607.
- ⁷ *Karjalan kielen sanakirja.* VI. Helsinki, 2005. S. 438–439.
- ⁸ ФА – фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.
- ⁹ *Конкка А.* Святки в Панозере, или Крещенская свинья. Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 130–153.
- ¹⁰ *Криничная Н. А.* Указ. соч. С. 442.
- ¹¹ *Конкка А.* Календарные обряды карел. Святочное ряжение. Финно-угры и соседи. Проблемы межэтнических контактов на территории Балтийского и Баренц-регионов. СПб., 2002.
- ¹² *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

В. В. Сурво

ОБРАЗЫ ТРАДИЦИОННОЙ ВЫШИВКИ КАРЕЛИИ: ПРОЦЕССЫ ТРАНСФОРМАЦИИ¹

Орнамент вышивки и ткань на одежде и предметах крестьянского быта народов Карелии стал привлекать внимание исследователей уже в XIX в. Изучение орнамента последовало за открытием богатого фольклорного наследия Олонецкой губернии. Этот край превратился в своеобразное место паломничества финляндских и российских исследователей традиционной культуры. В Олонецкой губернии в XIX – начале XX в. побывало множество финляндских собирателей (А. Шегрен, Э. Леннрот, И. Генетц, А. В. Рахконен, А. О. Хейкель, И. К. Инха и др.), благодаря чему был накоплен и частью издан фольклорно-этнографический материал по самым различным сторонам народной жизни карел и вепсов. Орнамент родственных племен интересовал финляндских ученых для конструирования востребованных в то время представлений о монолитной финской культуре, а затем и великофинляндского проекта. В конце XIX в. появились первые исследования о вышивке основоположника финляндской этнографии Т. Швиндта². В этом же направлении работал другой крупный этнограф того времени А. Хейкель, уделявший также большое внимание орнаменту финноязычных народов, и в первую оче-

редь мордвы и марийцев. Опираясь на концепт В. В. Стасова, согласно которому русские унаследовали лучшие свои орнаменты от финских племен, Хейкель стремился выделить специфический прафинский орнамент³. Изучение этого вопроса было продолжено У. Т. Сирелиусом, написавшим ряд работ по орнаментике финно-угорских народов. Используя сравнительный материал, в том числе по русской вышивке, исследователь также публиковал статьи, непосредственно посвященные образам традиционной вышивки Ингерманландии и восточной Финляндии. Отмечая большую общность образов северорусского орнамента и орнамента Карелии и Ингерманландии, исследователь придерживался точки зрения о значительном восточном, в частности, арабском, византийском, влиянии на орнамент текстиля северо-западных районов Российской империи⁴.

Вплоть до 1930-х гг. вышивкой, выполненной в домашних условиях на домотканом текстиле, украшались различные предметы материальной культуры, использовавшиеся в ритуалах жизненного цикла, семейной обрядности. Сегодня домотканый текстиль в Карелии не производится, артефакты выпадают из привычных контекстов. Традиционная вышивка, казалось бы, прекратила свое существование, и ее место в запасниках музеев и на выставках. Вышитые вещи хранятся в кругу семьи как память о маме, бабушке. Произошла своеобразная эволюция статуса традиционной вышитой вещи, будь то элемент одежды или предмет быта. С исчезновением комплекса традиционных обрядов, для которых эти вещи изготавливались (в первую очередь свадьбы с большим количеством даров в виде домотканого текстиля с вышитым декором), вместе с ткацким станом была утрачена сама традиционная основа рукоделия. Современные виды рукоделия, в частности, близкие к традиционной вышивке (т. е. с использованием характерных орнаментов и композиций, техник исполнения, цветового решения), бытуют в условиях, принципиально отличных от прежних.

В деревнях Карелии вышитые вещи, оставшиеся от предыдущих поколений, уже почти не используются в интерьерах домов, лишь изредка можно встретить вышитое старинное полотенце на иконе. Большая часть вышитых вещей перекочевала в коллекции местных, центральных российских и зарубежных музеев. Что интересно, при создании локальных музеев любой тематики вышивка присутствует обязательно и занимает важное место в экспозиции как некий маркер местной идентичности.

Традиционная культура окончательно не утрачивает изжившие себя формы, находя для них новый план выражения. Вышивка и ее «производные» (стилизация, компиляция и т. д.) в современности присутствуют в различных видах: музейные коллекции; семейные и домашние реликвии; старые вышивки в частных коллекциях; альбомы, научные и популярные

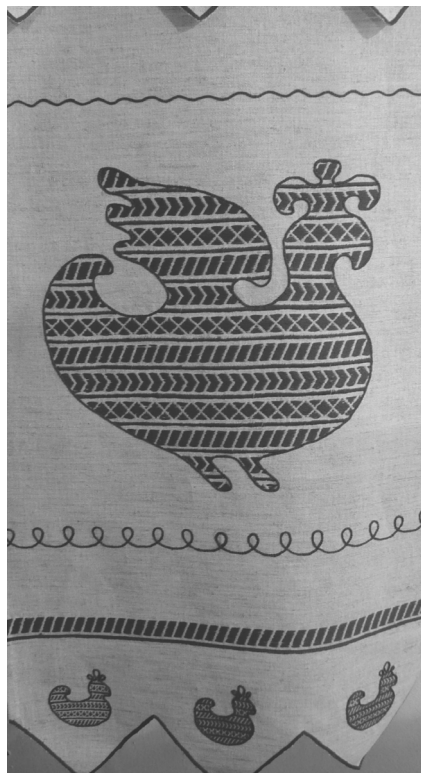
работы по символике орнамента; современные авторские работы, представленные в выставочных и частных коллекциях; сувенирная продукция (чаще всего машинная вышивка по традиционным орнаментальным образцам или с использованием их элементов); вышивка в декоре сценических костюмов фольклорных коллективов (так называемые традиционные народные костюмы, а также стилизованные или максимально приближенные к аутентичным образцам); вышивки любительского уровня, изготовленные под руководством педагогов в городских студиях творчества.

Сегодня в Карелии активно развивается туристический бизнес, многие направления которого связаны с экзотичной для современных горожан, особенно для иностранных туристов, деревенской и этнической спецификой. К наиболее ярким нововведениям последних двух десятилетий можно отнести возникновение системы гостевых домов в карельских, вепских и северорусских деревнях, создание национальных парков, в деятельности которых декларируется возрождение заброшенных деревень с элементами старого уклада жизни и традиционных промыслов.

В оформлении интерьеров, связанных с туристическим бизнесом, активно используются как старые традиционные вещи начала прошлого века, полученные от местного населения, так и изделия современных ремесленников, работающих «под старину». Во многих местах имеются свои сувенирные лавки, через которые местные мастера реализуют свою продукцию. Сувенирная продукция представлена в виде разноплановых по стилю, качеству и исполнению вещей, но в то же время в «карельских» брэндах используются узнаваемые образы, отражающие специфику местных традиций. Изображения птиц, животных и антропоморфные образы заимствованы из петроглифов Карелии, орнамента традиционной вышивки, архитектурного и прочего наследия, имеющего давнее, а подчас и доисторическое происхождение. Образы присутствуют на керамической посуде, текстильных предметах интерьера, на одежде и т. д. Например, в летний туристический период 2008 г. в Петрозаводске работали две выставки «Karelian craft: новое имя сувенира» и «Карелия рукотворная»⁵. Выставочный текстиль, частично идущий на продажу, представлен и привычными изделиями фабрики «Заонежская вышивка» (полотенца, скатерти, салфетки, выполненные машинным способом), и эксклюзивными работами в ручной технике, где изображения традиционных орнаментов несколько изменены, традиционны лишь техника (тамбур и набор) и колористическое решение красным по белому. Из интервью с мастером Н. А. Сачуновой, комментировавшей работу своей ученицы: «Это творческая переработка... Вот пава, с Юудиной Светланой вместе сделали. Пудожские павы меня всегда привлекали, эффектные, стали работать над образом... Опять же взяли переделали – более объемную, как с ковша... подвески металлические напоминают...».

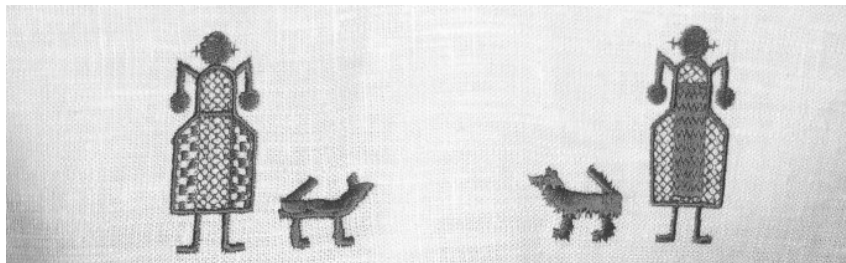
Интересны новые решения, например, машинным способом вышитые скатерть с салфетками – комплект, носящий название «Истории» (дизайнер И. Казакова, мастер А. Осипова). Вышивки красными нитями по краю полотна представляют собой жанровые сценки из деревенской жизни – небольшие женские фигурки, всадники приближены к традиционному исполнению в вышивке двусторонним швом, т.е. имеют геометрические очертания. Рядом с женскими изображениями вышиты собачки, что не особенно характерно для традиционных композиций. В интервью с дизайнером выяснилось, что в качестве основы использованы образы опубликованной карельской вышивки из работы А. П. Косменко⁶, но фигурки из трехчастной композиции с женским изображением по центру и всадниками по бокам в современной работе произвольно расположены по краю скатертей и салфеток, воспроизводя деревенские «истории». Таким образом, старые образы получают новую жизнь, потеряв традиционный композиционный ряд. Впрочем, творческая переработка старинных «бабушкиных» узоров нередко встречалась уже среди работ вышивальщиц XIX – начала XX в., новые веяния шли, к примеру, из городской культуры.

Как известно, традиционно вышивкой занимались девушки, для которых вышивание было обязательной институционализированной формой поведения. Современным аналогом этому явлению служат занятия в городских домах творчества. В студии вышивки при Доме творчества молодежи г. Петрозаводска занимаются девушки 12–17 лет. Интервью с юными вышивальщицами были проведены во время занятий и позднее индивидуально. Беседы касались технических решений их работ, объяснений символики орнаментальных композиций и причин интереса к этому виду творчества. Студийцами часто



Пава. Современная вышивка. Автор
Н. А. Сачунова

упоминался «карельский стиль», в котором выполнено большинство работ: «...красным по белому или по серому – это карельский стиль... У нас до сих пор дома бабушкины вышивки хранятся (бабушка собеседницы – карелка, проживает в Пряжинском районе), потом свадебный наряд, шаль... Фартук был, там птицы... Как у меня примерно, только другого стиля, у меня более вытянутые, а у нее компактные... тоже геометрические, двусторонним швом...



Сюжет из комплекта «Истории»
(дизайнер И. Казакова, мастер А. Осипова)

Красиво. Красное и серое... У бабушки тоже серый лен – полотенца... Смотрится как более такой старинный... Красивее, если в карельском стиле. Если в современном, то лучше на белом будет смотреться, а если в карельском, то на сером» (Юля, 17 лет). Девушка часто бывает у бабушки в деревне, слышит карельскую речь и в школе изучала карельский язык. «Язык понимаю чуть-чуть... Говорят, что похожа на карелку... <...> Ну, мне интересно этим заниматься, интересны традиции. Бабушка водит когда по бабушкам знакомым – показать внучку, они рассказывают, вспоминают что-то. Интересно очень... Я ей дарила, вышивала – фартук, полотенце и столешницу. Вышивала двусторонним, набором, крестиком... Бабушка гордилась мной. Ей в июне 80 лет было... Она мне больше показывала свои вышивки, она такая не очень разговорчивая. Но все показывала – ткацкий станок, у нее в сарае... Бабушка все хранит в сундуках, такие как в старину... Говорит, что традиция, что надо это все сохранять, что это ценность, семейное... Она всю жизнь проработала в сельском хозяйстве... Мама уехала в Петрозаводск, училась, работала крановщицей на стройке, сама вышивала... Она всегда говорит, что давай, Юля, занимайся. Это очень хорошо, всегда ценится ручной труд. <...> Ну, если мы берем композицию, если она нам понравилась, сами переделаем – ну что мы хотим изобразить. Что-то все равно меняем, чтоб оригинально было... А с бабушкой может у нас вкусы разные, что-то так скучновато... Ну, просто у нее старые вещи, нитки выдернуты, потрепаны, вещи уже в плохом состоянии – лет-то сколько! Я не привыкла брать как образец, как-то хочется свое».

Для вышитых композиций берутся и опубликованные мотивы, но они изменяются в соответствии с личными представлениями о красоте, эффектности и т. п. Собеседница продемонстрировала почти готовые холщовые занавески, вышитые двусторонним швом красными нитями: «Это мама моя предложила. Я говорю, мама, давай сделаю полотенце домой – просто повесим в угол. Она дня через два говорит, Юля, давай всю кухню сделаем в карельском стиле! Я сначала думала, ну сколько работы! Все же выпускной класс. Но потом согласилась... Это занавески, полотенце, потом на тумбочку, ну стол встроенный (салфетка). Ну, всякие заготовки лежат. Потом на чайник... Прихватки. Потом что еще хотела – на баночки такие заклепки, чтоб вышить и так красиво было – перевязать. И скатерть. Чтоб все холщевое. Начала с занавесок...».

При более детальном расспросе об истории семьи, о роли старших поколений становится ясно, что зачастую умелыми рукодельницами были бабушки и прабабушки, чьи вышивки бережно хранятся на протяжении многих десятилетий в семье, занимая почетное место среди семейных реликвий. Иногда орнаментальные композиции с таких старых вещей используются в качестве образца. О сувенирной продукции с выставок-продаж отзываются вполне определенно: «Там в основном не ручная вышивка – машинная. Ручная – это все-таки ценность, вложена душа, умение, терпение, сделано с любовью. В доме от них тепло будет исходить, уют».



Традиционная карельская вышивка
(по А. П. Косменко)

Пояснения, которые дают вышивальщицы, близки к интерпретациям исследователей традиционной культуры, считающих, что максимальная концентрация растительной и зооморфной символики происходила в период девичьего совершеннолетия, знаменуя молодость, расцвет и плодоношение⁷. «Птицы – это всегда радость, веселье, весна, солнце... Ветви – это спокойствие, благополучие. Весна, весной расцветает все. Как будто бутоны, а здесь уже распутившиеся... Птицы скорее лесные» (Рита, 16 лет). «...Птица, конь – символ солнца, а тут еще ромб, т.е. получается такая очень солнечная композиция. Мне хотелось, чтобы птица, как символ солнца, чтоб они это солнце несли... Внизу один конь. Конь – тоже символ солнца... Я хотела сделать птиц летящими, чтобы композицию уравновешивать, и просто как свежая идея. А конь, чтобы основание было... Внизу – дополнительная полоска. Такое тоже часто делают – птицы смотрят на дерево...» (Оксана, 15 лет).



Вышивальщица Юлия, 17 лет. Петрозаводск

«Карельский стиль» – вышивки геометризованных контуров, выполненные двусторонним швом в монохромной цветовой гамме – характерен для всех групп населения Карелии. Иконические, по определению М. Лотмана, символы, выраженные в орнаменте вышивки карел, вепсов и русских Олонецкой губернии, представляют собой концептуально-образные модели и композиционные схемы этого вида традиционного искусства, но они не отсылают к

четкой этнолокальной дифференциации. Этнолокальные признаки прослеживаются только по второстепенным чертам: стилистике и технике исполнения орнамента⁸. Одни исследователи объясняли близость орнаментики вышивки финно-угорского населения с русским искусством шитья ранним вхождением финно-угров в орбиту русского (новгородского) культурного влияния (IX в.)⁹, другие – видели причины схожести орнамента вышивки в длительных контактах и считали, что орнамент сложился в результате совместного творчества народов¹⁰. А.П. Косменко на примере вепско-карельского декора подчеркивает, что именно переработка стилистики орнаментальных мотивов, наделение их специфическими элементами являлись основным каналом влияния локальных традиций на инородные адаптированные формы орнамента¹¹. В орнаменте выделяется несколько разновременных пластов, которые к началу XX в. существовали синхронно, а символичность орнаментики сохранялась в рамках единой мировоззренческой системы.

Между архаичной композицией геометризованных контуров (именно вышивки в такой манере классифицируются как «карельский стиль») и реалистичными образами, сложившимися под влиянием городской культуры, прослеживается смысловая и символическая преемственность на уровне декора. Мотивацией для девушек-вышивальщиц студии является не только демонстрация своих умений, терпения и эстетических предпочтений. Зоо- и орнитоморфные образы орнаментов вышивки (как и изображения более ранних эпох – петроглифов) не случайно активно эксплуатируются в сувенирном бизнесе и являются привлекательными для современных вышивальщиц.

Ю. М. Лотман писал о характерной особенности изобразительного искусства, связанной с иллюзией создания тождества объекта и его образа. В этом процессе имеет место двойная кодировка, когда сначала несловесному тексту приписываются черты словесного, а на следующем этапе, напротив, словесный текст наделяется несловесными (иконическими) признаками¹². В современных условиях понятие национального подвергается новым перекодировкам¹³. Зачастую сознательно используемые примитивные и древние образы «карельского стиля» играют роль «иконических» символов, связывающих, казалось бы, совершенно отрывочные «риторические» элементы повседневной коммуникации, языковых контактов, наследия предков, что, в свою очередь, имеет основополагающее значение в процессе (вос)создания межпоколенческих, межэтнических, родственных, социальных и прочих взаимосвязей.

«У меня есть работа – полотенце... рисунок скопирован с прабабушкиного... Там станушка была. Бабушка моя из Заонежья. Деревня такая была, сейчас ее уже нет, Пигмазеро называлась. Бабушке досталась по наследству от своей мамы, она хранила. Бабушка 1929 года рождения. А

мама ее 1905 года рождения, так что это начало века. Осталось еще полотенце, там такая техника – нитки выдерживаются... Там сложная, такая тонкая техника... Это в деревне у нашей бабушки хранится – в Кажме, где теперь моя бабушка живет...» (Даша, 15 лет).

«Иконическая риторика» современных вышивальщиц представляет собой семиотически периферийный потенциал уже/еще не национального в культуре, свободный как от интернационалистического официоза, так и от этноцентричного карелианизма.

Вышивка Карелии (бывшей Олонецкой губернии) рассматривалась во многих российских и финляндских исследованиях, материалы также публиковались в альбомах, каталогах и прочих научно-популярных изданиях. Географическая, конфессиональная, этническая специфика Карелии сама по себе обуславливает неоднозначность как подходов в изучении прошлого, так и путей современной трансформации этого феномена. Образы «карельского» орнамента и в наши дни востребованы не только с декоративной точки зрения, но и как символы, несущие глубокие этнические и идеологические смыслы¹⁴. Орнаментированный текстиль является своеобразным узлом, связывающим мировоззрение, мифологические представления с «предметной» сферой культуры. Сохраняя многие традиционные в своей основе элементы, мотивы и образы на протяжении длительного времени, эта сфера народного искусства отражает локальное многообразие культур, основополагающие черты мировосприятия, религиозно-мифологические представления и межэтнические контакты.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «New Religious Movements in the Russian North: Competing Uses of Religiosity after Socialism / Recreating Belongingness: Neotraditionalism in the Multireligious Russian North (Boreasprojekt)» на основе полевых наблюдений 2002–2008 гг.

² *Schvindt T.* Suomalaisia koristeita I. Ompelukoristeita ja kuoseja // SKST. 85. 1895; Suomen kansanpukuja 1800-luvulta. I. Karjala. Helsinki, 1913.

³ *Heikel A.* Die Stickmuster der Tsheremissen. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Kansatieteellisiä julkaisuja VI. Helsingfors, 1910.

⁴ *Sirelius U. T. D.* Vogel- und Pferdomotive in karelischen und ingermanländischen Broderien. Helsinki, 1925. S. 372–387.

⁵ В анонсе выставки-продажи «Karelian craft» заявлено «появление в Карелии нового представления о том, каким должен быть сегодня настоящий традиционный и вместе с тем современный сувенир или подарок». «Карелия рукотворная» – республиканская выставка работ мастеров декоративно-прикладного искусства Карелии: «Авторские работы – образцы ручного ткачества и традиционной вышивки могут служить образцами, дать идеи для “колоритного” оформления современного загородного дома... Мастера успешно

сочетают традиционное исполнение с новейшими технологиями. Экспозиция актуальна для человека XXI века, который стремится, чтобы в его доме были уникальные вещи. Каждый экспонат приоткрывает Вам завесу истории народного ремесла и в то же время удивит современным исполнением».

⁶ *Косменко А. П.* Традиционный орнамент финноязычных народов северо-западной России. Петрозаводск, 2002. С. 186.

⁷ *Бернштам Т. А.* Прялка в символическом контексте культуры (по русским памятникам в музеях) // СМАЭ. 45. СПб., 1992. С. 21.

⁸ Искусствовед Г. Щедрина отмечала, что наиболее рельефно этнические особенности представлены в стилистике традиционного искусства и менее отчетливо – в концептуально-образных моделях. См.: *Щедрина Г. К.* Искусство как этнокультурное явление // Искусство в системе культуры. Л., 1987. С. 45.

⁹ *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 192.

¹⁰ *Вагнер Г. К.* Проблемы жанров в древнерусском искусстве. М., 1974. С. 47; *Шангина И. И.* Отражение культурно-исторических связей русских и финно-угорских народов Севера в русской народной вышивке XIX в. // Вопросы финно-угроведения: Тез. докл. Сыктывкар, 1979. С. 19.

¹¹ *Косменко А. П.* Указ. соч. С. 214.

¹² *Лотман Ю. М.* Иконическая риторика // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 74–86.

¹³ Ср. с идеей национальных парков, согласно которой информационное пространство делится на национальное и уже/еще ненациональное.

¹⁴ Об этом подробнее см.: *Сурво В.* От «прафинского» орнамента к «постэтнической мультикультурности» (Карелия и российские финно-угры в финляндских исследованиях и музейном деле) // Проблемы классификации, типологии и систематизации в этнографической науке: Матер. Пярых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2006. С. 179–182; Местные, пришлые и их дары: новое освоение Русского Севера // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2008 (в печати).

Ю. И. Ковырина

СТАРИНА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКОГО СЕВЕРА: КРИЗИСНОЕ ВРЕМЯ И ПОГРАНИЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО

В фольклористической литературе старина (былина) классифицируется как *неприуроченный жанр*, хотя уже первые собиратели XIX в. достаточно четко фиксировали время, локусы и обстоятельства (ситуации) исполнения эпических песен в различных традициях Русского Севера. В предлагаемой статье мы

попытались систематизировать и осмыслить сведения, касающиеся времени и пространства исполнения эпических песен в северорусской традиции.

Старины неизменно исполнялись в *периоды, связанные с производственной деятельностью*, внутри которых существовали моменты так называемого вынужденного бездействия, хотя содержание их отнюдь не исчерпывалось лишь «культурным времяпрепровождением»¹. Занятие определенными видами хозяйственной деятельности, как правило, имело сезонную календарную приуроченность (в рамках промыслового календаря). Так, старины могли звучать на рыбном промысле (преимущественно в мужской среде²) в периоды многодневной изоляции в промысловых избушках (тонах) во время ожидания рыбы или благоприятных погодных условий ранней весной (ловля рыбы, идущей вверх по рекам), поздней весной и летом (рыболовство на Мурмане)³; во время прибрежного и речного лова рыбы (как средство времяпрепровождения для пожилых и старых мужчин, женщин, детей и подростков)⁴.

Старины являлись обязательным музыкально-фольклорным компонентом при занятии традиционными ремеслами: плетении сетей, изготовлении ловушек, починке обуви; прядении и ткачестве (на беседах и вечеринках, что характеризуется как специфическая женская форма бытования эпоса)⁵. Еще А. Гильфердинг и А. Григорьев справедливо полагали, что эти виды хозяйственной деятельности особенно благоприятствовали жизни былевого эпоса⁶. Как рассказывал заонежский сказитель Козьма Романов: «Соберутся, бывало, старики и бабы вязать сети, и тут сказители станут петь былины. Начнут они перед сумерками, а пропоют до глубокой ночи»⁷. Процессу изготовления сетей, невода, служившим не только средством добывания продуктов питания, но и социальным и сакральным символом единства рыбаков артели, в реальном быту и мифологии предметного мира придавалось большое значение⁸. Н. А. Криничная отмечает, что в Заонежье, например, «свертывание» (сшивание) невода происходило перед началом путины. Ему обычно предшествовал молебен, «чтобы не изменить неводу», а завершалось оно окуриванием готового невода (магической защитой его)⁹.

Движения пальцев и рук во время плетения сетей, а также движения иголки при шитье одежды, сопряженное с исполнением старин, по мнению ряда исследователей, могли в символическом плане способствовать благоприятному течению производственного акта. На тесное слияние воедино слова, напева и ритмических движений пальцев во время прядения обратила внимание еще А. М. Астахова¹⁰. Размеренные ритмичные движения, совершаемые при этом, как нельзя лучше сопровождали и инициировали исполнение эпических песен, также «сплетавшихся» из устоявшихся словосочетаний и эпических формул. В отечественной фольклористике достаточно устойчивой является традиция соотнесения различных рукоделий и ремесел с определенными сюжетами, рас-

крывающих магический смысл и назначение практических действий¹¹. Монотонные движения, мелкая пальцевая техника ремесленных промыслов провоцировали и содействовали повествованию старины, напоминали сказителю последовательность мотивов и эпических формул, иначе говоря, плетение сетей провоцировало «плетение словес»¹²: пинежский сказитель И. А. Ломтев, «дав согласие спеть... взял сети, заметив, что так ему удобнее будет петь, и во все время исполнения плел»¹³; заонежская сказительница П. Н. Филиппова, согласившись петь собирателям свои старины, «привычным жестом пододвинула к себе прялку и прекрасным звучным и полным голосом запела былинку»¹⁴. А. Гильфердинг писал по этому поводу: «...сами крестьяне не раз объясняли мне, что, сидя долгие часы на месте за однообразною работою шитья или плетения сетей, приходит охота петь «старины» <...> они тогда легко усваиваются»¹⁵. Исполнение старин в данных обстоятельствах выполняло продуцирующую функцию и имело целями либо преодоление сложившейся кризисной неблагоприятной природной ситуации, или же способствовало будущему хорошему улову или охотничьей добыче (в том числе удачно, с соблюдением всех практических и магических норм сделанных ловушек), «сотворяло» стариной промысловую удачу.

Традиционно старины исполнялись женщинами среднего и преклонного возраста (реже – девушками) во время *постов* (Великий, Рождественский) и вечерами *накануне* праздников (Васильев день, Благовещение, Иванов день, Покров, Введение, Никола зимний и вешний, Великий четверг) – кризисные сакральные периоды, когда исполнение песен других жанров («мирских») было запрещено, считалось грехом. Так, А. Л. Коппалина (Поморский берег): «Старинам... научилась в молодости от старухи-матери и старших сестер. По словам ее, как и других сказительниц, старины раньше пели во время поста, особенно Великого, когда петь обычные песни неудобно...»¹⁶; У. М. Кузнецова из Сумского Посада отмечала, например, что балладу «Братья-разбойники...» раньше «в Великий пост кудели пряли и пели»¹⁷. При этом старины для исполнителей приравнивались по своему «христианскому» статусу к духовным стихам и воспринимались как богоугодные, священные тексты, приемлемые для периодов постов и христианских праздников. Период поста («христианского кануна»), во время которого ужесточались ограничительные предписания для всей общины (ограничения в передвижениях, пище, свете, говорении, пении, «усмирение плоти» и др.), отражает ситуацию пребывания исполнителей в пространстве «временной смерти», распада существующего мира и «творения нового мира»¹⁸. Из всех музыкально-фольклорных жанров только старины и духовные стихи в периоды поста не являлись выразителями живой, жизненной энергии, а воспринимались как своего рода «язык общения» с «чужим» миром и средство творения нового.

Частым явлением было исполнение старин во время праздников, в качестве одного из компонентов праздничных состязаний, боев. По словам Г. Крюкова: «..в старины сказателей было больше; тогда только и забавы было, *что слушать старины да биться кулачным боем...*»¹⁹; в Печорском уезде «...в д. Пильгорах крестьянин Степан Новоселов, живший в Усть-Цыльме и около нее 8 лет, говорил, что 20 лет тому назад в Усть-Цыльме пели старины про Стеньку Разина, Гришку Отрепьева, Илью Муромца, Алешу Поповича; во *время ярмарки, ддящейся до 24 июня, старины поют при играх и в кабаке, когда подвыпьют...*»²⁰. О Никифоре Прохорове («Утка») из д. Бураково рассказывали: «...помню в Духов день (второй день Троицы) он приходил в Киларево. А на середки деревни камень большой, он сядет и поет. А народ кругом его соберется и слушает. Бывало, он пропоет и людям расскажет, как что было. А тут еще камень поменьше был, так вот на большом он сидит, а этот другой поменьше камень зымают. Бывало, его послушают, а потом камень зымают, одно это развлечение было. А камень зымают и женщины. Другая поднимет хотя до колен, а мужик другой не подымет. У меня матушка здымала»²¹. Старины (нередко исполняемые в форме соревнования сказителей) повествовали об идеальных персонажах (богатырях) и идеальном миропорядке прародителей данной этнической группы.

Чрезвычайно важным обстоятельством является и то, что в большинстве указанных случаев исполнение старин и духовных стихов происходило в переходные, пограничные периоды суточного цикла – в *сумерках, вечером или ночью*: так пелись старины на тонях, у проруби на прибрежном лове (ночном), при плетении сетей, на беседах во время прядения, при исполнении старин для детей (для их развлечения и усыпления)²². Эпические песни выполняли охранительную функцию в отношении их исполнителей. В таких защищенных, «положительных» с точки зрения внешнего природного пространства, как красный угол, лавка под иконами, где плели сети, дом (при укачивании детей или на беседах) старины, с одной стороны, звучали в кризисные или *переходные временные периоды* (Святки, ночь, пост), когда как время, так и пространство надделено признаками, присущими границе, искажено. С другой стороны, эпические песни являлись фольклорным компонентом магических в своей основе ритуалов, совершаемых при занятии ремеслами²³.

С точки зрения символической классификации *пространства* в традиционной культуре²⁴ локусы исполнения старин можно определить как *пограничные* с определенными признаками сакральности, в большинстве случаев связанные с традиционной хозяйственной деятельностью (чаще всего неблагоприятные, опасные для исполнителей и их слушателей). При этом функцией пения старин было снятие этого неблагоприятия, нейтрализация опасности, исходящей от сакральности локуса.

К пространственным объектам исполнения старин относится целый ряд «пограничных» локусов, в которых чрезвычайно возрастала возможность контактирования с представителями иного мира – мифологическими персонажами (лешими, русалками, водяными и т.д.), исход которого был непредсказуем:

море – открытое водное пространство, находясь в котором и передвигаясь по которому, пели старины и духовные стихи²⁵; *прорубь* на берегу моря, где проводили подледный лов женщины и старики;

тоня (рыбачья избушка) – настоящий сакральный комплекс, расположенный в пограничном пространстве (остров или побережье моря, достаточно удаленное от населенного пункта), в который могли войти не только изба, но и сарай, баня, населенные соответственно персонажами низшей мифологии, хозяевами построек. На тоне нередко водяной («чертушко»²⁶) или хозяйка тонской избушки («женщина лет тридцати с распущенными волосами»)²⁷ пугают обитателей избы. Артельщики, обладающие магическим знанием, на тонях выполняют необходимые обряды и ритуалы, заключают соглашения с водяным с целью получения хорошего улова. Старины, певшиеся вечером и ночью на тонях, защищали артельщиков от опасного чужого пространства, дублируя в этом отношении знаменитые обетные (*заветные, обветные, обетованные*), поклонные кресты²⁸;

лес – лесные избушки, в которых жили лесозаготовщики и рыбаки: «...Наберется много возчиков, по триста лошадей ходило на вывозку в каждый день, тут и слушали. На ловище, когда рыбу ловил, пел былины. Тут люд разный в фатеру наберется. С пароходов найдет слушать народ»²⁹; лесное пространство для выпаса коров: «...Когда пас коров, позакручинишься, иногда и песню споешь, и былину споешь»³⁰; так нередко исполняли старины начинающие сказители: «...петь «стеснялся перед стариками и орал в лесу, когда пас коров»³¹;

мельница, в ожидании помола на которой собравшиеся крестьяне слушали старины;

мост: «Были у нас раньше в Авдеево старики – хорошо пели старины. Один был – Утицей звали; как в воскресенье выйдет, станет на мост и запоет. Все любили его слушать, собирались на мост»³².

Таким образом, в пограничных локусах старина выступала, с одной стороны, в качестве оберега, ограничивавшего «свое», безопасное пространство и возводившего своеобразную символическую «стену» между исполнителем и мифологическими существами, с другой – эпические песни являлись и своеобразным «языком общения» с этими существами в «чужом» сакральном пространстве.

Итак, с точки зрения временной и пространственной приуроченности старина достаточно четко локализована. Она выступает чрезвычайно насыщенным и многозначным жанром, выполняющим охранительную и продуцирующую

щую функцию в хозяйственной и сакральной мифоритуальной деятельности северорусских сказителей.

В этом отношении старины находят в традиционной культуре функциональные аналоги в жанрах *сказки и загадки*³³. Известно, что исполнение сказок и загадок у многих народов имело временные приурочения, которые были связаны не только со временем суток (исполнение вечером и ночью), но и со временем года (зима, поздняя осень). Данная особенность объяснялась магической функцией сказок, определенного рода оберегами, генетически восходящими к архаическим производственным магическим обрядам³⁴ (и в этом контексте возможно в качестве аналога привлечь пример исполнения старин во время плетения сетей, прядения и др.). Как и старинам, сказкам выучивались в детстве, а позднее слушали сказочников в лесных избушках (на рубке леса зимой), на сплаве, лесозаготовках, в случае вынужденной ночевки в лесу, во время невольного досуга (устраивая нередко настоящие сказочные «состязания»), в кузнице, в пути: на пароходе, в лодке, на парусном судне, когда приходится стоять без ветра, на телеге и в санях зимой³⁵, на праздниках, вечерках и беседках. В содержании сказок часто отражались местные промыслы³⁶, женщины вводили в рассказ обстоятельно и с любовью известный им быт и жизнь от пеленок до могилы и даже за могилой. Особенно сильна была свадебная тематика в сказках, рассказываемых девушками³⁷. Сказки нередко имели «точки соприкосновения» с эпическими песнями и духовными стихами³⁸. Они воспринимали эпические сюжеты, исполняясь былинным стихом (в том числе с фрагментами членения текста на стихи)³⁹. Приведенные примеры подчеркивают генетическую общность эпоса и сказки, проявляющуюся на уровне сакральных текстов с функциями охранения и поддержания традиционного миропорядка – основы для функционирования человеческого общества допромышленной эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Астахова А. М.* Былины: итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966. С. 239.

² Впрочем, нередко и женщины участвовали в промысле наравне с мужчинами: в качестве гребцов, поварих на тонях; девочки-подростки (с 12–13 лет) наравне с мальчиками часто становились зуйками (помощниками) в мужской артели. В Поморье наблюдался целый ряд специфических женских промысловых ролей: зимний речной лов наваги, корюхи («удебный»), разгреб (артель) на сельдяном промысле (при котором гребцы – практически всегда женщины). *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья. Л., 1988. С. 107.

³ Как отмечала жительница д. Нюхча А. А. Петухова, «теперь мало стихи поют» но раньше исполняли во время лова рыбы в море в октябре-ноябре». Былины

Севера. С. Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста и ком. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 644.

⁴ При этом не последняя роль отводилась старине как средству от засыпания: «Ночью на льдинке сидят, сон-то и задолит, старухи поют». Былины Севера. С. 644.

⁵ См. об этом: *Путтилов Б. Н.* Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. М., 1997. С. 26.

⁶ *Гильфердинг А. Ф.* Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873. С. XVII–XVIII. В фольклористике закрепилось убеждение, что эпическим знанием владели в первую очередь те, кто занимался тем или иным ремеслом: вязал сети, шил и чинил сапоги, портняжил, шил шапки и рукавицы, плел коробы и лапти, а также те, кто пряд и ткал.

⁷ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Изд. 3-е. Петрозаводск, 1991. Т. 3. С. 256.

⁸ Почитанию и ритуальному использованию сетей и невода по материалам славяно-русских рукописей XII–XIII вв. посвящено исследование Н. И. Толстого. *Толстой Н. И.* Сеть (мрежа) (Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам) // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Сост. С. М. Толстая. М., 1995. С. 234–235.

⁹ *Криничная Н. А.* «Он стал чинить сетки ловушки и другие рыболовные снасти...» (К эпизоду из биографии сказителя Т. Г. Рябинина) // Живая старина. 1995. № 4 (8). С. 34.

¹⁰ Былины Севера. С. 614.

¹¹ См.: *Криничная Н. А.* Указ. соч. С. 36.

¹² Там же. С. 35.

¹³ Былины Севера. С. 584.

¹⁴ *Астахова А. М.* Былина в Заонежье // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Заонежье. Л., 1927. Ч. 1. С. 88.

¹⁵ См.: *Гильфердинг А. Ф.* Указ. соч. С. XVII–XVIII; *Григорьев А. Д.* Предисловие // Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым. В 3-х т. Т. I / Под ред. А. А. Горелова. СПб., 2003 (Полное собрание русских былин. Т. 2.). С. 28.

¹⁶ Архангельские былины и исторические песни. С. 105.

¹⁷ Былины Севера. С. 704. См. также: *Григорьев А. Д.* Предисловие. С. 53.

¹⁸ *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993. С. 124.

¹⁹ *Марков А. В.* Беломорские былины, записанные А. Марковым. С предисл. В. Ф. Миллера. М., 1901. С. 15. См. также: *Маслов А. Л.* Былины, их происхождение, ритмический и мелодический склад // Труды Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отделении Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 2. М., 1911. С. 304.

²⁰ *Григорьев А. Д.* Пинежский край и былинная традиция в нем // Архангельские былины и исторические песни... С. 169.

²¹ Зап. от П. М. Болотовой из д. Климова (Обонежье). АКНЦ. 8/27. Л.43(61).

²² На Пинеге пели, кроме того, и на ночлегах, когда ходили собирать мило-стыню // Григорьев А. Д. Пинежский край. С. 164.

²³ Например, починка и изготовление сетей часто совершались у икон, в красном углу, и любые действия при этом приобретали магическое значение: нельзя было разговаривать, шуметь и ругаться (чтобы не спугнуть будущий хороший улов). Между тем пение старин в это время было разрешено и приветствовалось. *Криничная Н. А.* Указ. соч. С. 34–35.

²⁴ См.: *Байбурин А. К.* Указ. соч. С. 155.

²⁵ Чрезвычайно ярко описал морской переход С. В. Максимов, путешествовавший во второй половине XIX в. по Белому морю: «...завизжат гребцы от скуки песню и разведут ее на многие версты, на долгое время, чтобы спорилась работа и уходило вперед докучно-навязчивое время... Не услышишь той песни под воскресенье, не допросишься и ничем не умирволишь гребцов на праздничную песню на среду и пятницу по вечерам... Песня в таких случаях, и то только на настойчивый спрос и просьбу, заменяется плаксиво выплеваемой стариной про Егорья – света храбра, про Романа Митриевича млада, про царя Ивана Грозного, про сон Богородицы и про другое прочее. Но зато уже таких былин нигде, кроме Севера, не услышишь». *Максимов С. В.* Год на Севере. Часть первая и вторая // Максимов С. В. Избранные произведения в двух томах. М., 1987. С. 152.

²⁶ В традиции д. Зимняя Золотица чертушки представлялся черным, с волосами и длинным хвостом. *Дранникова Н. В.* Фольклорная экспедиция Поморского университета в село Зимняя Золотица // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология: Матер. V Междунар. школы молодого фольклориста (6–8 июня 2001 года). Архангельск, 2002. С.90.

²⁷ *Дранникова Н. В.* Указ. соч. С. 90.

²⁸ По сведениям из д. Калгалакша (Карельское Поморье) таких крестов на тоне могло быть до 10 (!). Кресты выполняли целый ряд функций: заменяли традиционные места отправления христианских молитв и служб, устанавливались в качестве маяков для артельщиков, по обету за спасение в бурю, в память о погибших товарищах. Обетные кресты могли устанавливаться и у дома, например, в память о погибшем в море или для уходящих на войну (чтобы они вернулись). См. также: *Дранникова Н. В.* Указ. соч. С. 91.

²⁹ Зап. от Ф. А. Конашкова из д. Семеново Шальского п/с Пудожского района К-Ф ССР. АKNЦ, 8/33. Л. 52 (68).

³⁰ Зап. от И. Т. Фофанова из д. Климова Авдеевского с/с Пудожского района К-Ф ССР в 1940 г. АKNЦ, 8/33. Л. 52 (68).

³¹ Зап. от Н. В. Кигачева (д. Тубозеро, Рыгдозерского с/с Пудожского района К-Ф ССР). Былины Пудожского края / Подгот. текстов, статья и примечания Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Предисл. и ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941. С. 36.

³² Зап. от Е. М. Тимонина из д. Авдеево Пудожского района К-Ф ССР в 1940 г. АKNЦ, 8/101. Л. 71.

³³ От одного сказителя собиратели нередко записывали и старины, и сказки, загадки, духовные стихи и песни. Широко известны исполнители с большим эпическим и сказочным репертуаром: М.Коргуев из Керети, К. Е. Редькина из Калгалакши, П. В. Миккова из Поньгомы и другие. См.: *Сенькина Т. И.* К вопросу о взаимодей-

ствии русской, карельской и финской сказочных традиций (сюжет «Подменная невеста») // Фольклористика Карелии / Науч. ред. Э. С. Киуру, Н. А. Криничная. Петрозаводск, 1983; *Разумова А. П.* Об изучении современного состояния традиционного фольклора Карельского Поморья // Фольклористика Карелии / Науч. ред. Э. С. Киуру, А. П. Разумова. Петрозаводск, 1978.

³⁴ См.: *Зеленин Д. К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954 / Вст. ст., сост., подгот. текста и ком. Т. Г. Ивановой. М., 2004. С. 19–44; *Вийдалепп Р. Я.* Исполнение народных сказок как производственно-магический обряд // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1969. Т. 6. С. 259–265; *Трояков П. А.* Магическая функция сказывания в сюжетосложении архаической сказки // Эстетические особенности фольклора. Улан-Удэ, 1969. С. 72–81; *Разумова И. А.* Повествовательная стереотипия в волшебной сказке (к постановке вопроса) // Фольклористика Карелии / Науч. ред. Э. С. Киуру, Н. А. Криничная. Петрозаводск, 1983. С. 158–179.

³⁵ Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова. Кн. 1. СПб., 1998 (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания. Т. 1). С. 48.

³⁶ Н. Е. Ончуков записал чрезвычайно показательную в этом отношении сказку, описывающую «чудо чудное», произошедшее в лесной избушке во время промывки, когда «облупленный заяц скочил и убежал» // Северные сказки. С. 9, 28.

³⁷ Там же. С. 40.

³⁸ См.: Северные сказки. С. 33. Сказка «Царь Агапий и дочь его Елизавета».

³⁹ Там же. С. 32.

В. А. Аганитов

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАЗВАНИЯ ШУНЬГА И ПРОЗВИЩА ГЛУПА ШУНЬГА

В исторической ретроспективе Шуньга – центр одного из трех погостов Заонежского полуострова, а также село, где на протяжении длительного времени проводились знаменитые Шуньгские ярмарки. Издавна Шуньга экономически тяготела к Карельскому Поморью. В некоторых рунах калевальской традиции сохранилась отчетливая память о связях Шуньги с древними карельскими родами Беломорья. Есть основания предполагать, что на раннем этапе своего существования Шуньга была саамско-карельским «лопским» поселением, центром относительно большого региона, это в итоге привело к стягиванию к Шуньге различных этнических групп – ведь не трудно заметить, что именно в районе Шуньги сходятся границы расселения людиков, ливвиков и собственно карел. Еще задолго до появления здесь ярмарок через Шуньгу уже существо-

вал водноволокной, а затем и зимний санный путь¹. Именно в районе Шуньги была д. Региматка (дословно «санный путь»).

В местной топонимии отчетливо прослеживается экспансия древней Шуньги. Так, к югу от Шуньги («на верх») находился куст деревень Пайницы (Паяницы), возможно, из саамского *rajj* «верхний». Еще южнее – д. Керака и Керацкое озеро (в документах XVI столетия отмечены как деревни на Верхнем озере – ср. саам. *kerag* «верхний»). Северо-западной границей Шуньги когда-то служили два озера – Верхнее и Нижнее Пигмозеро. На востоке крайним шуньгским пределом была д. Шуньгский Бор, а на севере – Шуньгский Наволок. Шуньгская губа – вероятно, один из этапов проникновения Шуньги в юго-западном направлении.

О происхождении названия Шуньга в настоящее время существуют две основные гипотезы. Первая, предложенная финским ученым Я. Калима, связывает возникновение этого топонима с языком древней Мери. Калима приводит сходные по звучанию географические названия Костромской и Кировской областей (Шунга, Шунганур и т.п.)². К сожалению, пока не имеется убедительных свидетельств проживания Мери в северном Обонежье.

Вторая известная версия происхождения названия Шуньга принадлежит крупнейшему знатоку саамского языка Т. Итконену, а также исследователю карельской гидронимии В. Лескинену, считавшим, что в основе названия Шуньга саамское *suenn* – «заливные покосы на болоте, уголок болота»³. По мнению В. Лескинена, в этом же ряду и несколько других названий Карелии (Шонга – озеро и река, бассейн р. Шуи; Шонга – река, бассейн р. Сегежи; Шогаярви – озеро, бассейн р. Шуи). На Кольском полуострове зафиксированы следующие названия – д. Шонгуй, п. Шонгай, поселение *Soanga-siidt*, гора *Soangavart*. В Финляндии имеется также немало топонимов подобного типа (*Sonka, Sonkakivalo, Sonkavaara, Sonkaoja* и т.п.)⁴.

Отдавая должное предыдущим исследователям, нам хочется высказать новое предположение относительно происхождения названия Шуньга. Нам представляется, что в контексте данного вопроса необходимо обратиться к саамской лексике. К примеру, во многих саамских говорах отмечена лексема *Sogg, Songk, Sonke, Sang* в значении «спальное место в углу коды, угол коды»⁵. В более ранних записях от саамских информантов зафиксировано слово *sunka* в значении «угол; потайное место». На саамско-финском языковом пограничье встречается слово *sonkelo* в значении «угол; окраина»⁶. Причем возникает впечатление, что когда-то саамская лексема имела значительно более широкий семантический спектр, включая, видимо, и географическую ландшафтную лексику. Об этом напоминает саамское слово *soann'k* в значении «тыл; задняя сторона чего-либо»⁷.

Учитывая природное положение исторической Шуньги, можно предположить, что в основе заонежского ойконима содержится именно саамское слово *soaŋŋ'k, *sang в значении «крайняя часть озера, залива», что, несомненно, близко по значению к прибалтийско-финскому географическому термину soppri, čip в значении «угол, край, сторона; тайник; самый конец залива; большой мыс; огороженное место, загон»⁸.

Изменение первоначальной формы названия произошло при усвоении ее одним из прибалтийско-финских языков. В результате усвоения исчезла геминанта ŋŋ, а на смену дифтонгу, если он существовал, пришел монофтонг. Превращение первоначального «oa», «o», в «u» обусловлено известной оппозицией саамского «o» и карельского «u» (ср.: oassk «вера» и кар. usko с тем же значением). Таким образом, возникла карельская форма названия Sunku, Sungu.

Как известно, местная географическая терминология является одной из наиболее продуктивных как в прибалтийско-финской, так и в саамской ойконимии. Не исключено, что в названии Шуньга мы сегодня имеем ущербную форму первоначального топонима (скорее всего гидронима) – сложного по структуре, но утратившего одну из частей в результате временной эллиптизации.

Итак, наша версия трактует географическое название Шуньга как «крайнюю часть озера» или «самый конец залива». Представленная нами версия названия хорошо коррелируется с ландшафтным положением исторической Шуньги, располагавшейся, как известно, на острове в самой северной части озера Путкозеро.

Интерес представляет и прозвище Шуньги – глупа Шуньга. Как известно, прозвище – это результат табуирования, так как дать прозвище своим соседям означает обезопасить самих себя. Именно по этой причине в прозвищах-эпонимах преобладают иронические наименования, а также используется преимущественно пейоративная лексика (ср.: «дика Пеза» – приток реки Мезени–«Сура-дура» – верховые реки Пинеги) и т. д.⁹ Кстати, побочные прозвища обычно давались иноязычным соседям. В свое время М. В. Витовым было отмечено, что купчая грамота шуньжан, тальвлян, кузوران и челмужан с Вяжеским монастырем от 1375 г. фиксирует совместное проживание в Заонежье русского и прибалтийско-финского населения (об этом отчетливо свидетельствовали нерусские имена старост – Оря, Стойвов, Игоча). Характерно, что купчая заключалась не только от лица соседских общин, но и от имени «племени» – как известно, русские к этому времени племенную структуру уже утратили.

Вернемся к вопросу о прозвище глупа Шуньга. При изучении местной топонимии нами были выявлены отдельные географические названия, которые, если и не инициировали, то могли, по крайней мере, спо-

способствовать сохранению подобного прозвища. Так, к примеру, одна из центральных частей с. Шуньга и поныне зовется как д. Тюльчинская (ср. кар. *tyltšä*, *tšyiltšä*, кар.-лив. *tülttšü*, *tšul'tš* «тупой, неумелый, медлительный»). Ближайшим к Шуньге озером является Тельпозеро (в старинных документах Терпозеро) – ср. *tögrpä* «тупой», *tögrpö* «глупый, дурак», *tölrä* «тупой»). Кстати, название озера, возможно, включает лексему, этимологически не связанную с приведенными примерами, но по прошествии времени побудительные мотивы номинации могли быть забыты, а нахождение природного объекта на этноязыковом перекрестке могло спровоцировать на подобное «прочтение» гидронима. В контексте вопроса небезынтересен, думается, и такой факт: прозвища тюльзя, тюльпа(н) еще совсем недавно бытовали в Заонежье в том же значении, что и в языке-первоисточнике. Сами же жители Заонежья обычно связывают возникновение экзонима «глупа Шуньга» со временем Шуньгских ярмарок, когда в село приезжали многочисленные торговцы, давшие якобы шуньжанам это обидное прозвище: «Мол, глупа Шуньга все купит!» Наши наблюдения относительно местных топонимов заставляют взглянуть на этот вопрос иначе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Аганитов Б.* Освоение Заонежья древними вепсами // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 91–94.

² *Kalima J.* Äänisen tienoon paikannimiä // *Virittäjä*. 1941. S. 323–329.

³ *Itkonen T. I.* Koltan ja Kuolanlapin sanakirja // SUS. Helsinki, 1958. S. 532.

⁴ *Лескинен В.* О некоторых саамских гидронимах Карелии // Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 1967. С. 84.

⁵ *Lehtiranta J.* Yhteissaamelainen sanasto // SUS. Helsinki, 1989. S. 124.

⁶ *Itkonen T. I.* Lappalais-suomalaisia sanavertailuja // SUSA. Helsinki, 1916–1920. S. 46.

⁷ Саамско-русский словарь. М., 1985. С. 324.

⁸ *Мамонтова Н. Н., Муллонен И. И.* Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 90.

⁹ *Дранникова Н. В.* Иноэтнические образы в прозвищном фольклоре // Музей и краеведение на Европейском Севере. Петрозаводск, 2001. С. 57–61.

**МАТЕРИАЛЫ ПОЛЕВЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ**

Экспедиционные дневники

Х. Рюткёля

С ЙОУКО СУРХАСКО НА БЕРЕГАХ КУЙТТИЯРВИ

В мае-июне 1991 г. я совершил двухнедельную поездку в район д. Вокнаволок Костомукшского горсовета. Поездка была организована в рамках научного обмена по линии совместной Финляндско-советской комиссии по научно-техническому сотрудничеству. Меня сопровождал сотрудник Карельского научного центра Академии наук СССР петрозаводчанин Йоуко Сурхаско. Главной целью моей работы было обследование и описание деревенских кладбищ. Меня также интересовали деревянные постройки. Наряду с этим я фотографировал пейзажи, деревенские виды и сельских жителей. В дополнение ко всему я стремился интервьюировать людей – не только выходцев из интересовавших меня деревень, а всех, кто так или иначе был связан с темой проводимого мной исследования. Ранее я дважды посещал Карельский научный центр Академии наук в Петрозаводске. Летом 1989 г. я встретился с Йоуко Сурхаско во время одной из поездок. Вместе с исследовательницей архитектуры Пяйви Тервонен из Кааяни мы посетили Олонецкий район и места проживания вепсов, расположенные на побережье Онежского озера; нас сопровождал Алексей Конкка. Й. Сурхаско был в роли переводчика, когда мы встречались с деканом А. Шишкиным и профессором В. Орфинским в Петрозаводском государственном университете. Мне запомнилась грамотная речь Сурхаско. Иногда он даже поправлял «менее академичные» высказывания участников разговора. Об этом лете напоминает снимок деревенского кладбища Пирттигубы, полученный в подарок от Сурхаско. Он сделал его летом 1970 г. Теперь Йоуко снова был моим гидом. Эта поездка в российскую Карелию отличалась тем, что в этот раз я путешествовал на своей машине и пересек государственную границу в пункте пересечения «Вартиус–Люття», расположенном по пути из Кухмо в Костомукшу. За год до этого я был в тех же местах в сопровождении А. Конкка, и тогда путь пролегал через «близлежащие» Ленинград и Петрозаводск. Теперь само путешествие стало значительно короче по времени. Это было существенным моментом с точки зрения нашего исследования. Мы получили возможность передвигаться в соответствии с собственными потребностями и условиями конкретных обстоятельств. Это, конечно, могло лишь опосредованно облегчить передвижения по воде на лодках, которые были важной составляющей всего путешествия.



**Старые домовины на кладбище д. Нильмозеро. Лоухский район
Республики Карелия**

Фото Ю. Ю. Сурхаско, 1974 г. (Научный архив КарНЦ РАН. Р «О». № 1855)

Из Костомукши к Верхнему Куйтто

29 мая я прибыл в Костомукшу и направился в здание горсовета, где мне предстояло встретиться с моим гидом. Там ничего не знали о прибытии Сурхаско, и я отправился в гостиницу, чтобы снять номер. Йоуко встретился мне по дороге. Мы отменили заказ номера и выехали по направлению к Вокнаволоку. Дорога была еще разбита после весенней распутицы. Мы ненадолго остановились у деревенского кладбища в Толлореке. Ехать приходилось медленно, дорога требовала сосредоточенного внимания. Несмотря на это, мы оживленно беседовали. Выяснилось, что, будучи сотрудником Института языка, литературы и истории Карельского научного центра, Сурхаско много путешествовал по территории Беломорской Карелии и знает многие места и многих местных жителей. Погребально-поминальная культура входила в область его научных интересов. По предпосылкам я почувствовал, что поездка должна стать очень удачной. В Вокнаволоке мы направились в сельсовет, и его председатель С. Лесонен присоветовал нам дом, в котором можно остановиться. Прав-

да, на этот раз хозяева дома не могли принять гостей. Вместе с Йоуко мы отправились на поиски другого жилья и попали в дом Карху на берегу Ламмасъярви. Там нам обещали предоставить жилье на несколько дней. В первый день мы повстречались с моими знакомыми и знакомыми Йоуко, а также спланировали поездку в Пирттигубу. Встречи были знаменательны тем, что в дальнейшем эти люди оказали мне значительную помощь во время моих поездок.



**Двойное захоронение: «гробница» с двумя столбцами,
д. Кевязозеро Беломорского района Республики Карелия
Фото Ю. Ю. Сурхаско, 1975 г. (НА. Р «О». № 1874)**

На второй день путешествия мы посетили Пирттигубу, туда нас отвез на моторной лодке Виктор Ремшу. Вернувшись, мы направились в Суднозеро. Местами дорога была очень плохой. Нам пришлось оставить машину в шести километрах от деревни и дальше двигаться пешком. У Йоуко не оказалось с собой резиновых сапог. Он разулся и шел босиком. Я боялся, что он простудится и тяжело заболеет, но Йоуко беззаботно махнул рукой: мол, нет причин для беспокойства. Он к такому привык. К моему удивлению, у него

не случилось даже насморка. По возвращении из Суднозера мы встретились с Йоуки Ремшу, знакомой Сурхаско по его предыдущим поездкам. Было очень интересно слушать их разговор и воспоминания. Вместе с сыном Виктором Йоуки готовилась поселиться в доме, перевезенном из Толлореки. Виктор намеревался выйти в отпуск на несколько дней и переехать в дом, привезенный из его родной деревни и отремонтированный им самим. «Пусть останется память», – говорил он. Его брат Сантери привез из Толлореки дом, в котором родился Виктор.

В Тунгуду?

Мой интерес к деревенским кладбищам и используемые мной приемы описания навели Йоуко на мысль посетить д. Тунгуда и ее окрестности. По его сведениям, там были действительно интересные старые кладбища и встречались необычные надгробия. Возможно, он хотел ускорить продвижение моей работы. Я несколько раз сослался на заявленные мной цели поездки и обозначенные в визе места пребывания, опасаясь, что поездка может оказаться неудачной. Йоуко не считал это проблемой. Он настойчиво приглашал в путь. В конце концов, я согласился, и мы решили, что по пути посетим еще несколько интересных мест.

Первым из них была д. Лувозеро, куда мы прибыли в последний день мая. Ее кладбищенские надгробия широко известны благодаря замечательным фотографиям И. К. Инха. Каким стало это кладбище? По дороге мы посетили Костомукшский горсовет. Судя по всему, Йоуко согласовывал изменение программы поездки. Видимо, он получил «благословение» в устной форме, без оформления каких-либо документов.

На берегу Лувозера шло строительство дачного поселка жителей Костомукши. Двое мужчин-карел одолжили нам резиновую лодку и объяснили, как попасть на остров. Мы с Йоуко отправились туда в тесной лодке, которую с трудом удавалось держать по курсу. К счастью, не было сильного ветра. Я греб, и Йоуко ничем не мог мне помочь. Я даже сделал несколько снимков, но, видимо, в силу обстоятельств они получились неудачными. На острове мы обнаружили несколько невысоких могильных холмиков, но от надгробий не было и следа. Вместо них нашлись два весьма новых, довольно неуклюжих в сравнении с великолепными произведениями конца XIX в. креста. Кроме этого, я обнаружил то, что осталось от двух «ветровых платков» (tuulipaikat). Эти кусочки ткани давно изорвались и поблекли от времени. Спускаясь по склону, заметил в траве небольшую икону. Ее сюжет был знакомым – Огненное восхождение Ильи Пророка.

Доброжелательные строители дачи угостили нас чаем и предложили ночлег, но мы решили продолжить путешествие, и отправились в Кимасозеро. Мы прибыли туда в половине первого ночи. Несмотря на поздний час, было светло как пасмурным днем. Помоему, в белой ночи есть что-то проникновенное, впечатляющее. Я думал, что деревня спит и нам придется дожидаться утра. У меня был с собой спальный мешок, а у Йоуко – нет. К моему удивлению дверь ближайшего дома открылась, и на крыльцо вышел молодой мужчина, направлявшийся в лес, на глухариный ток. Он предложил нам ночлег в доме, где проживала вдова О. С. Валдаева. Я спал на полу в спальном мешке, а Йоуко предпочел остаться в машине. Возможно, он не хотел стеснять хозяйку дома, по-моему, совершенно напрасно.

Мне кажется, что в его поведении стойкость соседствовала с упрямством, по крайней мере, в этот момент, но в нем никогда не было стремления покрасоваться, «показать себя».

В Кимасозере я осмотрел и описал деревенское кладбище и место, где раньше стояла церковь. Сурхаско ходил по деревне, общался с ее жителями. Как мне помнится, он был без фотокамеры. Позже я послал ему снимок места, где когда-то была церковь. Это уникальное место. Раньше мне не доводилось видеть ничего подобного. Множество лоскутков и «платков» было прикреплено к растущим там молодым деревьям. Этот объект осмотрел и Йоуко, и он попросил прислать ему снимок. Позже он напомнил мне о своей просьбе. Судя по всему, платки прикреплялись к деревьям, начиная со времени гибели старой церкви. На мой взгляд, это свидетельствует о том, что храм имел большое значение, причем не только для жителей этой деревни.

После Кимасозера мы через Ледмозеро проехали в д. Тикша, где остановились в доме Катри Матикайнен. В сопровождении Андрея



**Деревянная иконка-крест
на могильном столбце
на кладбище д. Тунгуда
Беломорского района**

Фото Ю. Ю. Сурхаско, 1975 г.
(НА. Р «О». № 1858)

Матикайна я посетил кладбище заброшенной д. Хийсиярви. Йоуко остался в Тикше. Ему было интереснее среди людей, и он дал понять, что я хорошо справлюсь со своими задачами в сопровождении молодого Андрея. Потом мы обсудили дальнейшие планы. Йоуко предлагал посетить Реболы и расспросил о кратчайшем пути в тунгудскую д. Березово (Койвуниеми). Реболы пришлось исключить из маршрута, а в Койвуниеми не было проезжей дороги. В понедельник, 3 июня, мы выехали в направлении Ругозера. Предполагалось, что далее мы выедем на Мурманскую автодорогу и потом свернем направо – к Тунгуде.

В Ругозере мои опасения, к сожалению, оправдались. Я фотографировал деревенские виды со стороны прибрежной улицы, и потом мы поднялись к Дому культуры в центральной части деревни. Йоуко отправился на поиски учителя, который проводил экскурсии в местном музее. Мы ознакомились с его коллекцией. Затем пришел приглашенный учителем председатель сельсовета. Мы разговаривали о посещении Тунгуды. После этого к нам подошел местный милиционер, ранее видевший меня фотографирующим деревню и, конечно, мою машину. После переговоров нам было предложено пройти в помещение сельсовета. До этого я успел поснимать на двух деревенских кладбищах.



**Намогильный столб,
обмотанный вафельной тканью
на кладбище д. Тунгуда
Беломорского района**

Фото Ю. Ю. Сурхаско, 1975 г.
На переднем плане – хлебная
лопата (НА. Р «О». № 1864)

После дальнейших разговоров и телефонных звонков нам было предписано отправиться в районный отдел внутренних дел в п. Муезерский. Настроение было подавленным, когда под дождем мы ехали по извилистой грунтовой дороге через Тикшу в Муезерский. В Муезерском РОВД нам сообщили, что завтра мне надлежит покинуть территорию этого района, т. е. вернуться туда, где я могу передвигаться и работать в соответствии с полученной визой. У меня остался небольшой «сувенир» – свидетельство о регистрации в паспортном столе. С Йоуко провели отдельную беседу. Я ждал его на улице под дождевиком, курил и размышлял о перипетиях судьбы исследователя.

После дальнейших разговоров и телефонных звонков нам было предписано отправиться в районный отдел внутренних дел в п. Муезерский. Настроение было подавленным, когда под дождем мы ехали по извилистой грунтовой дороге через Тикшу в Муезерский. В Муезерском РОВД нам сообщили, что завтра мне надлежит покинуть территорию этого района, т. е. вернуться туда, где я могу передвигаться и работать в соответствии с полученной визой. У меня остался небольшой «сувенир» – свидетельство о регистрации в паспортном столе. С Йоуко провели отдельную беседу. Я ждал его на улице под дождевиком, курил и размышлял о перипетиях судьбы исследователя.

На ночь мы вернулись в дом Катри Матикайнен в Тикше и на следующий день выехали в Вокнаволок. Йоуко ничего не рассказывал о разговоре, состоявшемся с начальником РОВД, настроение было подавленным. В довершение в Вокнаволоке нам пришлось расположиться в так называемом доме приезжих посреди деревни, рядом с почтой. Его интерьер был более чем скромным, было холодно и сыро. Первым делом я затопил печку. Комната медленно прогревалась. Я тоже согрелся за любимым занятием, когда колот дрова, и стал планировал дальнейшую работу. Нашелся мой знакомый гид, и задачи были ясны.

Снова в Вокнаволоке

В среду, 5 июня, вместе с местным гидом мы посетили несколько мест. Йоуко проводил время в обществе деревенских жителей. Вечером он рассказал, что завтра в деревне будут продавать бензин. Мой гид пообещал, что продаст мне часть своего бензина. Следующая ночь выдалась беспокойной. Потом выяснилось, что мы не проинформировали сельсовет о нашем пребывании в деревне, и моему гиду пришлось выслушать упреки. Все это вызывало досаду. Я с грустью вспоминал прошлогоднюю поездку в те же места: тогда все было безупречно, да и погода благоприятствовала путешествию.

Утром следующего дня к нам пришел Вассели Ахонен, старый знакомый Сурхаско. Он был родом из Ладвозера, и ему приходилось работать «вздымщиком» (заготовщиком живицы). Судя по всему, Йоуко заранее договорился о встрече. На лодке Ахонена мы отправились в сторону д. Кеюняозеро. По дороге, на берегу Иутала я видел медведицу с двумя резвящимися медвежатами. Преодоление порога Кеюня через остров посреди течения потребовало усилий, но мы справились с этим без особых приключений. Мы оставили лодку на берегу острова снизу от порога. Вторая лодка ждала нас с другой стороны. Мы перенесли лодочный мотор и все необходимое и продолжили путь. Он пролегал через Марьоселькя к устью р. Вуокинйоки, что течет из озера Суднозера (Венехъярви). Там была избушка рыбаков и охотников, построенная на месте жилого дома. По обе стороны речного устья на берегу были некогда жилые места, позже покинутые людьми. Теперь там были рыбацкие избушки. На обратном пути мне довелось грести. Это было приятной «сменой деятельности» и согревало на холодном ветру. Бензина оставалось немного, и его надо было экономить. Вечером Йоуко отправился в гости к Вассели. Я остался в доме приезжих делать дневниковые записи.



**Ворота кладбищенской ограды на Колгострове
(Водлозеро, Пудожский район Республики Карелия)**

Фото Ю. Ю. Сурхаско, 1974 г.

В пятницу, 7 июня, наконец-то, выдался ясный солнечный день. Я в одиночку работал в деревне и Толлореке. Вечером Йоуко и Вассели сообщили, что мы приглашены в баню по-черному на берегу Ламмасъярви. Хозяева были очень гостеприимны. Я вернулся домой, а Йоуко отправился в гости к Вассели.

В субботу опять шел дождь. Наверно, поэтому не было и лодочника. Йоуко сообщил, что в понедельник он возвращается в Петрозаводск. Кто-то другой заменит его. Сурхаско предложил мне снова перебраться в дом Карху, который расположен в тихом месте, поодаль от центра деревни. Это предложение мне понравилось. Как-то ночью пьяные молодые люди бродили вокруг дома приезжих, угрожая перевернуть мою машину. В тот день я писал письма и дневник, а также сфотографировал икону, найденную в Лувозере. Я решил отнести ее председателю сельсовета. Йоуко вернулся часов в десять вечера и рассказал, что помогал Вассели в посадке картофеля. Несмотря на дождь, я сумел многое сфотографировать и сделать.

В воскресенье я занимался описанием объектов и интервьюировал местных жителей, а также сумел разжиться бензином. Вечером Йоуко рассказал, что он договорился о бане. Он также сообщил, что я могу перейти жить в дом Карху и подтвердил, что уезжает в Петрозаводск, но никто не придет сменить его ради нескольких дней. Ночь выдалась беспокойной, но, к счастью, никто и ничто (моя машина) не пострадали. Судя по всему, грозные речи Йоуко, который говорил по-русски, сумели успокоить публику, меряться силой не пришлось.

Утро понедельника было прохладным и пасмурным. Запланированную поездку на Ристиниеми (Крестовый мыс) перенесли на следующий день. Йоуко собирался в дорогу. Теперь я мог рассчитывать только на себя. Я отнес икону в сельсовет Сантери Лесонену для передачи в Петрозаводск, в музей, для Наталии Гроссман. Заодно я рассказал ему, во избежание неприятностей, о своем положении и потом перешел в дом Карху на берегу Ламмасъярви. Временами шел проливной дождь, и было невозможно работать на улице. Я промок, так что деревенская баня была очень кстати. Слушал новости финского радио: теплее не станет, но дожди, возможно, закончатся. Тем летом погода вообще была плохой.

Во вторник и среду я работал в районе Поньгогубы и интервьюировал жителей Вокнаволока. Дома меня ждал сюрприз. Лодочник Виктор рассказал хозяевам о моем дне рождения, и я удостоился прямо-таки княжеского угощения. Это было проявлением человеческой теплоты среди холодного дождливого лета!

Четверг был наполнен работой. Вечером по радио передали, что ожидается резкое понижение давления и снова дожди. Что было делать? Утро следующего дня было серым, холодным и дождливым. Я решил вернуться в Финляндию. Две недели результативной работы позади. Жаль только, что погода не благоприятствовала мне в этой поездке.

Позже я размышлял о работе Йоуко Сурхаско в качестве моего сопровождающего. Почему он так часто куда-то уходил, оставляя меня одного? Ему почему-то казалось, что я справлюсь и без его помощи. Мысль посетить Тунгуду в дальнейшем оказалась плодотворной, хоть мы и не попали туда в тот раз. Позже я обнаружил там много интересных мест и объектов. Основанные на воспоминаниях сведения о связи этих мест с карельскими деревнями восточного Кайнуу манили меня в те края, где еще много работы для исследователя. Путь в тунгудские деревни не близок. Поскольку время разрушило мосты на прямых маршрутах, в Тунгуду надо попадать через автотрассу Санкт-Петербург – Мурманск.

Я не сумел близко познакомиться со своим спутником-гидом в течение тех двух недель. Кое-что он, конечно, рассказывал, но многие важные вещи

остались не проясненными. В нем было что-то загадочное, потаенно-личностное. Он был очень настойчив и даже упрям. Ярким моим воспоминанием была его прогулка босиком по разбитой весенней распутицей дороге в Судозеро и обратно – больше десяти километров.

В своих рассказах Сурхаско затрагивал и глубоко личные темы. Его отец перебрался с Карельского перешейка в Россию, по всей видимости, в пору революционных потрясений. У Йоуко были основания переехать в Финляндию, став «репатриантом», но он никогда даже не говорил о такой возможности при наших дальнейших встречах. Он бывал в Финляндии и в меру этого знал ее, но до конца остался верен Петрозаводску и своей научной работе. Йоуко Сурхаско приглашал меня познакомиться с его большим домашним фотоархивом. К сожалению, я так и не успел нанести этот визит.

К. К. Логинов

МАТЕРИАЛЫ ПО ТРАДИЦИОННЫМ ОБРЯДАМ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ НАСЕЛЕНИЯ КАРЕЛИИ, СВЯЗАННЫМ С БАНЕЙ¹

На месте, выбранном для строительства бани, в старину обязательно спрашивали разрешения на постройку у духа-хозяина земли. Если баня ставилась в озере на столбах, то на восходе солнца хозяин в пояс кланялся на все четыре стороны и, обратясь к воде, просил: «Водяной батюшка и земли хозяин, позвольте на месте сем мне, рабу божьему (имярек), баньку построить» (НА². Ф. 1. Оп. 6. Д. 624. Л. 23, 25. Сямозеро. 2001). Далее могла следовать специальная просьба к водяному, чтобы он не посылал льдины на берег, которыми весной могло бы разрушить строение. В этом случае в воду могли бросить нечетное число медных монет. У северных карел и русских Заонежья был известен обычай заделывать в порог новой бани немного ртути. Для этого в пороге высверливалось углубление, в него опускалась ртуть, а чтобы она не испарялась, в отверстие сверху забивался сучок. Наличие ртути в пороге, по народным поверьям, не позволяло нечистым духам поселиться в бане.

Баня в хозяйственных обрядах

Баня в Карелии использовалась не только в качестве помещения для мытья, но и для других целей, в частности хозяйственных. Примерно до

широты северной оконечности озера Выгозеро, южнее которой можно было выращивать лен, баню всегда использовали для вычесывания и мытья льноволокна. При вычесывании льна образовывалось так много пыли и отходов, что лучшего помещения для этих целей и не придумать. В Пудожском уезде, славившемся в XIX в. производством лучшего в России льна, бани имелись практически в каждом хозяйстве. У русских Заонежья первый день начала сезона вычесывания льна приходился на Егория осеннего (16.11. по новому стилю). Девушки в этот день собирались в бани по деревьям на свой особый праздник. На каменке бани они варили ячменную кашу, крупу и масло для которой собирали в складчину. К работе приступали, только по завершении трапезы. Парней к ней не допускали. Парни всячески стремились попасть в баню к девушкам, но не тут-то было. Не допустить парней в баню было ритуальной задачей девушек. На уровне ритуала это означало сохранить чистоту своей девичьей компании («чтобы лен получился чистый»).

По всей Карелии домашние хозяйства использовали бани для регулярной сушки и копчения в дыму рыбацких снарядов. В Заонежье в банях середняков одно из бревен могло быть сделано съемным, чтобы через это отверстие подавать в баню мережи и другие снасти с деревянными деталями больших размеров. Каждый раз после копчения снасти в дыму бани в воду опускали монетку любого достоинства. Она должна была служить выкупом для водяного, поскольку запах дыма, как считалось, очень раздражает водяного. Если этого не делать, то водяной обидится и никогда больше своих рыб не пошлет в «неоткупленную» монеткой снасть (НА. Ф. 1. Оп. 6. Д. 619. Л. 26. Сямозеро. 2000). С появлением у карельских рыбаков сетей из капроновых нитей, а потом и из лески необходимость в копчении в дыму сетных снастей отпала, однако в деревнях, бани которых расположены у самой воды, жители привычно чинят свои сети на скамье рядом с баней, там же перебирают и распутывают запутавшие сети.

Казалось бы, баня должна была быть наилучшим местом для стирки белья: ведь щелок варили чаще всего в бане, да и горячая вода под рукой была тоже в бане. Но пока сельское население придерживалось старинных традиций, этого не происходило. Вплоть до Великой Отечественной войны крестьянки, устраивая стирку, из бани таскали горячую воду ведрами в дом, а в лучшем случае стирали в деревянных корытах в предбаннике или на площадке около бани. В старину в мыльном отделении бани не стирали, поскольку боялись этим действием оскорбить духов-хозяев бани. Согласно народным поверьям, за нарушение данного запрета духи бани наказывали людей болезнями или наносили вред домашним животным.

В качестве места для ночлега баня у карел, русских и вепсов Карелии использовалась в прежние времена только в исключительных случаях. Например, когда запоздалый путник не хотел в чужой деревне стучаться в дома людей после захода солнца. В банях, даже спросившись у банных хозяев, ночью не спали, а проводили время в полудреме на лавке или полке, боясь быть задушенным «баенником». Вместе с тем не все было так драматично. У карел, к примеру, в прошлом было принято использовать баню в августовские вечера в качестве места для гуляний молодежи³.

По данным Н.Н. Харузина, из-за суеверного страха перед банным хозяином мыться в баню поодиночке не ходят не только девушки Пудожья, но и «самые храбрые крестьяне с крестом в нее не входят»⁴. Автор данной работы в том же Пудожье записал, что даже днем, прежде чем войти за какой-либо вещью в баню, следовало завязать бантиком завязки на груди рубахи, чтобы показать банному хозяину, что человек входит баню не мыться, а по иному поводу (НА. Ф. 1. Оп. 6. Д. 612. Л. 37. Онега – Илекса. 1999). В Водлозерье и сейчас еще стар и млад, прежде чем войти в пустую нетопленную баню, стучатся в дверь костяшками пальцев из-за опасений лицом к лицу столкнуться с «нечистыми». Высказанные некоторыми исследователями предположения, что духи бани наиболее враждебны человеку из всех домашних духов потому, что баня расположена на дальней периферии от обжитого человеком пространства дома, на наш взгляд, малопродуктивны. Овины и риги еще дальше удалены от жилья, чем бани, но ночевать в них не возбранялось. Кроме того, древний обычай карел поселять роженицу с ребенком для прохождения очистительных послеродовых обрядов не куда-нибудь, а именно в баню, говорит о принципиально ином отношении карел к духам бани. Р. Ф. Никольская и Ю. Ю. Сурхаско по этому поводу писали, что «карелы относились к бане как к домашней святыне», а «культ хозяев бани» был «одной из форм культа предков»⁵. О справедливости последнего утверждения свидетельствует и карельский обычай непременно ополаскивать руки водой под умывальником по возвращении после мытья в бане⁶. Еще и в наше время руки водой принято споласкивать по возвращении с кладбища или любого иного общения с умершими повсеместно в Карелии. Как видим, карелы относились к духам-хозяевам бани хоть и с опаской, но воспринимали их как предков-покровителей. У русских же, видимо, из-за более мощного воздействия христианских постулатов, те же самые персонажи воспринимались к XIX в. как враждебные человеку духи низшей мифологии. В русских сказках баня и духи бани только в очень редких случаях выступают в роли спасителей положительного героя, тогда как в карельских враги очень часто гибнут именно в бане⁷.

Ритуальный характер носило посещение бани перед поездкой, первым выпуском животных на летние пастбища и отправлением на промысел.

Посещение бани перед первым выпуском животных на пастбище было обязательным для пастуха, а также для молодых хозяек, живущих половой жизнью. По народным поверьям, леший не прощает человеку ритуальную нечистоту, которой, как считалось, заражается человек во время полового акта. Верили, что за нарушение данных обычаев крестьянского «мифологического устава» леший наказывает хозяев утратой и гибелью их скота в лесу. Особо отметим, что для пастуха баня перед выпуском скота становилась его единственной баней на все время летнего выпаса. На этот же срок ему не позволялось вступать в половой контакт с женщинами. Считалось, что за нарушение «устава» пастухом должно пострадать все стадо деревни или его значительная часть.

Те, кто отправлялся в дальнюю дорогу или надолго уезжал из дому, как и те, кто возвращался домой из дальних краев, в старину также обязательно посещали баню. Уходя из дому, согласно некоторым теориям, человек приобретает новые ритуальные качества (качества путника). Достигается это через процедуру очищения баней, обряд благословения хлебом и другие обрядовые действия. В пути человек, по поверьям, как бы становится человеком, наделенным новыми свойствами. В частности, верили, что пожелания путника, как плохие, так и хорошие, сбываются⁸. Поэтому путникам старались не отказывать в ночлеге, кормили, наделяли хлебом. Обратный переход и приобретение былых качеств как бы совершался за счет посещения бани и ряда других действий (сходить на кладбище и поведать предкам о том, что было в пути и др.).

В баню в традиционном обществе всегда ходили охотники и рыбаки перед отправлением на промысел. Чтобы промысел был удачным, исполнялся специальный ритуал. Женатые мужчины в предбаннике проныривали под подолом своей супруги, которая вставала на табуретки или лавки. Этим, по поверьям, снимался сглаз с рыбака и охотника. Завершив этот акт, охотник или рыбак ждал, пока вымоется супруга, потом шел в баню один. После мытья в бане ему не полагалось прикасаться не только к супруге, но и к тем вещам, которые она трогала. Промысловик сам собирал себя в дорогу и выходил из дому так, чтобы не встретить женщину, будь то мать или жена.

Приготовление бани и посещение ее в старину воспринималось не только как санитарно-гигиеническая процедура, но и как обрядовое действие. Многочисленные следы былых представлений, связанных с обрядовой регламентацией посещения бани, можно встретить у современных

жителей и по сей день буквально по всей Карелии. В старину бани не посещали по религиозным праздникам и в воскресенье. Деревенские жители придерживаются этого порядка и в наши дни. В старину запрет ходить в баню в праздник поддерживался быличками о том, что виновников запрета духи бани наказывали, запаривая до смерти или сдирая с них кожу заживо⁹.

Приготовление бани, согласно традиции, начинается с того, что человек, перешагнув порог бани с охапкою дров, просил разрешения у духов бани истопить ее. Наиболее развернутую формулировку такой просьбы произносят в Пудожье. Звучит она так: «Хозяин и хозяйшка, с малыми детушками, с бабушками и дедушками, с внуками и правнучками, с приходящими гостыюшками, разрешите баньку истопить». Самая короткая формулировка (повсеместно в Карелии) состоит всего из нескольких слов: «Хозяева, разрешите баню протопить». У карел просьба помыться и в наши дни может звучать так: «Отец и мать, братья и сестры, здравствуйте. Разрешиться помыться и попариться». Довольно устойчива в Карелии такая формулировка: «Банька, позволь тебя истопить». Это говорит о том, что саму баню люди иногда воспринимают как нечто, обладающее своей особой душой.

В старину на всем протяжении банной процедуры полагалось вести себя тихо, не кричать друг на друга, не употреблять в речи бранных выражений. Считалось, что за брань духи-хозяева бани наказывают человека долго не заживающей травмой или какой-либо болезнью. Еще и ныне автору доводилось встречать в деревнях старух, которые в недомоганиях или ушибах винят себя за неучтивое поведение в бане. Чтобы излечить такие болезни, люди просят «прощения» около полуночи в пустой нетопленной бане или, находясь на улице, напротив восточного угла в баню (если бояться в нее войти). Самым обычным является такая просьба: «Банний хозяин-батюшка, банная матушка, простите меня, рабу божью (имярек), что я давеча выругалась в вашей бане, когда упала». Просьба там произносится трижды (вариант – ходят к бане просить «прощения» три вечера кряду). Никольская и Сурхаско в своей статье приводят более развернутую просьбу о прощении: «Хозяева бани, хозяйки бани, старшие и средние, младшие хозяева бани – все простите меня, рабу божью (имярек). Может чего не так подумала о вас, простите меня, ради Христа, от земли до неба»¹⁰.

Баня в гаданиях молодежи и молодежной обрядности

Наиболее распространенным способом узнавания суженого, связанным с посещением бани в Святки, у девушек всей Карелии было выстав-

ление голого зада в темноту бани в окно или в дверь: если погладит мохнатой рукой – к богатому жениху, а если холодной – к бедному и постылому. Парни при этом частенько пробирались в баню вперед девушек и подшучивали над ними.

В полночь в баню в Карелии ходили также слушать судьбу, усевшись на шкуру павшей скотины (Заонежье и Поморье). Шкуру трижды очерчивали саженой кочергой, произнося заклятье: «Встань черта от земли до неба, от неба до земли. Внутри черты ни черта, за чертой – тысяча чертей». Сидеть и слушать полагалось, крепко зажмурив глаза. Считалось, что нечистая сила открывает правду слуховыми образами. С этим гаданием связаны рассказы о том, что хвост случайно оказался вне черты. Черти якобы душили всех внутри круга или таскали за хвост на шкуре по округе до умопомрачения, а спасал людей лишь крик петуха. Менее опасным считалось гадание, когда парень или девушка гадали, сев или встав на порог. Шуршание предвещало богатую жизнь, крик птицы на крыше – близкое замужество, скрипы и потрескивания – разные болезни, стук, как от забивания гвоздей, сулил смерть¹¹. Гадание с зеркалами в бане включало в себя смотрение в два прямоугольных зеркала, поставленных под углом в 90 градусов друг к другу. Появление в зеркале хотя бы смутного пятна предвещало близкое замужество. К сказанному стоит добавить, что гадания «вещими звуками» и «зрительным образом» в некоторых местностях Карелии начинались за несколько дней до Рождества или еще раньше, со дня Спиридона Солнцеворота (25.12 по новому стилю), как в Заонежье.

В летние Святки (период с Иванова до Петрова дня) гадания в бане или у бани входили в состав более сложного обрядового действия по поднятию девичьей славы и привлекательности в Ивановскую ночь.

В некоторых местах Карелии было в ходу изготовление в летние Святки небольших гадательных веников при вязании обычных банных, которое производилось у бани. Гадательные веники делали намеренно маленькими и не очень прочными (чтобы потом легко можно было распустить на исходный материал для обычных веников), закрыв глаза и не ведя счета. Через какое-то время гадательные веники раскладывали парами. Если при пересчете веники кончались, а последний веник остался без пары, считалось, что девушка еще год будет ходить незамужней. Когда получалась пара, думали, что девушке в течение года предстоит выйти замуж.

В Заонежье было принято перебрасывать «ивановские» веники через крышу бани. Девушка вставала спиной к бане и бросала веник левой рукой наиспашку. Если веник перелетал через крышу бани, не

зацепившись, и падал на землю, гадание было верным. Если веник скатывался по крыше и падал на землю, считалось, что к замужеству будет какое-то препятствие, но оно, скорее всего, состоится. Когда он оставался лежать на крыше, это означало, что девушке придется еще походить незамужней¹².

Обрядовые действия в бане в ночь на Иванов день (07.07 по новому стилю) производились повсеместно. Главными ритуальными предметами в эту ночь становились «ивановские» веники.

Способы изготовления «ивановского» веника несколько варьируют от местности к местности.

В русском Заонежье считалось, что волшебную силу «ивановскому» березовому венику придает особый способ его изготовления. Каждый, кто задумает изготовить такой веник, должен пойти в лес, когда солнце начнет клониться к закату, и сломать с березы, что встретится о правую руку, «тридевять» веток. «Три на девять» – это будет 27 веток. Ветки старались брать особенные – с тремя либо с семью отростками. Если девушка начала веник из веток с тремя отростками, то и весь веник должен был быть собран с тремя отростками, а если с семью – таким и должен был быть завершен. Правда, лишние ветки обламывать не запрещалось. Заметим, что и в Заонежье в девичий «ивановский» веник из веток березы нередко вкладывалось цветущее растение, называвшееся «Ивановым цветом». Оно начинало цвести к Иванову дню соцветиями желтого цвета, имеющего форму миниатюрного оголовка старинной боевой булавы, густо усеянной треугольными шипами. «Иванов цвет» непременно входил также в состав цветов, которые молодежь собирала в полях накануне Иванова дня, чтобы сплести венок на голову.

У пудожанок и поморок в ритуальном наборе полевых цветов для венков и «купальского веника» вместо поповника использовались цветы, прозываемые в народе «царские кудри». Соцветия этой травы имели желтый цвет, а сам цветок напоминал цветы «куриной слепоты» или миниатюрные «балаболки». В Заонежье и ближайшей округе трава «царские кудри» относилась к атрибутам мужской магии. Ее парни носили в кармане, чтобы нравиться девушкам.

«Ивановские» веники, аналогичные выше описанным, готовили себе для похода в баню в канун Иванова дня также молодухи. В баню они отправлялись без венков на голове. Венок на голову им надевать было уже не положено по их новому семейному статусу, поскольку макушку головы замужней женщины полагалось прикрывать чепцом или иным женским головным убором. «Ивановские» венки людей среднего и старшего возраста в качестве основных элементов содержали, помимо березовых

веток, еще и «богородицкую траву», т. е. цветущие ветки вереска¹³. Считалось, что целебная сила трав и березовых веток во время банной процедуры непременно передается людям и существенно повышает их жизненный тонус, излечивает многие болезни. Сила же цветущих трав считалась наибольшей именно в Иванов день, поэтому в этот день сходить в баню старались и стар и млад. В наше время этой традиции мало кто придерживается, только редкие селяне начинают топить баню на Иванов день, если этот день не выпадает на субботу. В «ивановских» вениках нынешних старух автор видел только клевер и еще какие-то отдельные цветики, попадающие туда в единичных экземплярах, видимо, случайно.

Выйдя из бани, девушки обычно производили обряд повышения своей «славутности» (называемой у карел «лемби»). Он состоял в том, что девушки подкидывали в воздух у входа в баню свои венки или веники. Подкидывали, как можно выше, чтобы их слава и привлекательность были тоже выше¹⁴. Веник старались забросить ближе к коньку крыши. Верили, чем выше будет лежать веник, тем больше будут слава и привлекательность девушки. У вепсов Прионежья девушки подмечали, в какую сторону ляжет комель веника. Считалось, куда он укажет, в той стороне и суженый живет. Этот способ гадания исполнялся и в некоторых районах с русским населением. Если веники специально забрасывались на крышу бани, купаться и гадать к реке или озеру шли с одним венком на голове.

Парни зачастую дождавшись, пока девушки побегут купаться, входили в баню, прятали одежду девушек, а могли даже и забросить одежду на крышу бани. Девушки же, искупавшись, выходили на берег и бросали веник в озеро со словами: «Куда веник поплывет, там мой суженый живет». В проточную воду не бросали, поскольку предмет в такой воде всегда плывет в одну сторону. Если же веник у девушки тонул, ожидалось, что умрет в скором времени и она, не дождавшись замужества.

Для «ивановского» веника на Водле брали Иванов цвет, васильки и поповник, закладывали в маленькие березовые веники, парились ими в бане. В реку не окунались, но следовало поваляться по росе в траве, чтобы было здоровье. Девушки после этого шли на берег реки и бросали веник левой рукой через голову в воду. Смотрели, в какую сторону листьями будет указывать веник, плывущий по быстрой воде, туда и замуж выходить. Однако когда веник указывал комлем в направлении кладбища, ожидалось, что гадающий умрет.

На этом обрядовая часть ритуала заканчивалась, но могла остаться еще смеховая часть (поиски девушками своих одежд). В старину обрядность, связанная с походом в баню в этот день, была нормативно

обязательной. Даже в тех случаях, когда по каким-то причинам поход в баню у девушек не удавался, они все равно делали веник в ночь на Иванов день и шли с ним погадать на берег озера.

У карел иногда веник не забрасывался на крышу и не брался с собой, чтобы погадать у реки или озера. Этот веник вместе с мылом, полотенцем, серебряной монетой, солью, а также с коровьим маслом, горсткой муки и девичьей лентой прятался в берестянке в лесу до исхода Петрова дня. Этим вещам надо было напитаться ночной росой. Росе, выпадавшей в период с Иванова по Петров день, приписывалась волшебная сила повышать девичью привлекательность. Затем эти вещи хранились в сундуке для приданого. Перед беседой или гуляньем девушка парилась этим веником, умывалась водой, в которую клала эту монетку, одну крупинку соли и одну крупинку муки, утиралась этим полотенцем. Волосы она перед беседой смазывала тем самым коровьим маслом, вплетала в косу ту самую ленту, чтобы наверняка нравиться парням¹⁵.

Повышение девичьей «славутиости» (славутную девушку приезжало сватать много женихов),¹⁶ или, как говорили карелы, «поднятие лемби» в бане в старину, достигалось намного вернее, если за это брались не сами девушки, а магические специалисты – колдуны и знахари. Колдуны и знахари у карел, согласно Никольской и Сурхаско, для такой бани заготавливали специальные дрова (от разбитых молнией деревьев), специальную воду (родниковую, набранную с быстрого течения реки у порога или с крыши дома во время грозы), а также готовили «веник лемби» из березовых, ольховых и рябиновых веток. Колдун топил баню для повышения «лемби» в канун большого религиозного праздника, а напарив девушку как следует, приказывал ей пройти сквозь рябиновый обруч¹⁷. Все эти действия, естественно, сопровождалось заговорами. Слава о силе карельских колдунов по части поднятия «славутиости» в Карелии была велика. Для того чтобы приготовить обрядовую баню, следовало обладать особыми знаниями. Помимо собирания дождевой воды во время грозы и набирания ее из порога применялись и другие способы набора воды для бани по повышению «славутиости». Воду в баню колдун носил тайно на заре, чтобы его никто не видел. Вода набиралась в каждое ведро равными порциями из трех рек, трех ручьев, трех озер, трех колодцев или из трех лесных источников (главное, чтоб друг от друга их не было видно). Годилась для этой цели и вода, набранная у слияния двух ручьев в одну реку. Баню колдун топил ольховыми дровами, а в отдельную емкость мог собрать полотенцем росу с цветущего луга, если действие проходило в период с Иванова по Петров день. Для этого он трижды протаскивал полотенце по лугу и отжимал влагу с полотенца в сосуд. Девушку в баню к кол-

дуну приводила старшая родственница, желательна так, чтобы никто не увиделся с ними и не заговорил пустые речи. В баню с колдуном девушка заходила вдвоем, совершенно нагая, а родственница оставалась сидеть в предбаннике, чтобы не смогла подслушать заговоры колдуна, которые, по народным поверьям, теряли после этого свою силу. Колдун трижды, под чтение заговоров, парил и обливал водой (из трех источников) девушку, а под конец приказывал ей обтереться не сухим полотенцем, а тем, которым он собирал росу с цветущего поля. Часть этой воды в небольшой бутылочке он давал девушке с наставлениями о том, как ею пользоваться, чтобы нравиться мужчинам. По воспоминаниям стариков, колдовство действовало неотразимо – девушка начинала нравиться парням, в дом – заглядывать сваты¹⁸.

Банная присушка и отсушка

Баня считалась одним из самых лучших мест для «присушивания» противоположного пола с помощью магии и заговоров. Некоторые из магических способов требовали присутствия присушиваемого лица в бане (они считались более надежными), для других же способов этого не требовалось.

Самым надежным считался тот способ, при котором объект магического воздействия шел в баню, парился там, поливая, сам того не зная, заговоренную воду на каменку и утолял жажду заговоренным квасом. Считалось, что информация, содержащаяся в заговоре, вместе с парами и влагой проникала в тело объекта воздействия и, тем самым, неотвратно вызвала нужные последствия. Конечно же, вода для плескания на каменку и квас заговаривались заранее, в отсутствие объекта воздействия. Текстов таких заговоров существует множество. Приведем только пару примеров:

«Задаю тебе любовь в губы, в зубы, в сердце, в печень, в кровь. Как сам себя (имярек) любишь, так и меня (имярек) люби. Тьфу-аминь (трижды)» или «Как радуются весеннему свету и ржаному цветку, так радовался раб божий (имярек) рабе божией (имярек), не мог ни жить, ни быть, ни есть, ни пить, ни дни днeвать, ни ночи спать по рабе божьей (имярек). Аминь».

По тем же магическим принципам осуществлялась и отсушка, например, когда муж начинал изменять с другой женщиной. Человек, не обладающий магическими знаниями, мог получить заговоренную воду у колдуна или знахаря, принести ее домой, чтобы добавить в воду и питье. Для этого производился специальный обряд, который исполнялся в полночь в бане колдуна или знахарки. Знахарка снимает с «пациента» всю одежду,

затем заговаривает воду: «Ты отцом не прощен, матерью не благословлен. Выйду я подвальным бревном из дому, пойду в чистое поле. В чистом поле стоит столб, на нем черт с чертицей, дьявол с дьяволицей, дерутся, щипаются, в кровь придераются, на пути не встречаются, на разговоры не ладятся, так же Алексей с Марьей навстречу не встречались, в кровь придерались». («Аминь» не говорят.) Человека ставят в тазик, обливают заговоренной водой, которую из тазика переливают потом в бутылку. Воду доставляют в свою баню и свой дом с особыми магическими предосторожностями. По пути ни с кем не заговаривают, даже не кивают головой в знак приветствия, вообще избегают какой-либо встречи. Каждый раз, пересекая водную преграду (переходя ручей или переезжая залив), твердят про себя: «Что с собой несу, через воду перенесу», перешагивая через порог, говорят: «Что с собой несу, через порог перенесу». Заходя в баню или дом, говорят: «Что с собой нес, домой принес». Для верности скатываются три шарика из шерсти кошки и собаки, которые надо скормить в хлебе или в другой пище мужу, а по возможности – и той женщине, к которой ушел муж.

Баня в народной медицине

В народной медицине баня использовалась, прежде всего, как место, где заговаривалось и лечилось большинство болезней, том числе детских.

И мать, и младенец, согласно народным представлениям, в течение шести недель считались носителями особой послеродовой нечистоты. Роженице, например, не разрешалось прикасаться к квашне, есть мясо, заходить в церковь и т.д. Наиболее действенным способом снятия послеродовой нечистоты матери и младенца, по народным поверьям, было трехкратное мытье в бане. В старину роженицу в первую родовую баню принято было отправлять в сопровождении свекрови или повитухи, исполняющих роль магической охраны. Дорогу от дому до бани мать проделывала, опираясь на сковородник, что, по народным поверьям, не позволяло увязаться за нею в баню нечистой силе.

В бане останавливалось послеродовое кровотечение. Делалось это при помощи заговоров. Потом роженица парилась веником, ложилась на полок, а свекровь или повитуха массировала ей живот. Называлось это «ставить на место «золотник», т. е. матку.

В первой бане для младенца обязательно заговаривались послеродовые болезни младенца. Считалось, что у любого младенца их бывает не менее трех: «золотушка», грыжа и «родимец».

Чтобы заговорить родимец, говорят, повитуха брала нож, прикладывала плоской стороной к верхнему кончику левого уха, затем как бы прокатывала по голове до правого уха, переворачивая нож острием всегда в правую сторону, и приговаривала: «Мать дитя носила, мать дитя родила. Я, раба божья (имярек), родимец заговорила. Баней (байной) заговариваю тимец-родимец с ясных очей, с черных бровей, с белого лица, с ретивого сердца». Затем она набирала теплой воды в ложку, наговаривала те же слова на эту воду и вливала в рот младенцу. Трижды повитуха производила эти действия, после чего брала ножи и с размаху втыкала его в правый косяк при входе в мыльное отделение бани. Нож оставлялся там на сутки.

При родимчике ребенок становился тощим, синюшным, иногда покрывался пятнами. Каждую ночь он чего-то пугался, у него могли начаться судороги. Кричал или лежал с открытыми глазами. Обычно так продолжалось до года. Чтобы ребенок спал, его на ночь мыли в бане, а, укладывая спать, клали на красную материю и закрывали лицо куском красного же материала (НА. Ф. 1. Оп. 6. Д. 612. Л. 3. Онега – Илекса. 1999). Радикальным средством от этой болезни считалось заговаривание до 3–5 раз у хорошей специалистки.

Еще одной детской болезнью на средней Илексе считался «испуг». С ним также боролись заговорами. «Испуг» мог случиться и в детском возрасте (не младенческом). Ребенок мог потерять дар речи, начать мочиться в постель. В таких случаях тоже отчитывали заговорами после посещения бани. Делали это 9 раз подряд. Колдуну платили за питье из трав, которое давали ребенку выпить перед сном (Там же. Л. 14)

Грыжу младенца могли лечить также и при помощи заговоренного знахаркой молока матери. Болезнь, называемую в народе «щетинкой», возникающую в результате вкрапления в кожу волосков первичного волосяного покрова в районе спины или груди младенца, лечили в бане. Эти волоски при укладывании в зыбку под тяжестью тела вызывали зуд, не давали возможности ребенку уснуть. Задача состояла в том, чтобы извлечь такие волоски из кожи ребенка. Дитя в бане парили венником, чтобы хорошо распарить кожу. После этого прокатывали по пораженным участкам кожи колбком из сырого теста, который замешивали на грудном молоке матери. Волоски приклеивались к тесту и выходили из кожи младенца. При прокатывании теста приговаривали: «Благослови, Господи, чтобы у нашего младеня никакой щетинки не было». Никаких иных заговоров при этом действе произносить не требовалось. Действо это могли повторить, если с первого раза не все щетинки переходили на тесто, либо на теле дитя еще обнаруживались участки со щетинкой, не обработанные

указанным способом. Магический элемент приносился в описанное действие использованием грудного молока матери. Магическую окраску носило также излечение послеродовой «щетинки» при помощи совершенно нового (ни разу не одевавшегося женщиной) шелкового платка и конопляного либо растительного масла. Процедура была той же самой: распаренного венником младенца натирали маслом, пеленали в платок, в результате чего щетинки переходили на платок.

Еще одним детским заболеванием, для исцеления которого задействовались баня, был диатез, называемый в народе «золотушкой». Один из способов заключался в том, что собирались тонкие ветки калины в период ее цветения и запаривались горячей водой в бане на полчаса и более. Этой водой намывали дитя и давали ему три раза глотнуть настоя калины. Затем дитя насухо вытирали и укладывали спать на закате дня. Кроме калины также использовался и настой травы череды, заготовленной в период цветения. Настой череды пить ребенку не давали, поскольку в больших дозах он мог вызвать отравление. Целительное действие в этих способах оказывали не только сами травы, но и тепло бани. По крайней мере, и при многих иных народных способах лечения «золотушки» обязательным элементом было навевание в уши младенцев жара из печи или пара, поднимающегося из устья печи при разламывании только что испеченного хлеба, пирога или калитки.

Обменёньши

В бане все же следует вести себя осмотрительно, в особенности с детьми. Пудожские былички рассказывают об этом так: «Могут детей обменять в бане. Раз у одной женщины ребенок родился очень хороший, девочка. А потом вроде бы якобы в баню мать пришла и оставила эту девочку на полку, положила на полк, а сама побежала домой за мылом. Пришла. Девочку помыла. А девочка начала плакать. И плакала, и плакала все время, менялась ее внешность, личико и все. Девочка такая некрасивая стала. Потом она не стала ходить, ручки у нее такие тоненькие сделались, ножки. Ножки не носили. Ручками она ничего не могла брать, А потом проезжали цыгане, и вот одна цыганка и сказала, что, мол, эта девочка *обменёньши*. И если эту девочку взять за ножки и ударить головкой об угол бани, значит, будет головешка, потому что банная хозяйка обменяла девочку, подкинула головешку, а эту девочку забрала себе. Так эта девочка очень долго жила, как калека, инвалид, жила. А как мать, разве мать возьмет головкой стукнет ребенка в угол? Ее обменяли, дак она еще маленьким ребенком была, может быть, до года».

Популярны были в Пудожье также былички о том, как дети подменялись банными хозяевами в отсутствие матери нечистым отродьем или же обращались нечистой силой в поленья. Такие поленья якобы начинали кричать человеческими голосами, проклинать своих родителей, когда те, не догадавшись об истинности случившегося, бросали эти поленья в топку. Былички утверждают, что если такое полено перекрестить, оно обязательно вновь обращается в утерянного ребенка.

На Водле если в бане надо оставить малое дитя до трех лет во время мытья (чтобы выйти из бани за водой или забытой вещью), то на это время надо воткнуть топор в порог бани. Когда младенца первый раз приносили в баню, то «спрашивали» у баенных хозяев: «Банщик, банщица, малые детушки, внучки, правнучки, примите раба божьего (имя, вариант – наше дитятко) отныне и во веки веков. Дайте ему тепла и здоровья».

Баня использовалась для снятия порчи и сглаза. Под сглазом понималось внезапное ухудшение самочувствия, выразившееся в легком физическом недомогании, сопровождающемся легким ознобом и общим падением жизненного тонуса. Считалось, что сглаз возникал от нескольких причин. Первая причина – человеку кто-нибудь позавидовал (например, его здоровью, красивой одежде и т.д.). Вторая причина – самоговор (когда человек похвалился своим здоровьем или еще чем-то). Третья причина – кто-то человека перехвалил, может быть, и без злого умысла. Наиболее мистической выглядит последняя причина: кто-то плохо высказался или перехвалил человека с тем же именем, что и у человека, почувствовавшего недомогание. В народе об этой причине говорили иносказательно – «с ветру пришло». Снятие сглаза обычно осуществлялось в доме посредством обливания водой, трижды пролитой сквозь дверную ручку (обливались водой над подпольем или на месте стола в избе). Если это не помогало, то для снятия сглаза специально топили баню. Ни до больного, ни после его мытья в эту баню никто не должен заходить мыться и париться. Воду на снятие сглаза трижды заговаривали в шайке, из которой потом больной обливался. Слова могли быть, например, такими: «Я, раб(а) божий(ья) (имярек), отцом прощен(а), матерью благословлен(а). Пойду из сеней в двери, из ворот в ворота. Выйду в чистое поле. В чистом поле стоит пень смоливатый. Кто может найти пень смоливатый, кто может снять тридевять нож смольем, выгнать тридевять ведер смольем, выпить тридевять ведер смолы, выпить с синего моря всю воду, вызобать около синего моря весь песок, тот и сглазит меня, раба божьего (рабу божью) (имя рек). Которо слово забыл(а), то ключом заключил(а), ключ – замок, замок – камень. Отныне до веки, век по веки. Все притчи,

призоры, все ветряны(е) переговоры от девки пришли, к девке подите, от бабы пришли, к бабы подите, от мужика пришли, к мужику подите». Чтобы действие слов заговора не уменьшилось, после обливания водой полотенцем насухо себя не растирали. Только промокали им себя, прижимая то к одной, то к другой части тела.

Порча считалась в народе более тяжелым недугом, чем сглаз. Верили, что порчу напускают на человека преднамеренно. Хотя признавался в народе возможным и другой вариант: порчу напускали на одного человека, а подвергся ей другой человек с тем же именем или тот, кто нечаянно прикоснулся к предметам, на которые была наведена порча. Считалось, что чаще всего подвергаются порче участники свадьбы, а особенно жених и невеста, у которых потом в постели ничего не получается. Баню для снятия порчи готовил колдун или сильный знахарь (знахарка) по просьбе человека, который считал себя испорченным. Воду для такой бани колдун или знахарь набирал до восхода солнца так, чтобы его за этим занятием никто не видел. Воду он брал не из колодца или из озера, а приносил из реки или ручья с быстрым течением. Ведро наполнялось в три приема равными порциями. Причем зачерпывать воду надо было по течению, а не против течения. Когда воду набирали, приговаривали, например, такие слова: «Река-речка, течешь ты быстро, смываешь пеня, коренья, лесные деревья, смой с раба божьего (имярек) всю порчу». В баню вода доставлялась тайно, при полном молчании. Чтобы усилить действие воды, в нее добавляли столовую соль. Соль сама по себе считалась сильным средством против любого колдовства. Сравни, например, народный обычай шептать: «Соль тебе в глаза», когда видишь, что против тебя замышляется колдовство. Вместе с тем для снятия порчи солью еще и заговаривали.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данный очерк написан на основе экспедиционных материалов автора конца 1980 – начала 2000-х гг. – *Ред.*

² НА – научный архив Карельского научного центра РАН. Записи К. К. Логина.

³ *Криничная Н. А.* Мифологические рассказы и поверья о бане и баеннике в контексте фольклорной традиции: персонаж в пространственно-временном измерении // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 7.

⁴ *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1894. С. 328.

⁵ *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 83.

⁶ *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Баня в семейном быту карел... С. 72.

⁷ *Разумова И. А.* Баня в народных верованиях и сказке // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 93, 95, 97.

⁸ *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 42.

⁹ Самую устрашающую быличку на эту тему автор записал в д. Пильмасозеро Пудожского края. В ней повествуется о том, как местный старик, не верящий в существование банных духов, пошел мыться в баню в ночь на Пасху. В наказание за это с деда якобы заживо банные хозяева сняли кожу и повесили ее на стену. Тело же утащили под пол.

¹⁰ *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Баня в семейном быту карел... С. 83–84.

¹¹ *Логинов К. К.* Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 74–75.

¹² *Логинов К. К.* Девичья обрядность русских Заонежья... С. 73–74.

¹³ В Заонежье наибольшей целебной силой наделялась «Богородицкая трава», сорванная в Иванов день на о. Радколье, на котором в последнее перед Ивановым днем воскресенье вплоть до 1928 г. устраивался специальный праздник в честь большого каменного идола.

¹⁴ *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Баня в семейном быту карел... С. 77; *Степанова А. С.* Карельские свадебные причитания и ритуальная свадебная баня // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 123.

¹⁵ *Лесков Н. Ф.* Поездка в Корелу // Живая старина. 1892. Вып. 3–4. С. 291.

¹⁶ Славутность девушки не была однозначным понятием и включала в себя такие составляющие, как красота и здоровье, сексуальная привлекательность («сексапильность»), также и слава девушки как рукодельницы, хорошей работницы и честной дочери честных (наиболее частый вариант – богатых) родителей.

¹⁷ *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Баня в семейном быту карел... С. 74–76.

¹⁸ *Логинов К. К.* Девичья обрядность русских Заонежья... С. 66.

П. Лааксонен

ПЕРВАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В КАРЕЛИЮ, или ДНЕВНИК МОЛОДОГО ФОЛЬКЛОРИСТА¹

Осенью 1972 г. я отправил в Финляндскую академию письмо-заявление, в котором просил обратить внимание на «выдачу стипендий, основанных на договоре о сотрудничестве и обмене специалистами в 1973–1975 гг., заключенном между Академией наук СССР и Финляндской Академией». Я надеялся познакомиться с научными учреждениями Ленинграда и Петрозаводска и, прежде всего, получить возможность принять участие в экспедиции по сбору фольклорного и этнографического материала, организуемой петрозаводчанами. В конце мая 1973 г. я получил

письмо из Института Советского Союза (научное учреждение в Хельсинки. – *Ред.*). В нем сообщалось, что «Академия наук СССР может принять Пекку Лааксонена в соответствии с протоколом сроком на три недели».

Среда, 20 июня 1973

Московский вокзал Ленинграда кишит народом. Вместительный зал вокзала кажется довольно новым. Поезд в Петрозаводск легко найти. Это длинный поезд, в который направляется много народа – солдаты, гражданские, туристы. Последние, скорее всего, едут посмотреть Кижы. Ко времени отправления поезда в соседний вагон приводят важных гостей, которые говорят по-немецки. Делегация из Восточной Германии направляется на празднование 270-летия Петрозаводска. На сумках господ и дам красуются таблички с надписью «VIP».

Как сказано в путеводителях, СССР – страна свободных нравов в том отношении, что при размещении пассажиров в купе спальных вагонов поезда не производится разделения по полу, т. е. мужчины и женщины могут попасть в одно купе. В купе, которое указано в моем билете, размещается еще восточногерманская пара и молодая женщина, которая говорит по-русски, а также по-французски.

Четверг, 21 июня 1973

На вокзале Петрозаводска наш поезд встречает праздничная делегация, которая, конечно же, встречает не меня, а гостей из Восточной Германии. А меня встречают исследователь сказок и причитаний Унелма Конкка и исследователь народных песен и ингерманландской свадьбы Эйно Киуру. Эйно взял мой чемодан, и мы, не дожидаясь такси, пошли пешком до гостиницы «Северная».

Мы гуляем по городу. Нас ждут в институте только к 11 часам. Мне вежливо предоставили время для отдыха. Однако я не чувствую себя уставшим и продолжаю прогулку с Эйно. Мы приходим на набережную в конце проспекта Ленина, где находится новая площадь. На середине площади стоит совсем новый памятник, который еще вчера был накрыт покрывалом. Теперь же по какой-то причине покрывало с памятника снято, хотя открытие назначено только на завтра. Под высоким гранитным изваянием надпись кириллицей: Отто Куусинен. Значит, в городе, основанном 270 лет назад Петром Первым, воздвигли памятник финну.

По рассказам именно на этом месте еще несколько лет назад стояло бревенчатое здание с общими очертаниями, свойственными карельской культуре, – старый дом какого-то богатого купца. Возможно, это был единственный в своем роде дом в Петрозаводске. Недалеко от этого мес-

та еще осталось несколько кварталов, здания в которых напоминают о старом городе. Также известно, что ведутся разговоры о благоустройстве и сохранении этих кварталов. Эти серые дома, стоящие посреди летней зелени, кажутся оригинальными и, по крайней мере, живописными. В других районах города тоже встречается довольно много бревенчатых строений в хорошем состоянии.

День довольно жаркий. Мы возвращаемся в гостиницу и идем перекусить в буфет. После этого направляемся в Институт языка, литературы и истории Карельского филиала Академии наук СССР. Институт находится на пятом этаже нового здания. Здравуюсь с людьми – фольклористом Сантрой Степановой, Зоей Трофимчик, исследователем ингерманландских песен Элиной Кюльмясуу и кем-то еще. Вскоре в комнату входит этнолог Роза Никольская (Тароева), карелка с людиновскими корнями, которая одновременно работает ученым секретарем всего Карельского филиала.

Спрашивают о новостях, передаю приветы, обмениваемся любезностями. Узнаю программу: завтра утром отправляемся в д. Сельги, которая находится в Медвежьегорском районе, недалеко от Падан. Имя села – Selli, но говорят также Selki, первое произносится на местном диалекте мягко – *sel'li*. Группа исследователей из Петрозаводска прошлым летом работала в д. Евгора, а теперь собиралась продолжить в новой деревне. Отъезд в экспедицию приурочили к моему приезду.

Сейчас самое время заняться подготовкой. Самое главное – связаться с Матти Есканеном – преподавателем финского языка Петрозаводского университета. Едем туда с Эйно на машине филиала. В СССР на дверях нет табличек с именами, только очень важные персоны вывешивают имя на дверь, но мы находим Есканена. Семья готовится к переезду. Через неделю они собираются вернуться в Финляндию после 6 лет пребывания в Петрозаводске. Приятно удивленный хозяин приглашает нас войти. Основное наше дело – одолжить у Матти запасной магнитофон с пленками.

Пятница, 22 июня 1973

В нашу группу входит водитель – тихий мужчина средних лет, несомненный профессионал, кроме того, во всех отношениях симпатичный. Основная группа специалистов состоит из Унелмы Конкка, которая с самого начала поездки является нашим ответственным руководителем, лаборанта Зои Трофимчик, ингерманландки по происхождению, а также этнографа Анны Хокконен, которая изучает карельскую вышивку. Четвертый член нашей группы – энергичный и веселый фотограф Галина Рапацкая. Унелме за пятьдесят, Зое около 30, Анне что-то около 25, Галине 26. В общем, довольно молодая компания.

Позже к нашей группе присоединятся еще Роза Никольская и Алекси Конкка, 24 года, сын Унелмы, которые должны прибыть во вторник. После них приехали еще две молодые московские студентки родом из Петрозаводска. В конечном итоге наша группа получилась довольно большой – всего 9 человек.

Внедорожник филиала направляется на север – двое сидят впереди, четверо – сзади. Места не очень много, но достаточно. Я с интересом разглядываю меняющиеся пейзажи: березовые леса, поля, на которых только-только пробиваются ростки, жилые поселки. В деревнях много скота: коровы и овцы ходят даже по дороге. В районе Шуи навстречу попадают цыгане². Вначале трое мужчин в сапогах и в темной одежде. Через какое-то время встречается также женщина с ребенком на руках, завернутым в одеяло. Довольно длинная юбка, но все-таки не такая парадная и цветная, как у наших цыганок. Я не спрашивал о количестве цыган, но, судя по всему, в Петрозаводске их проживает целая община. В какой-то момент их распределили на жительство в определенный квартал города. Но позже они, в большинстве своем, покинули новое жилье, что случается, например, по причине межродовых конфликтов. Были попытки организовать для цыган постоянные места работы, но рассказывают, что летом они все время куда-то уходят. Говорят, что до сих пор проявляется их тяга к лошадям. Позже я узнал, что в Паданх есть одна цыганская семья, которая, кроме цыганского и русского языков, говорит и по-карельски. Кроме того, глава семьи еще и гармонист. Жители Падан рассказывали, что иногда слышали, как цыгане поют свои песни.

В машине ведется оживленный разговор, который переходит от темы к теме. Унелма сегодня в разговорчивом настроении – она рассказывает о различных случаях из опыта ее многосторонней жизни. Она жила в Петрозаводске после окончания войны, но успела поработать учительницей в Ругозере и Калевале. Сантра Степанова одна из ее бывших учениц. Сантра рассказала, что именно Унелма в свое время пристрастила ее к фольклористике.

Все кажется новым и странным, захватывающим. Пейзажи становятся все более деревенскими. Спасская Губа – как красочная открытка: красивый ряд домов на другом берегу тихого залива. Вскоре после Гирваса заканчивается асфальт. Впереди грунтовая дорога, которая во многих местах ремонтируется. Машина едет, ловко объезжая ухабы. Тряска – это ничего, хотя сиденье довольно жесткое, но пыль, поднимающаяся над нами после каждой обгоняющей или едущей навстречу машины, начинает раздражать. Но наша группа героически переносит неудобства пути.

К вечеру мы добираемся до д. Евгора. Заезжаем во двор дома, где год назад квартировала экспедиция. В доме пожилая женщина Мари Туруева после дружеских приветствий начинает с быстротой молнии ставить на огонь самовар и накрывать на стол.

В горнице белые обои, на кухне, отгороженной перегородкой, большая печь. В «большом» («красном»). – *Ред.*) углу радио, на стенах висят фотографии, как принято в России. Около двери место для мытья рук. Очень приятное жилье. Пьем чай и угощаемся. Насколько я понял, Зоя когда-то даже работала в Евгоре. Она довольно бегло говорит по-карельски, по крайней мере, так же быстро, как и рассказчик. Мое знание карельского языка неудовлетворительно. Мне приходится напрягаться, чтобы понять, о чем идет речь. Много незнакомых слов, и сложно уследить за ходом разговора. Потихоньку мы заканчиваем чаепитие и подтягиваемся к машине.

Около 10 часов вечера перед нами наконец-то открываются первые дома д. Сельги. Останавливаемся в центре деревни и выясняем ситуацию. О квартире, видимо, уже есть предварительная договоренность. К нам подходит мужчина: «Едем в Северный Конец, к Тоне. Там квартира». Вначале Унелма с проводником заходят в дом прояснить ситуацию. После этого 18-летняя дочь Надя выходит поздороваться с нами и приглашает внутрь. В доме находится группа соседей. Здравуемся со всеми. Потом выносим наши вещи из машины во двор и стряхиваем с них основную пыль. Нас приглашают за стол пить чай с пирогами и прочими лакомствами. Гости уходят.

По сравнению с прочими деревенскими строениями, «наш» дом чуть больше среднего размера. Это бревенчатое здание с трехскатной крышей, построенное в 1929 г. Мне показалось, что строение выглядит гораздо старше. Старая техника строительства и архитектура здесь в основном сохранилась еще с довоенных времен. По дороге, а также в д. Сельги я видел строящиеся бревенчатые дома – доступный для населения материал широко используется. Наше же жилище отличается от старого карельского дома в первую очередь тем, что в нем отсутствует сарай – помещение на втором этаже хозяйственной части. Здание в хорошем состоянии во всех отношениях. Везде очень чисто.

В доме живут две женщины: Антонина Ивановна Кондратьева (род. в 1929 г. в с. Сельга, д. Северный Конец) и упомянутая ранее ее 18-летняя дочь Надя. Антонину Ивановну называют Тоней, она работает в сельсовете секретарем. Дочь работает как в конторе леспромхоза, так и в сельсовете. Видимо, работа Тони в сельсовете объясняет то, что именно она принимает нас.

В доме напротив живет семья Тониного дяди, которая ведет с Тоней и Надей частично общее хозяйство. В данный момент эта семья состоит из трех человек: дядя Макар (по-карельски Макко) Харитонович Гурьев (род. в 1906 г., в с. Сельги, д. Северный Конец), его жена Евдокия Егоровна Гурьева (род. в 1906 г. в с. Паданы) и их 25-летний сын Володя. О всех детях мы не спрашивали, но одна из дочерей замужем и живет в Никеле (Мурманской области. – *Ред.*). Макко и Дуня на пенсии, но активно занимаются домашним хозяйством. Макко, которого называют стариком, – лучший лодочных дел мастер и плотник. Худой мужчина с ласковой во взгляде, постоянно одетый в сапоги и выгоревшую рабочую одежду. Из-под кепки выбиваются прямые седые волосы, которые, похоже, даже после бани невозможно уложить.

Если Макко – само усердие и скромность, то Дуня – классический образец этакой матроны с веселым характером. Пышные формы, темные веселые глаза, непринужденный вид, исключительно красноречивая манера рассказывать и громкий пронзительный смех. Володя же – тихий молодой человек. Он работает в Паданах на сплаве. Володя одет по городской моде. Рубашка в полоску, на которой со стороны спины так много ткани, что она образует целый мешок. Штаны довольно узкие и застегиваются выше пояса. Подобный наряд часто встречался в Петрозаводске, но в Ленинграде уже гораздо реже. Володин друг одет точно так же. Тоне немного за 40, среднего роста, она смешанной крови, синеглазая, и, в отличие от большинства женщин ее возраста, сохранившая свой вес в полном порядке. По карельским, а особенно по русским критериям ее вполне можно назвать худой. Надя находится в лучшем своем возрасте, плотная, рослая девушка, наверное, самая красивая в селе. Она понимает по-карельски, но говорит немного. Зато Володя говорит по-карельски очень хорошо.

На улице темнеет, мы сидим за столом и пьем чай. Из дымящегося самовара наливается чашка за чашкой. Разговор идет по-карельски, иногда какие-то вещи обсуждаются по-русски. Меня, конечно же, представили как финского парня, и это, похоже, вызывает общий интерес, который изначально не выражается в словах, а только в молчаливом любопытстве. Финны для них не чужие, но в последнее время из Финляндии гостей не было слышно. Они вежливо спрашивают: «Как вы живете в Финляндии?» Я отвечаю в общих чертах. Я и сам изучаю ситуацию и пытаюсь нащупать атмосферу. Я запомнил одну фразу Тони, показавшуюся мне забавной: «Хочется посмотреть на Карелию?» Отвечаю, что, конечно, хочется. Красивая синева спокойного Селецкого озера виднеется через окно горницы, состоящее из шести квадратов. Сейчас самое темное время, темнее уже не будет.

Мне сделали постель в чулане, в каморке, находящейся рядом с сенями. Над кроватью повешен полог от комаров. Каморка наполнена теплым запахом старой бревенчатой постройки и хлева, к которому примешивается запах продуктов. В хламе, накопившемся в моем закутке, вижу старую жестяную банку из-под чая финской фирмы «Paulig». Вчера исполнилось 32 года с начала Второй мировой войны. С чердака доносится щебетанье ласточек.

Суббота, 23 июня 1973

Субботнее утро такое же безоблачное и жаркое, как и в предыдущие дни. Вода в озере еще прохладная. Селецкое озеро довольно большое (5 x 15 км), и от деревенского берега виден лишь один остров – значит, оно должно быть и глубокое. Остров, который находится в трех километрах от деревни, называется Махосоори. На нем издревле проводились престольные праздники. На Петров день там всегда собиралось много народа – старых и молодых. Говорят, сейчас туда тоже ездят люди, но, видимо, в основном старшего поколения. Когда-то на острове была и часовня, которую позже перенесли на материк и превратили в рыболовецкую избушку. Махосоори (от кар. *maho* «беременный». – *Ред.*) получил свое название из-за формы – один из его концов округлым холмом возвышается над водами озера.

В Сельгах около 500 жителей. Мне не дали точных данных по разделению жителей по возрасту или полу, однако в глаза бросается, что пожилых мужчин явно меньше, чем пожилых женщин. Последствия войны – это одна, но, видимо, не единственная причина этому. Молодежи меньше, чем людей других возрастов. Детей довольно много. Я не смог выяснить количество школьников, но учителей, кажется, около двадцати, отсюда можно сделать кое-какие выводы.

Село расположено на восточном берегу Селецкого озера и частично находится на возвышающейся над озером гряде, на сельге. Село делится на шесть частей или деревень: Северный Конец (*Pohjeree*), который, в свою очередь, делится на Передний и Задний концы (*Etu-*, *Taka-Pohjeree*), Погост (*Pogosta*), Берег (*Rannankylä*), Наволок (*Niemenkylä*), Южный Конец (*Suvenkylä*), Пряккиля (*Präkkilä*). К Пряккиля также относятся дома, стоящие на другом берегу реки, и та часть называется Rinne («угор» или «склон». – *Ред.*). Из названий деревень видно, что их этимологизация не представляет сложностей, кроме названия *Präkkilä*. Мне не удалось выяснить происхождение этого названия, несмотря на все распросы.



Вид на центральную часть с. Сельги, группа елей справа – кладбище д. Ранта. Фото П. Лааксонена, 1973 г.

Самые большие деревни – Погост и Южный Конец. В каждой из них около 30 домов. В Северном Конце и Пряккиле по десятку домов. В д. Берег их около пятнадцати. Погост расположен на самом высоком месте гряды, Северный Конец – ниже, ближе к Берегу. Южный Конец находится немного выше него, на восточном берегу реки, текущей с юга, а д. Пряккиля – на противоположном берегу той же реки.

В Сельгах четыре кладбища, в Северном Конце – Изоссима (Зосима), которое находится в березовой роще, кладбище д. Берег именуется Мииккула (Микола) и расположено в ельнике и кладбище д. Пряккиля – Мянниккё (Сосняк) – соответственно в сосновой роще. Кладбище д. Погост носит название Грязнойзет. Изоссима и Мииккула получили свое название от ранее находившихся там часовен. Таким образом, почти у каждой деревни есть собственное действующее кладбище, что видно и по примятой траве тропинок. Посетители оставляют на могилах чай, сахар, сигареты. На каждом кладбище были совсем свежие могилы, на крестах – фотографии покойных. К крестам и даже некоторым веткам деревьев были привязаны лоскуты ткани, видимо, для нужд покойников. На кладбище Мииккула д. Берег растут большие ели, некоторые из них разбиты молнией или свалены сильным ветром и лежат прямо на старых могилах. Для облегчения прохода от одного гигантского дерева отпилен кусок. Видимо, существует правило, по которому нельзя трогать деревья на кладбище, даже поваленные. Интересно было бы узнать побольше о названиях и принципах наименования кладбищ.

Село расположено на довольно обширной территории. Лес вокруг деревни вырублен, местами растет лишь низкий лиственный лесок. На по-

лях растет трава, местами в полудиком виде, как на пастбище. Село Сельги является вспомогательным хозяйством Паданского леспромхоза, и его предназначение – производство продуктов животноводства. Светлые летние ночи и следующий из этого быстрый рост травы являются подспорьем для эффективности скотоводства в данных широтах. Большая часть женщин работает в животноводстве, мужчины же – на сплаве и лесозаготовках.

Постройки в основном – это некрашенные бревенчатые дома с двух- или трехскатной крышей. Среди них в д. Южный Конец есть несколько домов, окрашенных в зеленоватый цвет. Дороги огорожены косыми изгородями, сделанными из жердей. О постоянном передвижении коров и овец по огороженным проулкам в дневное время сообщает веселый перезвон колокольчиков.

Во многих домах есть телевизор – их количество легко посчитать по антеннам, закрепленным на длинных рейках. Радио есть в каждом доме, небольшая коробочка, установленная, как правило, в углу горницы, по которой все время идут какие-то программы, иногда даже финноязычное вещание из Петрозаводска. В то время как радио работает целый день, электричество в селе подключается только на 6 часов – с 18 до 24. Из-за последнего обстоятельства мне приходится регулировать использование батареек. В центре села работает также небольшая масляная или дизельная электростанция, которая временами подает электричество на нужды животноводства.

Место, где собираются местные жители – клуб, находится в центре Погоста в бывшей часовне, на которой сбита башня колокольни, но пристроено дополнительное крыло. Здание окрашено в зеленый цвет, и на стенах развешаны красные таблички. Во дворе клуба расположено возвышение, на которое установлена трибуна. Также около клуба находится остановка автобуса, окрашенная в безвкусный синий цвет, и выкрашенная серебряной краской ограда с памятником павшим, на котором цветастые пластмассовые венки.

В клубе устраивают всякого рода праздники. Его еженедельное использование выглядит следующим образом: в субботу и воскресенье



Пекка Лааксонен,
с. Сельга. Фото Г. Рапацкой,
1973 г.

танцы, которые заканчиваются в 24 часа; во вторник, а когда и в четверг или пятницу – кино. Не так еще давно, на престольных праздниках, девушки могли прямо с танцев «выскакивать» замуж, т. е. после танцев уходили с парнем к нему домой и оставались там. Старинные свадебные церемонии уже, конечно же, в прошлом, в то время как похороны сохранили общие черты старинных ритуалов. В женитьбе нет особой мистики, а в смерти все-таки есть.

Из Сельги на престольные праздники ездили в следующие деревни – Prokkola (Юккогуба), Laazari (Лазарево), Paatene (Паданы), Suonnal (Сондалы), Jouhivaara (Евгора), Maaselkä (Масельга), Petelniemi (Петельнаволо), Lissepohja (Лиссепохья), Ahvenjärvi (Ахвенъярви), Ontajärvi (Ондозеро), Kuusiniemi (Куусиниemi), Jänkjärvi (Янгозеро), Semsjärvi (Семчезеро), Huumarinen или Gumarino (Гумарино)³.

На лошадях из Шуньги и Повенца везли ткани, муку, сахар и соль, а туда – меха, дичь и рыбу. Кроме того, из Сельги многие ездили на заработки в русскоязычное Заонежье. Возможно, что этим частично объясняется значительное русское влияние в карельском языке и культуре населения села. История Сельги как центра по производству железа из озерной руды могла бы составить отдельную главу повествования, но к этой теме я сейчас не буду обращаться.

Вот о чем стоит сказать здесь особо, так это сундуки для одежды старых бабушек. Мы по нескольку раз просили показать нам их содержимое. Там же были одежда, передники, сорочки и длинные женские рубахи. Когда по нашей просьбе старые, поиссохшие от возраста женщины надевали одежду, изготовленную ими 40–50 лет назад, и показывали как подола юбок трепещут в танце, казалось, как будто ожили музейные восковые фигуры. Только теперь я понял, насколько элегантными по своему крою, расцветке и узорам были в свое время эти одежды, выполненные с безупречным вкусом. С точки зрения исследователя текстиля, Сегозерье – настоящая золотая жила. Из разговоров петрозаводских исследователей я понял, что этот район единственный, где традиционная карельская техника ткачества и вышивки сохранилась до сих пор. Во многих домах нам показывали хорошо сохранившиеся полотенца. Мы выносили их на улицу и фотографировали. Показательно, что старики ни за какие деньги не откажутся от своих сокровищ. Говорят, такие вещи очень сложно заполучить даже музеям. И раз уж речь зашла о тканях, то следует отметить, что во многих домах сохранились прялки, которые до сих пор используются в этих краях.

Конечно же, я не единственный путешественник по Карелии, у которого сложилось такое впечатление, что в Карелии всегда есть еда на сто-

ле. Приезжаешь ли ты, или уезжаешь, всегда нужно посидеть за столом: «Syögee, syögee, juogee, juogee». («Ешьте, ешьте, пейте, пейте».) Исследователю сельской жизни, приехавшему из города, пища на карельском столе не только кажется слишком плотной и сытной – она такая и есть. Но стоит сказать, что к этому быстро привыкаешь: пироги, творог, хлеб, рыба, кисели, простокваша, суп и чай по нескольку чашек зараз, все это, невзирая на устоявшиеся дома привычки. Кроме этого, у нашей группы были еще и собственные припасы: вареные макароны со свиной тушенкой с раннего утра задавали бодрости на весь день.



Сележские полотенца (цвет преимущественно красный с использованием зеленого и черного). Фото П. Лааксонена, 1973 г.

В каждом доме растят картофель для себя. Выращивание овощей в Сельги, как, впрочем, говорят, и в остальной Карелии (не считая Олонца), не в моде. Картофель наших хозяев снаружи выглядит черным, но вкус очень хорош⁴. Они не используют дополнительные удобрения, так что продукт можно назвать биодинамическим. Конечно же, в чистом Селецком озере много рыбы, там водится даже лосось. В это время года во многих домах ели окуней. В сети Макара Харитоновича попадалась и довольно большая плотва. Основные лососевые тони, по рассказам, были в свое время на порогах реки Лужмы в паданской стороне. В лесу, конечно же, много ягод. Есть и дичь, но какова доля охоты в хозяйстве, я не знаю.

В селе нет колодцев – всю воду носят из озера. Носят ее двумя ведрами на коромысле. Издавна носить воду было чисто женской работой, хотя в настоящее время встречаются и исключения. На берегу озера много серых строений – маленьких бань. По субботам над всеми ними нависает синеватый дымок. Если говорить о чистоплотности, то надо сказать, что

в дверном углу каждой избы висит (иногда очень старый, медный) руко­ мойник, что говорит о традиции общей и индивидуальной чистоты.

Когда я вернулся с берега, в доме меня ожидал чайный стол, накры­ тый так же обильно, как и вечером. За столом обсуждаем программу на день. Решили, что сначала Зоя отправится с Унелмой и со мной в Погост, где мы собирались найти старую женщину, которая должна уметь испол­ нять плачи. Сам я решил на первом этапе работы не брать интервью са­ мостоятельно, хочу в течение какого-то времени просто послушать речь.



**На рыбалке. Лесник Валерий
и Алексей Конкка**

Фото Г. Рапацкой, 1973 г.

После чая мы отправляемся. Доро­ га из Северного Конца в Погост круто поднимается по склону холма. На вер­ шине горы я оборачиваюсь – Селец­ кое озеро теперь видно во всей красе, Северный Конец скрылся за склоном и только тонкие опоры антенн выгля­ дывают над горизонтом. Поля сияют яркими желтыми лютиками.

Приходим в центр Погоста. На площадь перед клубом привезена гру­ да толстых стволов берез для зимнего отопления, которые, видимо, собира­ ются расколоть на месте. Рядом с ку­ чей дров топчется стадо овец. Мы на­ правляемся в небольшое зеленое зда­ ние магазина. Наши женщины спра­ шивают у продавца, где живет Мария Дмитриевна (или по-местному Мит­ рёвна, именно так везде у П. Л. – *Ред.*). Продавец начинает объяснять, к

ней присоединяется и часть покупателей. Кто-то замечает, что в магазине находятся внуки Марии Дмитриевны, указывают на 13-летнего мальчика, на руке которого повисла маленькая девочка. Мальчик идет показывать дорогу, чего на самом деле вовсе не стоило делать, так как дом оказался в 200 метрах от магазина. Погост не такая уж большая деревня.

В доме нас встречает дочь Марии Дмитриевны Брёккиевой. Скоро по­ является и сама хозяйка, полноватая женщина с внимательным, оцени­ вающим взглядом. Она родилась в 1907 г. в Погосте и прожила здесь всю жизнь. Начинаем интервью, осторожно спрашивая о престольных празд­ никах. После этого переходим к описанию свадеб, о чем в этих краях у женщин возраста нашей рассказчицы можно получить подробные отве-

ты. В свое время свадьбы с плачами были событиями их юности, которая приходилась на 1920–1930-е гг. В жизни деревни это был переломный момент – в деревнях начинали вводить колхозную систему, от которой позже отказались.

Вскоре в двери появилась подруга детства нашей рассказчицы, Мария Васильевна Локкина, которая родилась в 1910 г. здесь же, в Погосте, и так же, как и Мария Дмитриевна, всю жизнь безвыездно прожила. Она очень любит поговорить и любит попеть. По глазам старушек было видно, что гостям рассказывают не все, что происходило с ними в поездках на престольные праздники. Несколько раз общие воспоминания вызывали веселый смех. Скоро дверь открылась снова. В избу зашла радостная кареглазая женщина с красивой сединой, Анна Захаровна Логинова, которая родилась в 1906 г. в Сондалах (Suontale), что за Паданами. Когда-то она вышла в Погост замуж. Ее можно было бы охарактеризовать как «моторный тип»: руки двигаются (как, впрочем, и у многих других), сопровождая разговор, а когда речь заходит о танцах, Анна Захаровна встает с лавки и показывает, как правильно танцевать тот или другой танец или показывает, что делает невеста на определенном этапе свадебной церемонии. Но рассказчики на этом не заканчивают. Следующей к компании присоединяется Парасковья Яковлевна Локкина, старая женщина с громким голосом, родившаяся в 1902 г. также в д. Погост. Участницы «беседы» отвечают на вопросы, смеются, кричат и поют так, что в ушах звенит. В самом конце записи компания пополняется еще одной рассказчицей – Клавдией Ивановной Туруевой, которая родилась в 1910 г. в Прокколя (Юккогуба) и так же вышла замуж в Погост. Она известная плакальщица, хотя и не исполняла в этот раз причитаний. Все наши рассказчицы – вдовы и сейчас на пенсии. По крайней мере, Анна Захаровна живет одна, а у остальных, очевидно, были обязанности бабушек. Они загорелые и выглядят вполне цветущими.

Должно быть, воспоминания о прошедших днях являются причиной того, что им все еще не чужды задиристые девичьи шутки. Туруева, надо сказать, напротив, кажется тихой и уравновешенной старушкой. Она родственница (возможно, жена сына) известного сказителя из Сельги Тимо Туруева, у которого записывал сказки профессор Новиков из Ленинграда. От Туруева еще во время войны записывал лингвистический материал Пертти Виртаранта⁵.

Я просил фиксировать на магнитофон побольше ситуаций обычных разговоров (не интервью). Поэтому пленки содержат материалы, записанные на улице и за чаем, что, по крайней мере, очень интересно с лингвистической точки зрения. В доме Марии Дмитриевны мы записывали больше

двух часов. Бабушки рассказывали о свадебных обычаях, танцах, о том, как и когда пели песни, о поднятии лемби⁶, о бытовой магии, рассказали несколько преданий и быличек, а также кое-что о своей жизни, событиях времен войны, при этом постоянно отвлекались на обсуждение будничных дел. Дрова оказались очень актуальной темой для разговора – одним уже привезли, другим нет.

Надо сказать, что все это не помешало старушкам спеть около сорока народных песен и частушек. Общее название для песен здесь – *rajo*, короткие четверостишия называются частушками, более длинные песни – *pitkä rajo*. В отдельную группу по стилю и темпу танца выделяются кадрилиные и ланцевые песни. Последний девушки танцуют друг с другом, меняя руки, и водят хоровод. Кадриль же состоит из шести частей или колен, в каждой из которых разный шаг и отдельная мелодия. В какой-то момент танца топают ногами о землю. Большая часть песен, особенно частушек, исполняется на русском языке. В репертуаре присутствует также несколько песен на финском языке, выученных, видимо, в школе или во время войны.



«Посиделки» в д. Пряккиля в ожидании похорон

Первая слева этнограф Анна Хокконен (Косменко),
на траве: Роза Никольская (сидит), Пекка Лааксонен и Унелма Конкка.
Фото Г. Рапацкой, 1973 г.

Складывается впечатление, что традиция быличек и мифологических рассказов, касающихся верований и сверхъестественных сил и существ, еще жива, по крайней мере, среди женщин находящих на пенсии. Их роль в жизни села в качестве комментаторов, переносчиков и источников

информации должна быть очень существенна, более существенна, чем это может казаться деревенской молодежи или населению среднего возраста. Однако субботний день уже перевалил за половину. Рассказчицам пора начинать топить бани. Мы возвращаемся к себе на квартиру. Дядя Макко затопил нашу баню еще с полудня. Туда можно будет пойти сразу после чая. Сначала идем мы с Макко, позже к нам присоединяется Володя.

Передняя бани довольно маленькая. Если смотреть от двери, то слева хранятся сети, запчасти для лодочного мотора и что-то еще. Справа маленькая скамейка, вешалка и окно, выходящее на озеро. Сама баня изнутри оказалась больше, чем казалась снаружи. Печь большая, посередине ее среди камней черный котел. Полки слева на уровне верхнего края печи, на полу маленькие скамейки для мытья. Макко берет на себя обязанности банщика – он подкидывает пар и предлагает похлестать мою спину веником.

Макко спрашивает, из какой части Финляндии я родом, жив ли мой отец, был ли на войне и в каких краях. «По крайней мере, должен был быть в Петрозаводске», – отвечаю. «Даа, даа», – говорит Макко и улыбается от всей души. Он рассказывает, что сам был на войне где-то за Медвежьегорском, сталкивался и с финнами. Удивительно, сколько в этом простом человеке (столь часто обсуждаемого в нашем обществе) сердечного такта и ума, деликатности, вежливой предупредительности и просто природной сообразительности.

Я ходил ополаскиваться в озеро, хозяева нет. Днем в озере купаются маленькие дети, но взрослых, даже молодежь, я ни разу не видел купающимися. Возможно, здесь так не принято. А может быть, вода еще слишком холодная. Возвращаемся из бани. Традиционно в Финляндии люди, приходящие из бани, говорят: «Привет из бани», здесь же, наоборот, пришедших из бани приветствуют словами: «С легким паром».

Стол для чая снова накрыт, на этот раз для мужчин. В свою очередь в баню идут наши женщины. В честь субботы на столе стоит маленькая бутылка водки (0,25 л). В некоторых петрозаводских кругах такая бутылка называется «воробьем». Недавно в СССР заметно подняли цены на алкоголь. Говорят, цена на коньяк выросла почти на 200 процентов, цена на водку, видимо, изменилась не так сильно, но изменения произошли в качестве. «Столичная», более качественная водка, исчезла из магазинов для туристов, а в обычных магазинах можно купить только два сорта: обычную водку и «экстру». В обоих одинаковое количество процентов, но «экстра» дороже и немного чище – сделана, видимо, из более обструганной доски.

Беседуем спокойно и заинтересованно. Чувствуется, что старшее поколение хорошо помнит «житье под финнами» времен войны. В те

времена в Погосте была автомастерская, где работал некий человек по имени Калле, очень популярный среди населения. Я сдерживаюсь, чтобы не расспрашивать о том времени более подробно, хотя хотелось бы. Система снабжения и школа работали; несмотря на запреты военной полиции, скрытно устраивали танцы; финны организовали в каком-то помещении лютеранскую церковь.

Когда Унелма возвращается из бани, я достаю магнитофон и Дуня, или Евдокия Егоровна Гурьева, и Макар Харитонович Гурьев рассказывают о том, как «лес прятал коров» (*metsänpeitto*), ночных кошмарах (*rainajainen*) и колдовстве, связанном со скотом. Разговор начался тогда, когда выяснилось, что девочки после шести ходили за молоком, но молока им не досталось. Суть, конечно, была не в старом запрете не давать чужим людям молоко после шести часов вечера, но это было поводом для начала разговора.

Сейчас около восьми часов вечера. Надя весь вечер ходила в халате с красными щеками, на голове бигуди. Теперь все готово: прическа налажена, платье одето, туфли на ногах. Она собирается на танцы в клуб. Туда же собирается и Володя, но, конечно же, не с Надей. Унелма советует мне пойти вместе с Володей. Володе нравится эта идея, я немного сопротивляюсь, но потом все-таки решаю пойти.

Итак, мы с Володей мужественно отправляемся на субботние сележские танцы. По дороге беседуем о Володиной работе, о том, в каких краях он бывал. Между нами существуют небольшие трудности в понимании. В Володином карельском языке много примесей из русского. Вокруг клуба не видно людей, только несколько велосипедов и мопедов. Музыка слышна на улице. Внутри вдоль стен расставлены скамейки, и они заполнены народом. Мы садимся на свободные места. На стороне иконостаса построена сцена. Перед занавесом висит белая ткань для показа кинофильмов. Место для танцев хорошо освещено. На противоположной стене зала находится печь, обитая жестью. Общее цветовое впечатление зеленое. Сбоку от сцены висят портреты героев труда, а также какие-то рабочие фотографии. Над ними висят большие портреты Брежнева и Косыгина. Входных билетов нет, нет и буфета. В задней части зала стоит большая зеленая посуда, из которой желающие могут зачерпнуть кружкой воды для питья.

Музыка исходит из установленного на сцене проигрывателя, которым заведует женщина в платке. Кажется, она ставит пластинки из лежащей перед ней кучи без разбора, но периодически что-то ищет – возможно, поступают какие-то заказы. Основная часть музыки – советские хиты, но позже примешивается и западная поп-музыка (вечнозеленые «Битлз»),

чаще всего в русском переложении, но иногда и в оригинале. В какой-то момент играет финская «летка-енкка».

Стиль танца мне неизвестен: молодые люди держат девушек двумя руками за талию, девушки же кладут руки парням на плечи или предплечья, пары двигаются, слегка покачиваясь в стороны, а некоторые и вообще стоят на месте. Так танцует большинство, но в клубе присутствует также и «инновационная группа» из 3–4 парней, которые при звуках поп-музыки танцуют по-современному поодиночке, но своей группой, без девушек. Так же делает и пара девушек. Даже одежда «новаторов» отличается от общей массы: удлиненные волосы, кое у кого модный ремень, у одного какие-то цепи на поясе, из-под рубашки выглядывает цветной шейный платок из тонкого материала. Все одеты в лучшую одежду, на нескольких юношах пубертатного периода одеты полные костюмы. Между передней и залом постоянно снует туда-сюда орава ребятишек, которым, кажется, всегда хочется пить. По крайней мере, они постоянно гремят посудой для питья.

Одну из скамеек заняли старушки, которые следили за происходящим и обменивались многозначительными взглядами. Я замечаю, что здесь присутствуют, по крайней мере, Мария Дмитриевна Брёккиева и Парасковья Яковлевна Локкина, которые, завидев меня, кивают мне как знакомому. Бабушки то и дело поворачивают накрытые платками головы друг к другу и перешептываются. Информация передается, ничего не остается неизвестным. В один момент Парасковья Яковлевна мне эмоционально показывает, крутя рукой: «Давай, Пекка, иди же быстрее, приглашай!» Я приглашаю Надю и танцую с ней танец вежливости в соответствии с преобладающим здесь стилем танца. Старушки одобряюще кивают. О чем же они сейчас шепчутся?

В какой-то момент идем с Володей в переднюю. Желаящие могут там покурить. Вокруг нас собирается группа энергичных деревенских парней. Они спрашивают у меня, как там в Финляндии, танцуют ли там такие же танцы, как здесь. Пытаюсь давать положительные ответы. Все они кажутся вполне искренними и симпатичными.

Поход в клуб и знакомство с молодежью в самом начале работы положительно сказалось на последующем моем пребывании. Позже при встрече парни здоровались и относились ко мне как к старому знакомому. Интересно и познавательно было для меня общаться на современные темы на таком диалекте, который я слышал только на пленке или проходя теорию на лекциях по истории фонетики языка олонецких карел. Все парни говорили по-карельски. Часть из них работает в Паданах, часть – в Медвежьегорске. В 24.00 свет гаснет, и танцы заканчиваются.

Воскресенье, 24 июня 1973

На безоблачном небе светит солнце. Мы с Унелмой и Галей направляемся в сторону Заднего Северного Конца (Така-Рохjärä) на кладбище Изоссима. Тропинка ведет нас через цветущий луг. Кладбище находится в березовой роще. Свежая могила мужчины, умершего молодым, заметно отличается от остальных. Она огорожена оградой, окрашенной в серебристый цвет, могила и крест украшены цветными пластмассовыми венками. Рядом с могилой установлены скамейка и маленький стол. Дальше в глубь кладбища среди деревьев виднеются как стоящие, покосившиеся, так и полностью поваленные кресты. На некоторых ветвях деревьев висят потрепанные полоски ткани, такие же лоскуты привязаны на некоторых крестах.

Недалеко от большой березы я замечаю металлический оклад от иконы. На иконе были изображены два святых и даже теперь на раме можно разобрать надписи на церковно-славянском языке, но мы не можем понять, что именно. Возможно, что эта икона из когда-то стоявшей здесь часовни. Икона была такая большая, что ее вряд ли когда-то держали в красном углу избы. В Сельги я только в одном доме видел новую бумажную икону в углу горницы у бабушки Уллиевой. Еще у Александры Филипповны Мироновой была старая красивая икона, которую нам показывал ее муж, но она хранилась на шкафу. Думаю, что иконы можно найти среди старых вещей в домах.

После возвращения домой и традиционного чая мы отправляемся к нашим вчерашним бабушкам. Стол накрыт: чай, картофельные и ячменные пироги, красиво разрезанный рыбник из язя. Едим и переходим в другую комнату, заднюю стену которой занимает большой портрет Карла Маркса, на другой стене Ленин выступает перед толпой, около третьей стены стоит кровать, а у четвертой – шкаф для посуды с частично остекленными дверцами. Такие шкафы имеются почти в каждом доме. Бабушки поют песни, рассказывают о беседах с прядением (так называемые рабочие беседы или беседы с работой. – *Ред.*), престольных праздниках, свадьбах, танцах и о войне. Туруева пересказывает слова плачей, но не решается исполнить их по-настоящему. Тут легко возбуждающаяся Анна Захаровна начинает исполнять настоящий плач, сначала о собственной жизни, а потом плач о смерти своей дочери. У бабушек глаза на мокром месте: «Действительно плачет». Наконец, Анна заходится (*areutuu*) так, что уже не может продолжать. Всех обуревают печаль, и проходит некоторое время, пока присутствующие не успокаиваются. Бабушки начинают снова смеяться.

Вернувшись обратно, я услышал, что меня зовут. Макко с Володей ездили проверять сети и теперь на берегу вместе с Надей выпутывают из сетей большую ряпушку и корюшку. Я отправился за ними, чтобы сделать несколько снимков. Здесь все еще не используют нейлоновые сети. Красивые поплавки сетей сделаны из березовой коры.

Под вечер собираемся на новую прогулку. На этот раз отправляемся с Унелмой в д. Южный Конец. По пути в центре д. Погост мы останавливаемся, чтобы сфотографировать фасад полуразрушенного, но в свое время густо украшенного резьбой дома бывшего купца (дом купца Тихонова. – *Ред.*). В окне дома напротив появляется мужчина, который начинает с нами разговор. Просим и у него разрешения зайти. Мужчину зовут Пекка Иванович Локкин (род. в 1906 г. в с. Сельги, д. Погост). Он говорит по-карельски с некоторой примесью финского. Рассказывает нам много о прошлом деревни: о первых жителях, плавке железа, названиях сторон света, днях недели, престольных праздниках и свадебных хлопотах. Он не знает мифологических рассказов и вообще относится к этой традиции довольно прохладно. «Здесь не знают преданий о кладах, – говорит он, – потому что, дескать, бедным карелам нечего было в землю прятать». На вопрос, где находится Лапландия, получаем интересный ответ: Ругозеро (Rukajärvi) и Реболы (Repola) – это Лапландия, а Ухта (Uhtua) – это уже Северная Лапландия. Беседуем с Локкиным около часа, потом продолжаем путь в Южный Конец.

Приходим на перекресток трех дорог в центре Южного Конца. Ведем разговор с двумя женщинами, у одной из которых на голову одета сорока (традиционный головной убор замужней женщины). Скоро вокруг нас собирается довольно много людей. Нас провожают к старейшей жительнице деревни. Ее зовут Елизавета Ивановна Рыболовлева (род. в 1895 в с. Сельги, д. Берг). Вместе с нами в дом набивается много народа. На краю кровати сидит седовласая, но довольно расторопная старая женщина, у нее высокий голос. Вначале она кажется не очень заинтересованной и предлагает нам спрашивать у тех, у кого «голова моложе». Со временем ситуация становится более непринужденной, и я достаю магнитофон. Здесь же находится и молодой хозяин дома – большой, крепкий, плотный, настоящий медведь. Послушав нашу довольно туманную беседу, он дает дельные советы по поводу ведения интервью. Примерно такие: вы, гости, спрашивайте как следует, а вы, бабки, отвечайте на вопросы по делу, четко и ясно.

Вторник, 26 июня 1973

Утром во вторник нас провожает ярко сияющее солнце. Отправляемся в д. Задний Северный Конец, до которой от нашего жилища всего

несколько сотен метров. В последнем доме этой деревни должна жить плакальщица. Перед самым выходом из дома мы видели, как мимо прошли три старухи. Унелма предположила, что они возвращались с кладбища. Значит, они ходили причитывать на кладбище Северного Конца.

Между Задним и Передним Северным Концом нам навстречу попадает пожилой мужчина в шляпе с полями и портфелем в руке. Это Степан Иванович Зайцев (род. в 1900 г. в д. Мяндусельга), который приехал из Медвежьегорска навестить родственников. Он рассказывает о родной деревне и даже решается спеть какую-то песню. Он говорит на вполне понятном мне карельском языке. Тут к нам присоединяется возвращающаяся из магазина в Задний Конец Мария Дмитриевна Матвеева. Прямо здесь, посреди дороги, еще относительно молодая, полная сил женщина поет нам несколько самых популярных в деревне песен. Но поет так, что все село ее слышит, где-то даже раздается эхо.

Нам услужливо сообщили все знающие собеседники, что в доме, где мы поселились, прибавилось народа: приехали Роза Никольская и Алекси Конкка. Мы возвращаемся домой, здороваемся и обмениваемся новостями. Приехавшие слышали, как Матвеева поет на улице и сначала удивились: что за необъявленное мероприятие. После еды интервьюировали наших хозяев. Дуня и Макко на этот раз рассказывают нам о рыбалке, хранении рыбы, заготовке сена, о деревнях, которые входят в состав села. Роза на основании какой-то русской книги по этнологии спрашивает о названиях частей лодки и кережки (ahkiö), а также о способах их изготовления. Макко можно верить, ведь он объясняет эти вещи «из первых уст», потому что сам прекрасный плотник. Еще мы получаем ценные сведения о большой карельской семье.

Вечером решено всем вместе пойти в клуб смотреть кино. Над сценой повешена белая ткань и скамейки поставлены в ряды. Цена за вход 20 копеек. Показывают какой-то польский детектив. Вернувшись из кино, мы с Алекси решаем сходить на рыбалку. Живущий по соседству доброжелательно улыбающийся сельский лесник Валерий, который немного младше меня, обещает отправиться с нами на своей лодке. Алекси, Галя, Надя, Валерий и я, накопив червей, отправляемся на озеро. Валерий отвозит нас на моторной лодке к камню в нескольких сотнях метров от берега. Ловим окуней и плотву. Наловив рыбы, перекусываем хлебом, луком и солью, которые Галя взяла с собой. Вот и вечерняя трапеза. Когда мы вернулись, было уже далеко за полночь. Светло. Перед сном разговариваем с Алекси еще, наверное, часа полтора. Птицы уже начинают просыпаться перед новым днем.

Среда, 27 июня 1973

Вчера мы услышали, что есть возможность побывать на похоронах – тело умершей в соседней деревне старушки должны привезти сегодня в Пряккиля. Поэтому мы решили, что будем на месте уже рано утром.



Похоронная процессия отправляется на кладбище д. Пряккиля.

Гроб несут на полотенцах

Фото П. Лааксонена, 1973 г.

Дорога пылит, день будет жарким. В д. Южный Конец мы встречаем группу пожилых женщин, которые идут ожидать приезда покойницы. Мы присоединяемся к ним. Уже издалека мы видим, что на стороне Пряккиля, на перекрестке собрались люди. На краю дороги, на бревне сидит с десяток старух, разговаривающих между собой. Обстановку никак нельзя назвать скорбной. Бабушки галдят – обмениваются новостями. На другом берегу реки около домов пасется скот. Нежный перезвон колокольчиков доносится через реку на сторону Пряккилы.

Старухи отвечают на наши вопросы, смеются, тут же причитывают и поют в ожидании покойницы. Из разговоров улавливаем, что, возможно, следующей ночью в доме покойной будут проводиться бдения (valvojaiset), так было завещано. Время идет, но ничего не происходит. Из ближнего дома кого-то зовут на чай. Некоторые идут. Боевая с виду женщина лет сорока подходит прямо к нам и приглашает на чай.



Вслед за гробом, постоянно причитывая, идет плакальщица (М. И. Стафеева), рядом – Пекка Лааксонен

Фото Г. Рапацкой, 1973 г.



Крест на свежей могиле на кладбище д. Пряккиля

Фото П. Лааксонена, 1973 г.

Так наша компания переходит в ближайший дом. Я записываю беседу за чаем, Роза беседует на темы этнологии. Попив чая, мы возвращаемся к женщинам и продолжаем наши расспросы. Время уже приближается к четырем, женщинам начинает надоедать ожидание. Наконец, кто-то объявляет, что пойдет домой заниматься домашними делами, и вся группа в скором времени разлетается как стайка птиц. Роза и Анна Хокконен ушли к женщине по фамилии Коппалова, живущей в конце деревни. Мы с Алекси пошли пешком в сторону дома через д. Берг.

На другом берегу мы поднимаемся на холм над деревней посмотреть кладбище. Кладбище д. Берг представляет собой величественную еловую рощу, в середине которой лежат деревья, поваленные молнией. Ходим по кладбищенским тропкам. На некоторых могилах обнаруживаем принесенные покойникам сигареты, на перечине одного из крестов подвешен котел и сверху на тот же крест положены два кусочка сахара. Один намогильный крест украшала табличка со стеклом, под которым я увидел множество цветных ниток, связанных узелками. На ветви деревьев были привязаны лоскуты ткани. Вид от кладбища вниз на озеро, как на пасторальной картинке в книге: луг, цветущий желтыми цветами, а за ним небесно-синяя ширь Селецкого озера. Почти слышно как растет трава. Посидели в траве, наслаждаясь летним пейзажем.

Когда идем уже по центру Погоста, двое мужчин, сидящих у стены дома, здороваются с нами и приглашают покурить. Мы подходим к ним. Я включаю магнитофон, и Алекси начинает задавать вопросы о рыбной ловле. Скоро вокруг собираются дети, собаки, овцы и даже несколько любопытных старух. Похоже, люди знают откуда я, местная информационная сеть – деревенская сарафанная почта – работает.

Мы с Алекси договорились, что вечером еще сходим к Александре Мироновой, которая днем исполняла для нас плачи. Мироновы живут в Погосте в современном доме, обшитом досками и окрашенном в зеленый цвет. Хозяин – деревенский печник. В доме мужчина лет 65-ти ремонтирует сети. Он соглашается на интервью. Его зовут Илья Степанович Миронов (род. в 1901г. в с. Сельги, д. Задний Северный Конец). Разговор начинаем с рыбалки и охоты: купцы из Шуньги покупали улов и охотничьи трофеи, сами торговать ездили в Повенец. А в Шуньгу ездили за лошадьми. Говорим о школах, больших семьях, часовнях, крестах на обочинах дорог, престольных праздниках. Закончили уже около 10-ти вечера.

Четверг, 28 июня 1973

Перед тем как начать рассказ об этом дне, расскажу еще кое-что о вчерашнем. Вчера с Мироновым зашла речь об иконах. Он для наглядности принес старую икону своей жены, закрытую стеклянной крышкой, которая хранилась на шкафу на кухонной стороне избы. Видно, он не очень ее ценил, но икона сохранилась, потому что была дорога его жене. Хозяйка Александра Миронова причитывала нам, один плач она исполнила для нас обоих. Спросив у меня, женат ли я и есть ли у меня дети, и получив ответ, что есть один, она сказала: «Слишком мало, должно быть одиннадцать». Она думала о моем незавидном и незащищенном в старости будущем. Чтобы как-то меня успокоить, она наговорила плач моему сыну Юхе.

В какой-то раз я попросил рассказать о деревенских плакальщицах. Мне назвали следующие имена: Акулина Ивановна Омелина (Южный Конец), Евдокия Евдокимовна Травина (Погост), Мария Ивановна Стафеева (Пряжкиля), Александра Москина (Пряжкиля), Тимофеевна (Задний Северный Конец), Ольга Ильинична Тукачева (Южный Конец), Анна Захаровна Логинова (Погост). Это всем известные и признанные плакальщицы, но вполне возможно, что таковые найдутся и среди более молодых женщин.

Сегодня день похорон. Мы выходим из дому около 9 часов и движемся через Южный Конец и Погост в Пряжкиля. Туда же направляется все та же компания старушек, а часть из них уже на месте. Они радостно с нами здороваются. Мы ведь уже старые знакомые. Сегодня бабушки одеты в заметно более праздничные одежды. У многих на головах белые

платки. Но атмосфера и сегодня отмечена все той же беззаботностью. Клавдия Ивановна Дембитская сегодня в ударе. Она исполняет нам кумулятивный стих «Пошел я в Лякколю» и наговаривает даже кое-какие заклинания. Я записываю от нее заговор от боли в боках (гайрраhus), от головной боли, от ночницы, от сглаза и от ожога. Сегодня старушки отказываются причитывать, видимо, по причине того, что родственники и близкие покойной уже в доме.

Когда Дембитская пересказывает слова гайрраhus, я прошу ее показать, как это происходит на самом деле. Одна из старушек ложится в траву на живот. Дембитская берет палочку и начинает нажимать ей на спину и читать заговор. Алекси держит микрофон, я фотографирую. Бабушки звонко смеются.

Время идет. Все знают, что погребение должно произойти до 12 часов. Через какое-то время слышится шум автомобиля. Показался грузовик и за ним в облаке пыли маленький автобус. Грузовик останавливается перед домом. В кузове грузовика находится гроб. Покойница, 72-летняя Анна Федоровна, родилась в этом доме. Она уже несколько лет была разбита параличом и находилась в плохом состоянии, поэтому смерть не стала неожиданностью.

Из кабины выходят трое мужчин. Одного из них я знаю – это Пекка Локкин. Люди начинают собираться за кузовом грузовика. Автобус останавливается немного позади. Из него выходят люди, приехавшие проводить покойную. Люди здороваются друг с другом. От веселья нет и следа. Я замечаю слезы на глазах у женщин, а также у нескольких молодых мальчиков. Пекка Локкин, который, видимо, был за рулем грузовика, берет управление в свои руки. Он открывает задний борт кузова. Людской круг начинает сужаться.

Маленькую старушку в черном платке ведут из дома покойной к кузову. Это плакальщица Мария Ивановна Стафеева (род. в 1906 г. в д. Янгозеро). Начинается плач. Магнитофон записывает. Роза Никольская показывает мне на плакальщицу. Пробираюсь с ней к кузову. Исполняемый плач заставляет и остальных старушек заплакать. Слышатся всхлипы. Плакальщице приносят стул, на который она садится и отдается плачу. Ее плач не кажется мне столь же проникновенным, как плач Анны Захаровны в воскресенье. Но это только начало. Я стою рядом с углом кузова и держу микрофон довольно близко к плакальщице, обернув его бумажным носовым платком, чтобы ветер не шелестел в сетке.

Плач заканчивается. Машину заводят, и она медленно едет в сторону края деревни. Плакальщица идет за машиной и плачет, но голос почти пропадает в шуме мотора. Нам надо пройти около двухсот метров. Провожжающие, человек пятьдесят, следуют за нами.

Машина останавливается. Несколько мужчин запрыгивают в кузов. Вначале опускают большой крест, окрашенный в серебристый цвет. На его горизонтальную перекладину привязана белая ткань. Крестом занимается молодой человек, возможно, внук покойной. Спускают яркие пластмассовые венки. На гроб намотан пестрый платок. Гроб спускают вниз, его несут 6 человек. По крайней мере, один из них – сын покойной. Процессия начинает движение. Первым идет молодой человек с крестом. За ним плакальщица и рядом с плакальщицей я.

Вначале плач довольно тихий. Кажется, что плакальщица витает где-то в своих мыслях. По приближении к кладбищу плач усиливается: она здоровается с кладбищем и с лежащими на нем умершими, насколько я могу понять из слов причети. Тропинка, идущая по краю картофельного поля и через пожню, приводит в прохладные сумерки кладбищенской рощи. От больших сосен падают густые тени на поросшие лесом могилы. В толпе, идущей сзади, иногда слышался довольно громкий разговор. Но теперь все замолкают.

Могила, которую вырыли утром, глубиной около полутора метров. Сверху через могилу переброшены два железных лома – на них ставят гроб. Только что вырытую могилу нельзя оставлять открытой, ее следует чем-то прикрыть – жердями, досками или чем-нибудь другим. С гроба снимают цветастый платок. Становится виден гроб, окрашенный в красный цвет, на крышке которого очертания черного креста. Плакальщица становится у могилы со стороны ног покойной, рядом с дочерью умершей. Провожающие собираются вокруг могилы, спотыкаясь на мягком песке, окружаящем ее.

Стафеева начинает плакать – сначала покойной, потом ее дочери. На другом конце могилы женщина с грубым голосом начинает плач сыну покойной. На дно могилы кидают монеты. Ими выкупают место для могилы. Затем кто-то зажигает маленькую свечу, которую с помощью окружающих обносят вокруг гроба.

Гроб начинают опускать в могилу. Стафеева снова начинает причитывать, дочь мучительно всхлипывает. Плакальщица берет щепотку земли и сыплет ее через ворот на спину дочери покойной. (Позже Стафеева объяснила, что это делается для того, чтобы дочь не слишком печалилась.) Стоящие поблизости пожилые женщины начинают бросать песок в могилу. Старшие делают это деревянными палочками, но кто-то берет лопату и сталкивает ее кончиком песок на крышку гроба. Это занимает какое-то время. Слышится всхлипывание, но в голос уже не плачут. Пекка Локкин дает знак, и мужчины берут в руки лопаты. Через некоторое время могила закопана, устанавливается крест и сверху – венки.

У дочери покойной и, видимо, еще у кого-то (сначала и у плакальщицы) все время в руках были пакеты с какими-то вещами. Скоро предназначение его выясняется. Рядом находится обнесенная оградой могила, внутри которой установлен небольшой стол. Это могила мужа Стафеевой. Пакеты ставят на стол и оттуда достают свертки с едой и бутылки водки. В одном из пакетов рыбник из белого теста. Его разрезают, а корку кладут на могилу мужа плакальщицы. На могильный холмик кладут конфеты и сушки. У подножья креста я замечаю принесенные ранее сигареты и маленькую рюмку. Еще на могиле лежат какие-то ветки с листьями. Видимо, ими опахивали (кар. рууһкiе – букв. «подметать» или «вытирать». – *Ред.*) могилу и крест. В это время женщины «обметали» новую могилу, т. е. обносили вокруг нее ветки. Дочь покойной «обметает» могилу красной тканью.

Внезапно Стафеева опускается на колени перед могилой своего мужа и начинает причитывать. К счастью, я оказываюсь рядом, и мне удастся записать и этот плач. После этого присутствующих мужчин угощают кусками рыбника и наливают по большой рюмке водки. Мы с Алексием тоже получаем свою часть. Из женщин рюмку предлагают только плакальщице, но она отказывается. Сын плачеи подходит к нам и благодарит за то, что мы снимали происходящее. Он приглашает нас завтра к себе. Благодарим за приглашение. Я доволен, что, судя по всему, наше присутствие не обидело близких покойной. Мы остаемся последними на кладбище, остальные уходят. Погребение закончилось как раз перед 12 часами.

Беседуем о произошедшем. Анна Хокканен делала в своей тетради пометки о происходящем в хронологическом порядке. Я доволен: ведь я побывал на настоящих похоронах и задокументировал живой обряд. Мы уходим с кладбища и, слегка усталые, бредем по направлению к дому.

Через какое-то время меня спрашивают. В дом пришел лесник Валерий попросить лески на удочку своему младшему брату. У меня есть целая катушка нейлоновой лески, и я с радостью отрезаю ему длинный кусок. Договариваемся, что вечером пойдем рыбачить. Валерий большой охотник – когда-то он даже свалил медведя на мысу Селецкого озера. Интересно было узнать, что в этих лесах встречаются дикие олени. Валерий рассказывает, что прошлой зимой он видел стадо около 100 голов недалеко от деревни в каком-то заливе в северо-восточной части озера. В здешних лесах еще водятся лоси, россомахи и даже рыси.

Пятница, 29 июня 1973

Спим дольше обычного. Погода, похоже, стала переменчивой. На сегодня у нас нет готового плана работы. Во время чая записываем Дунины

рассказы, после чего с Алекси отправляемся в сарай соседнего дома посмотреть нанополовину готовую лодку Макара. Похоже, у них в избе красят пол, как и во многих других домах в это время.

Сначала беседуем с Макко о традиционной охоте, после этого получаем подробную информацию об изготовлении лодки. Меня это не особо интересует, но Алекси задает вопросы и Макко дает подробные объяснения. Весь сарай с частично прохудившейся крышей напоминает этнографический музей: мялки и трепалки для льна, приспособление для гнутья деревянных полозьев и другие вещи. Уличная дверь в доме Макко особенная. На ней вырезано множество фигур наподобие родовых знаков или клейм, а посередине двери смолой или сажой нарисован крест. Почему-то я не решаюсь спросить, что это значит. Когда процесс изготовления лодки и инструменты, используемые при этом, а также их названия зафиксированы, мы с Тоней переходим в подвал дома осматривать сани, изготовленные Макко, и выясняем те же самые вещи, только теперь про сани. Погода приятно пасмурная. По-моему, идеальная для фотографирования.

Позже отправляемся к Евдокии Константиновне Травиной (род. в 1912 г. в с. Сельги, д. Погост), которая оказывается очень разговорчивой, хорошей рассказчицей и прекрасной сочинительницей частушек. Мы записываем около пятидесяти песен и частушек, рассказ о свадьбе и воспоминания о престольных деревенских праздниках. Я доволен результатом. Под вечер мы с Алекси решаем пойти в Задний Северный Конец, чтобы встретиться с местным гармонистом, так как я хочу записать еще образцы инструментальной музыки. Мы находим мужчину, сына печника Миронова, в его собственном дворе – он ремонтирует лодочный мотор. Дружелюбный мужчина хорошо понимает, что нам надо, но в этот раз не получится, объясняет он. Руки в масле, мотор сломан, а завтра нужно попать на озеро. Мужчина приглашает прийти в следующий раз.

Но мы еще не хотим возвращаться и заходим к женщине, которая пела во вторник на дороге. Это Мария Дмитриевна Матвеева (род. в 1928 г. в с. Сельги, д. Задний Северный Конец). По ходу не слишком оживленной беседы (не все свободно ведут себя перед микрофоном) она исполняет для нас пару десятков песен и частушек. Хозяйка рассказывает также о работе в лесу, которой женщины занимались после войны. Спрашиваю у нее, умеет ли она исполнять плачи. Она отвечает отрицательно, но признается, что причитывала на могиле отца лет пять назад. Для нее самой тогда стало сюрпризом, что она вдруг стала причитывать. Слова начали приходиться сами собой. Она была тогда беременной, что оказалось, по ее мнению, на здоровье ребенка (беременным, по народным поверьям, нельзя участвовать в похоронах. – *Ред.*).

Стол, накрытый у нас в избе, сегодня еще обильнее, чем обычно. Я высказываю удивление, но женщины поясняют, что сегодня Петров день. Значит, это все для меня! Именинника усаживают во главу стола. Стол ломится от еды и напитков. Поднимаем бокалы за все хорошее. Сначала поднимают за меня. Потом я, в свою очередь, за хозяев, а позже за всех нас, за нашу общую жизнь в этом доме и за обстоятельства, которые собрали нас всех за этим столом. Атмосфера торжественная, как и положено в такой момент. Но потом начинается веселье. Надя открывает радиолу и ставит пластинки. И начинаются «угловые (т. е. домашние. – *Ред.*) танцы».

Алекси и Галя, так же как и студентки, танцуют современные танцы. Дуне и Макару, этим сердечным старикам, кажется, смешно смотреть на танцы молодежи. Галя почти насильно вытаскивает Макара танцевать. Тут и старик топчется вместе с остальными под поп-музыку, но Дуня смотрит на это косо. Несколько шагов делает и Дуня, когда позже пробуем старинную кадрили. Я веду с Зоей принципиальную беседу о том, какие танцы лучше – новые или старые. Унелма немного обеспокоена тем, что я думаю про все это, – напрасно. Это же самые лучшие именины в моей жизни! В 24 часа выключается электричество, вместе с ним заканчивается веселый вечер, и мы отправляемся с Алекси «к себе» в чулан.

Суббота, 30 июня 1973

Идет дождь. Мы с Унелмой и Галей решаем пойти к Стафеевой в Пряккиля. Размытая дорога и вода, льющаяся с небес, не очень-то располагают к пешим прогулкам. Мы решаем попросить Валерия-лесника отвезти нас на моторной лодке на другой конец села. Входим внутрь. Валерий живет с матерью и женой в довольно большом доме. Валерий сразу же говорит, что нам обязательно следует выпить по стакану вина. Стаканы тут же выставляются на стол, и мы стоя выпиваем по целому стакану сладкого вина. Как Валерий, так и его мать проявляют ко мне по каким-то причинам особую симпатию. Валерий рассказывает, что осенью у них родится первенец. Валерий считает, что это будет мальчик. Он спрашивает у меня, как назвать наследника. Я говорю, назови Пекка, если ничего лучше не придумаешь. Все смеются. Не удивлюсь, если в следующем году в Северном Конце появиться мальчик с таким именем.

Валерий отвозит нас на своей лодке. Дует ветер, и сыплет дождь. Заворачиваемся в одежду, которую находим в лодке. Через полчаса мы в Пряккиле. Унелма бежит посмотреть, дома ли плакальщица. Она дома. Прощаюсь с Валерием. Мы не встретимся завтра, потому что ему сегодня нужно отправляться на обход. «Все хорошо, Пекка!», – кричит он много раз. Я машу ему рукой. Нос лодки поворачивается навстречу ветру.

Стафеева дома. Тихая женщина, у которой серьезный взгляд. Она относится к нам по-деловому – сдержанно положительно. Виртаранта ездил к ней прошлым летом. Она с гордостью показывает фотографию и письмо, на котором сверху написано: «Отделение финского языка Хельсингского университета». Уходим в заднюю комнату, оставив остальных за их субботними делами. Начинаем разговор с топонимов Янгозера, продолжаем беседой о престольных праздниках, свадьбах, традиции обходов домов и, наконец, добираемся до сказок, которые она знает: нам она рассказывает пять сказок. Сказки кажутся мне оригинальными или «настоящими». Унелма, которая разбирается в вопросе, говорит, что в них есть доля модернизации. От сказок переходим к похоронам и затем к плачам. Ощущение такое, что рассказывание сказок сильно оживило Стафееву. Она диктует на магнитофон слова плачей, но несколько плачей исполняет по-настоящему.

Сегодня суббота, и у людей много дел. Нам кажется, что мы уже достаточно помучали ее, хотя, по крайней мере, у меня остается такое чувство, что эта женщина может все что угодно. Она хорошая и терпеливая рассказчица, к тому же у нее хорошая память. Прощаемся с ней и уходим. Галя, оказывается, за это время поработала на славу. Она узнала, что в Южном Конце находится группа геологов из филиала и что у них есть моторная лодка. Так что нас ожидает молодой человек с казанкой. Садимся в нее, и в скором времени мы уже в Северном Конце. По пути я делаю несколько снимков.

Алекси встречает нас на берегу. Он был в бане вместе с Володей и стариком, но соглашается сходить в прекрасную хозяйскую баню еще и со мной. Состояние такое, какое только может быть после бани. Работа моя почти подошла к концу. Пленки заканчиваются, пришлось даже обратиться к тем, которые я получил от Есканена. Фотопленок осталась одна катушка. Все прошло по плану. Но не хочу еще заканчивать. В вечерних сумерках иду с Алексом в д. Задний Северный Конец к гармонисту, как и договаривались. Домашние, похоже, недавно пришли из бани. Нас явно ждали. Осталось только достать гармонь и начинать играть. Что хозяин Иван Ильич Миронов (род. в 1927 г. в Заднем Северном Конце) и делает. Звук инструмента очень сильный, поэтому мне приходится долго настраивать запись, пока я не получаю нужный результат. Целый час пишем музыку сележской гармонии.

Хозяйка Катерина Николаевна (род. в 1928 г. в Погосте) и ее гостя поют для нас несколько песен. Атмосфера умиротворяющая. Иван бегло играет свои любимые мелодии. Он рассказывает, что раньше играл на всех танцах в клубе. Женщины поют и даже исполняют несколько танцев. Маленький

мальчик сидит на печке и с интересом наблюдает за нами. За чаепитием я записываю нашу беседу. Хозяин рассказывает о жизни лесорубов. Записываем от него и предания о заселении края. Он знает о местах, где, по рассказам стариков, плавил руду. Время за полночь. Когда мы с Алекси возвращаемся, в нашем доме все уже спят. Мы идем в свой закуток и до света разговариваем. Мы знаем, что завтра наши пути разойдутся на неведомо долгое время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ П. Лааксонен, будущий директор фольклорного архива Общества финской литературы (SKS) в Хельсинки, в 1973–1974 гг. одним из первых финских исследователей-гуманитариев в послевоенный период совершил две длительных экспедиционных поездки в среднюю Карелию, где работала экспедиция Института ЯЛИ Карельского филиала АН СССР. Результатом многолетних полевых исследований стали две коллективные монографии «Духовная культура сегозерских карел» (Л., 1980) и «Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел» (Л., 1981).

² П. Лааксонен в начале своей научной карьеры занимался цыганами Финляндии.

³ Карельские названия деревень даны в финской транскрипции.

⁴ Здесь П. Лааксонен имеет в виду знаменитый высокоурожайный и прекрасно хранящийся синий сорт картофеля (с темно-синей или сине-красной кожурой) с большим количеством крахмала, распространенный в те годы по всему Сегозерью и встречающийся до сих пор в некоторых местностях на севере Карелии и Финляндии.

⁵ П. Виртаранта, языковед, впоследствии академик, известный собиратель, автор многих уникальных работ по карельской народной культуре.

⁶ Магическое «поднятие лемби» – славуности, т. е. сексуальной привлекательности девушек, при помощи заговоров в бане.

А. П. Конкка

В ВЕРХОВЬЯХ СЕВЕРНОЙ ДВИНЫ. КОТЛАССКИЙ ДНЕВНИК

Приглашение отправиться на восточную окраину Архангельской области в Котласский и Вилеготский районы от уроженца тех мест и спонсора будущей поездки Андрея Побежимова поступило мне весной 2007 г. У каждого из нас были свои интересы. Андрея, помимо ностальгической поездки в родные края и посещения родственников, многих из которых он не видел уже почти 30 лет, интересовала местная топонимика и исторические предания, меня, прежде всего, всякого рода почитаемые места, где могли бы обнаружиться карсикко, или,

как его называют в некоторых архангельских говорах, – *залази*, т. е. обработанные при помощи топора дерева-знаки, традиция, которая в зоне северных таежных лесов уходит в глубокую древность¹.

3 июля 2007 г.

После почти двух дней и двух ночей пути на поездах от Петрозаводска до Котласа, торжественной встречи на вокзале и короткого знакомства с городом, отправляемся на место нашего проживания в десяти км от Котласа, в с. *Шипицыно* (*шипичей* здесь называют шиповник), к Лидии Дмитриевны Абакумовой, родившейся в 1937 г., родственницы Андрея Побежимова. Запомнились первые шанги тети Лиды, как ее все называли, которыми лакомились сразу по приезде. Они имели для меня (после карельских) несколько необычный, но настоящий деревенский вкус, связанный с естественностью ингредиентов. Такого продукта в городе никогда не найдешь. Еще один показатель – сытность. Если наешься деревенской выпечки, то зарядишься на несколько часов активной деятельности. Так, если ты утром съел три шанги с молоком, то до обеда можешь о пище даже не вспомнить.

Шипицыно представляет собой поселок с населением около 2000 человек, большей частью состоящий из обычных деревенских частных домов, в центре же его, вдоль берега Шипицынского поля (рукав Северной Двины) располагается около 20 двухэтажных типовых стандартных деревянных домов, которые на Севере стали строить по одному проекту где-то с 1950-х гг. В этом же массиве, прямо напротив дома Лидии Дмитриевны, стоит здание из силикатного кирпича – местная кочегарка для отопления двухэтажных домов, пожалуй, единственное в округе кирпичное строение. Где-то здесь в свое время была запань и происходила сплотка бревен, которые уходили вниз по С. Двине на лесозаводы в районе Архангельска. Помимо того, в Шипицыно были нижние склады леспромхоза. Тогда была работа для всех, да и река была другой. Местное население жалуется, что в последнее время река сильно обмелела и пассажирское движение теплоходов прекратилось. При проезде по современному мосту через С. Двину близ Котласа (мост, кстати, тоже называют в числе виновников прекращения пассажирского судоходства) неоднократно заходил разговор об обмелении реки, и с моста были видны обширные песчаные берега с островами низкой зелени – прежнее русло, недавно еще покрытое водой пространство. Что же касается пассажирских пароходов, то, думается, они все-таки пропали не только и не столько в связи с обмелением реки, а по большей части из-за строительства дорог, по которым нынче возят и лес и людей, да и все остальное. Тем не менее если посмотреть из окна шипицынского дома влево, то в створе поля видна сама река, по которой время от времени проходят речные катера и небольшие суда, т. е. река еще работает. Рыба в реке пока еще

тоже есть: рассказывали, что ловится стерлядь, сиг, судак, густера (наподобие крупной плотвы), лещ, язь, окунь и щука. Правда, сам не ловил и сколько этой рыбы в реке – не берусь судить. Если река мелеет, то рыбы неизбежно становится меньше.

Дома стоят на взгорье, на яру над рекой и поэтому вид из окна второго этажа, из тетилидиной квартиры, почти величественный: перед окнами несколько больших берез, а внизу разлив поля шириной под 100 м, над ним заросли противоположного берега, а еще выше и дальше угадывается пустота широкой дельты Северной Двины, за которым на возвышении, уже на горизонте, очертания северной промышленной окраины Котласа, собственно, две-три коробки, достаточно больших, чтобы быть видимыми за десять километров. Кстати, они на таком удалении не создают впечатления промышленного пейзажа, скорее выглядят как дополнение к природному пейзажу в стиле модерн.

4 июля

Сегодня состоялась поездка в *Туровец* (в 10 км от Шипицыно на север), а также посетили находящиеся в том же направлении с. *Комарица* (8 км от Туровца), д. *Сухой Бор* (5 км от Туровца), наблюдали д. *Чернечку* (рядом с Сухим Бором) и д. *Печерино*.



Врата храма Богородицы Одигитрия в Туровце

Фото А. Конкка, 2007 г.

Туровец – это старинное, вероятнее всего, древнее священное или святое место, а вернее сказать, целый сакральный комплекс, в который входят церковь XVII в. с явленной часовней Богородицы на горе, новая часовня на другой горе на месте старой часовни XVI в., уничтоженной в 1970-е гг., крест памяти Богородицы Одигитрия, Святой источник, Святой ручей, в котором купаются на Конную в июле или августе, а также на Крещение, вырубая крест во льду. Помимо того, в Святом ручье летом в разное время купаются паломники и гости (положено купаться без одежды, три раза переворачиваясь в воде вокруг своей оси). Особо стоит подчеркнуть, что священные объекты (помимо источника и ручья) находятся на довольно высокой горе, откуда открываются прекрасные виды на окрестности (достаточно равнинные). Рядом с горой в направлении течения ручья озеро (их не так много в тех краях). Ко всему прочему вся гора покрыта густым, по большей части старым хвойным лесом с преобладанием ели. Около церкви (собственно говоря, их две – летняя и зимняя) находится небольшое кладбище, причем рядом с зимней церковью, с восточной ее стороны, захоронен причт. С северной стороны летней церкви (по дороге к часовне) кладбище побольше, различается около 15 могил, причем десяток их в ухоженном состоянии с фотографиями на памятниках, выкрашенными оградами и пр. Надгробное сооружение одной из могил представляет собой четыре столба по углам могилы, на которые опирается четырехскатная, крытая жостью и выкрашенная в зеленый цвет крыша. Все сооружение высотой около 180 см. Под этим покосившимся квадратным навесом находим только несколько среднего размера (около 15 см в поперечнике) выложенных полукругами камней. Но помимо небольшого кладбища у церкви, не доезжая метров 100 до церкви, на юго-запад от них находилось большое приходское кладбище чуть не полкилометра длиной, где и у шипицынских были похоронены родственники. В этих местах, похоже, старая система была ориентирована на погосты. В небольших деревнях, да и в деревнях побольше, если в них не было церкви, мы нигде не видели кладбищ.

Если перечислить еще раз «составные части» святилища, то получится следующий ряд: церковь (2), часовня, поклонный крест со следами почитания дерева (возможно, место обретения явленной иконы, см. ниже), кладбище (2), гора или гряда с вековым лесом на ней, источник, ручей, огибающий гряду с ее внешней стороны, и озеро. Итак: *озеро, ручей, родник, гора, крест (дерево), кладбище, явленная икона, часовня, церковь.*

По некоторым, позднее полученным, непроверенным сведениям, на Туровце в новгородское время была крепость. И, кстати, ничего удивительного, если окажется, что когда-то в чудское время здесь

было городище. Судя по Поволжью, древние городища, могильники и святые места (например, священные рощи) соседствуют очень часто. Преемственность сохраняется.

С западной и восточной сторон церковью сохранилось несколько больших и старых тополей высотой более 30 м. Все их нижние ветви обрезаны почти у ствола. Вероятнее всего, это превентивные меры, связанные с обламыванием ветвей во время бури (рядом с кладбищем спилено несколько елей, обломанных ветром, что неудивительно для опушки леса на краю горы). Между двумя церквями от северной стороны зимней до восточной стороны летней наискось находится ряд из четырех пней от таких же, как и вышеописанные тополя, причем пни большого размера, до 3 м в обхвате. Пни довольно свежие и, вероятно, связаны с бушевавшей здесь бурей, после которой решили избавиться от опасного соседства тополей внутри церковного двора. Отметим только, что на Севере Европы (в частности, в Карелии и Эстонии) известны почитаемые осиновыя рощи и группы осин, которые сохранялись еще в послевоенные годы. Насколько туровецкие тополя можно причислить к этой традиции (тополь близкий родственник осины), сказать не берусь, для этого нужны дополнительные сведения.

Справа от летней церкви начинается тропа вниз, ведущая на берег Святого ручья. По местной легенде Богородица здесь спускалась к ручью, а потом поднималась к часовне на горе. Все паломники и туристы идут именно этим путем. На половине пути встречается святой источник, над которым сделана часовенка. На тропе на елках встретилось что-то наподобие затесов. Тропа подходит к довольно широкому ручью и идет некоторое время вдоль его правого берега навстречу течению. Место живописное, в наше посещение все берега были усыпаны цветущим шиповником. В месте, где ручей ближе всего подходит к откосу горы, стоит скамейка и на берегу сделаны из досок две купальни с учетом низкой и высокой воды: одну площадку из досок полностью скрывала вода, вторую же можно было использовать для умывания, не замочив ног. Обычно в таких местах следует если не выкупаться целиком, то, по крайней мере, омыть лицо и ноги.

От ручья тропа идет круто вверх и направо (именно здесь, по преданию, наверх поднималась Богородица) на гребень гряды, по которой идет дорога от церкви к часовне. Это место представляет собой впадину или своего рода седловину, самое низкое место между церковью и часовней. Здесь с левой стороны лицом к тропе стоит крест из одного дерева, причем основание креста по рассказам – некогда росшее здесь и высохшее на корню дерево (возможно, так и было, хотя на данном этапе крест кажется

довольно новым). На кресте маленькая иконка, а у основания возвышения, на котором стоит крест, в песке сделан «подкоп». Такую же традицию – делать под корнями деревьев на почитаемом месте углубления для жертвоприношений – я наблюдал в Марий Эл. Под крестом и корнями в «подкопе» разбросаны монеты.

На другой стороне «седловины» видна тропа, спускающаяся в низину внутри полукружия гряды. В десятке метров от основной дороги и в 15-ти от креста у спускающейся вниз (в направлении примерно на запад) тропы, с правой, северной ее стороны стояла группа деревьев постарше. Особо выделялись сосны с искривленными вершинами, которые сразу вызвали у меня ощущение близкой «добычи». По веткам нельзя было с уверенностью сказать, что это карсикко, так как у одной из сосен между выросших вверх боковых веток (заменивших вершину) из ствола торчала прекрасно сохранившаяся засохшая вершина, а обрубленные ветки, если они и обрубались, позже, изменив свою форму, продолжали расти дальше и засохшие обрубленные места отвалились от стволов. Такое бывает, особенно если дерево обрубалось в молодом возрасте. Не всегда существуют явные, «неопровержимые» следы деятельности человека, тем более что влияют и естественные факторы, изменяющие форму дерева. Однако сомнения рассеялись, когда мы подошли вплотную к дереву: снизу на сосне по направлению к кресту красовались две больших, сантиметров по 50–60, затески одна над другой. У соседней ели снизу были обрублены ветки. Позднее, уже рассматривая фотографии, я понял причину моих сомнений относительно вершины сосны: она находилась достаточно высоко и снизу не было видно, что, оказывается, на протяжении около 15 см в месте соединения вершины со стволом поверхность верхушки некогда была окорена вкруговую и этого было достаточно, чтобы тонкая верхушка высохла, но ниже ствол дерева был здоровый и боковые ветви стали расти вверх, заменив собой высохшую верхушку, поэтому у дерева и образовалась такая нестандартная форма. На фотографии, на некотором удалении от дерева и с более высокой точки окоренное место было хорошо видно. Таким образом, сосна оказалась сосной-карсикко с затесами на стволе и обрезанной (высушенной) вершиной, первым по счету в этой поездке ритуальным деревом-знаком. Дальше – больше. На старых деревьях у часовни (как на елях, так и на соснах) нашлось несколько полужаросших зарубок, ветки их наверху также имели нестандартную форму и, видимо, когда-то испытали воздействие извне. Прогулявшись по тропе, идущей по гребню гряды мимо часовни, около 200 м, обнаружил три явных старых затеса на деревьях. Похоже, можно было сказать, что традиция карсикко налицо. Откуда такая уверенность? Дело в том, что традиционно на кладбищах и других почитаемых местах, представляющих собой рощи, существовал запрет рубки деревьев. Обрубать ветки или делать зарубки на стволах было некогда запрещено под угрозой неминуемого увечья или болезни, о чем во

многих местах рассказывают множество быличек и преданий. На практике это отношение к рощам сохраняется до сих пор. Когда же мы в таких священных или особо охраняемых рощах находим явные следы обрубания деревьев, знаки



Сосна-залазь с окоренной и высохшей вершиной напротив креста Богородицы в Туровце

Фото А. Конкка, 2007 г.

на стволах, сделанные топором или вырезанные ножом, которым десятки, а в некоторых случаях и сотни лет (например, вырубленные в стволах деревьев знаки в Лапландии и на Крайнем Севере, где деревья живут и сохраняются уже в виде сухостоя очень долго), то ничего иного, кроме сознательной «порчи» деревьев, а иными словами обрядового, ритуального действия, связанного с вырубанием деревьев-знаков, предположить невозможно. Такое действие есть ритуальное нарушение общего запрета. «Порча» деревьев в этих случаях обусловлена обрядовой ситуацией (похоронами, жертвоприношением и пр.) и связана с представлениями об особо отмеченном дереве как связующем мосте между мирами, служившее инструментом для этого сверхъестественного контакта.

На стене часовни висела картонная табличка с надписью:

«Людская память из поколения в поколение передает удивительное сказание о том, что на этой горе явилась Пресвятая Богородица, освятив своим явлением это благодатное место, оставив после себя образ Пресвятой Богородицы „Одигитрия“. Во времена Иоанна Грозного, в лето 1533 г. однодневно была поставлена церковь на явленном месте. В 1645 г. церковь сгорела; позже на том месте была построена часовня. В 1970 г. в ночное время злыми людьми часовня была распилена и сброшена вниз по горе. Трудami и заботами протоиерея Василия Яворского, общими усилиями церкви и прихожан в 1996 г. была построена новая часовня. Очень многие издавна почитают Туровец. Паломники со всех краев стремятся попасть сюда, в сказочно красивое и поистине святое место».

С последним предложением следует несомненно согласиться. Нам повезло с погодой, и Туровец со своими удивительными церквами и лесами был залит солнцем. Солнце пробивалось даже на кладбище, которое представляло собой сосновый бор на ровном песчаном месте. По пути домой остановились, чтобы посетить могилу мужа Лидии Дмитриевны Николая Алексеевича Абакумова (1934–1987). Прямо у самой автомобильной дороги при входе на кладбище (ограды не было) стояла довольно высокая сосна. Снизу ствол ее описывал дугу. Присмотревшись, я понял, что вершина и один из двух толстых ветвей дерева были обрублены и оставлена только одна, которая, изогнувшись и вытянувшись вверх, создала новую вершину дерева. Другие нижние ветки этого «сооружения» были обрезаны, от них на стволе остались только небольшие комли.

Причастившись к стопке и вкусной закуске в честь безвременно ушедшего Н. А. и сфотографировав родственников на могиле, отправился нарезать круги по кладбищу. Невдалеке от могилы Н. А. была видна длинная, частично заросшая затеска (около 1,20 м). Затесов на соснах было около двадцати, причем почти все походили на эту: длиной от метра и более, шириной от 10 до 20 см, некоторые начинались сразу от земли. Встретилась и парочка более коротких затесов длиной 40–50 см, сделанных на уровне груди человека. Но самые «главные» затесы обнаружались на противоположном от основной автомобильной дороги въезде. Вокруг идущей из леса и заканчивающейся на кладбище дороги я увидел четыре крупных затеса. Некоторые из них начинались почти у самой земли и достигали высоты 1,60–1,70 м. Два из них были совершенно свежими и издали привлекали взгляд желтизной древесины. Они находились с левой, восточной или северо-восточной, стороны дороги. У одного из деревьев была стесана примерно треть ствола. К ней топор прикладывался неоднократно, поэтому это был не «классический» затес с ровной поверхностью, а просто многократно под разными углами изрубленное дерево. Напротив, на другой стороне дороги (как те, так и другие затесы были сделаны на «кладбищенской» стороне стволов) на стоящих в полутора метрах друг от друга соснах были более ровные, находящиеся на высоте около метра от земли, но достаточно глубокие затесы, уже не желтого, а серого цвета с побелевшими подтеками смолы по сторонам. Эти затесы были сделаны гораздо раньше, и несколько лет их поверхность никто не трогал. Вероятнее всего, перекресток (за которым находилось еще несколько рядов более новых могил) был еще десяток лет назад границей территории кладбища и затесы делались (как во многих местах в той же Карелии) при входе на кладбище, но и сейчас кто-то из похоронной процессии, отправляясь с кладбища, по старой традиции делал топором пометку на дереве.



Зарубки на стволах сосен на старой границе приходского кладбища в Туровце
Фото А. Конкка, 2007 г.

На деревьях, как и положено на кладбище, нашлось много всякой всячины. Прежде всего, это были венки, как современные каркасные, так и сделанные из перекрученных еловых ветвей. Помимо венков в развилке одной из сосен на высоте около 2 м обнаружился голик для подметания могилы, на других деревьях – всякий скарб от ведер до банок. Одну из сосен опоясывал белый полиэтиленовый пакет, на сучке другой в 2,5 м над землей был привязан белый лоскут материи. В другом месте примерно в 2 м от земли на суку сосны висел синий кусок плотной материи, по размеру подходящий для салфетки или скатерти для стола около могилы. Недалеко от нашей компании, где-то посредине кладбища, у могилы была воткнута полуметровая жердь, конец которой был обернут белым куском материи, будто на жердь был одет какой-нибудь древний женский головной убор. Конец жерди был полностью обернут тканью и поверх ее концы материи перехватывали жердь поперек. Они с одной стороны жерди были завязаны узлом и свешивались к земле. Длина висящих концов составляла около 25–30 см.

Кладбище выглядело абсолютно современным, большинство надгробных памятников представляли собой могильные холмы, обложенные кирпичной кладкой или камнем. На некоторых могилах были видны высокие железные «ящики». Много было железных крестов и «тумбочек», а также бетонных плит с вделанными в них фотографиями. Почти не было деревянных крестов, встретились только парочка крестов с «крышей». Вероятнее всего, имевшиеся заменили на современные каменные и железные сооружения, так как иногда деревянные кресты встречались повешенными на дерево. Таким был и временный (поставленный в день похорон) крест из реек, повешенный на дерево примерно в 3 м от земли. Старые кресты встречались и привязанными к деревьям. Это были свидетельства традиции, по которой с кладбища ничего не выносили, тем более крестов. Однако деревянных крестов на деревьях или в их основаниях было немного. Как бы там ни было, несмотря на обилие камня и железа, мода возвращается. Совершенно новый деревянный трехметровый крест на краю кладбища в семейной ограде был с «крышей» и художественно вырезанным охлупнем.

Подавляющим цветом на кладбище был синий. Синими или голубыми были ограды, кресты, бетонные и железные памятники. Помимо упомянутой выше синей ткани на дереве, предположительно скатерти, на трех деревьях затесы были полностью или частично покрашены синей краской. На одной из сосен на высоте около 2,5 м был синей краской нарисован видный издали простой крест из двух линий. Следующим по числу выкрашенных в него оград и памятников был серый, или, правильнее сказать, серебристый, который во многих случаях уже превратился в серый или светло-серый. Серебрянкой чаще всего красились новые железные памятники и кресты, деревянные же были покрашены преимущественно в синий цвет. Помимо синего встретилось две ограды, выкрашенные в зеленый цвет, а также могила, вокруг которой все было желтым: ящик на могиле, стол, скамья и ограда. Красный или кирпичный цвет встретился только раз – на одной из могил красным были выкрашены круглые набалдашники, венчающие куски труб, стоящие по углам железной ограды. В конечном счете набор использованных цветов оказался вполне «классическим»: в основном синий, но с краплениями желтого и красного. Такой набор цветов, например, из последних исследуемых районов Карелии почти повсюду в Поморье, на Выгозере и Сумозере, где цвета на кладбище находили свое соответствие в раскрасках фронтонов домов и интерьерах изб.

До с. Комарица в 8 км от Туровца пришлось, уже в виду церкви, которая поднималась среди полей своей остроконечной колокольной, как огромная ель, добираться пешком. «Жучку» освободили от лишнего веса на глинистой ухабистой, залитой водой дороге. Но погода позволяла

прогуляться, что мы с удовольствием, возглавляемые Лидией Дмитриевой, и сделали.

Большая, полуразрушенная каменная церковь с хорошо тем не менее сохранившимися стенами указывала на наличие в прошлом значительно погоста. Своей алтарной частью церковь выходила на Северную Двину. До постройки моста через Двину в районе Котласа здесь была большая пристань и такая же запань для сплотки бревен, как в Шипицыно.

Побывали внутри церкви, залезали наверх, на второй этаж, по очень крутой кирпичной лестнице. В верхних залах обнаружили остатки росписей и фресок на стенах. Многие отдельные их части удивительно хорошо сохранились. Обломки кирпичей от этой церкви, по рассказу Л. Д., используют в магических целях. Чтобы добиться любви супруга или супружницы (видимо, и верности тоже), следует кирпичную крошку растереть и растворить в воде, которой тайно обмыть супруга, не раскрывая секрета.

К северу от церкви, ближе к берегу реки, находится роща из десятка толстых старых лиственных деревьев, напоминающих вязы, на большинстве которых обнаружены крупные затесы – некоторые высотой в человеческий рост. Почти на всех затесах обнаружены следы огня. Затесы, как правило, делались, начиная от самого комля дерева, т. е. от земли. На одном дереве могло быть несколько затесов. Под крайним с севера, последним деревом рощи, с его левой, северной, стороны обнаружили человеческие кости без черепов. Эти кости, по рассказам Л. Д., весенним половодьем намыло из бывшего прибрежного кладбища, находившегося здесь же, при церкви. Таким образом, деревья стояли на краю бывшего приходского кладбища. Отсюда до берега реки было метров 60–80 по прямой.

Посредине лугов и полей, в 5 км от Туровца, находилась д. Сухой Бор, рядом с которой действительно стоял массив высокого хвойного и, скорее всего, соснового леса, видного за несколько км на этом безлесном пространстве. Мои сотоварищи зашли в крайний дом и поговорили с хозяйкой Валентиной Пошовой о соседних деревнях и о роде Кузнецовых, из которого происходили сами. Кузнецовы жили в соседней с Сухим Бором д. Чернечка. О Кузнецовых известно, в частности, то, что один из местных Кузнецовых дослужился до адмирала и был впоследствии командующим всего Военно-морского флота. Пока на крыльце происходила беседа с В. П., я побывал в избе и сфотографировал некоторые детали интерьера и печь, на которой сохранились полати, а в кухне – филигранный посудный шкаф.

Внутри населенных пунктов, в частности в д. Печерино, куда заезжали в магазин, кое-где среди домов стояли большие хвойные деревья со следами обрубания ветвей.

5 июля

В этот день состоялась поездка в вотчину Строгановых, г. *Сольвычегодск*, до которого из Котласа было всего около 50 км. Помимо знакомства с окрестностями и местными церквями из них одна представляла собой музей Строгановых, которых, судя по родословному дереву, был вагон и маленькая тележка, побывали на местном кладбище, где работы хватило бы еще на пару дней. Однако с погодой в очередной раз повезло (грозы, как и положено в июле, бывали, но обычно в ночное время, из всех дней был лишь один, когда с утра шел дождь, но к обеду опять светило солнце). Город был основан новгородцами и суздальцами во второй половине XV в., первое упоминание в летописи – 1492 г. Так говорят музейные описания. Соль и путь в Сибирь в XV–XVII вв. превратило Сольвычегодск в торговый и ремесленный центр.



Р. Гладышев, Л. Д. Абакумова (тетя Лида) и А. Побежимов у соляного источника в г. Сольвычегодске
Фото А. Конкка, 2007 г.

Я стоял на берегу реки Вычегды, которая и была тем самым путем в Сибирь, и здоровался с рекой по северной традиции. Здравствуй! Я снова (после двух лет – 2000 и 2001-го) оказался на твоих берегах, правда, здесь уже неузнаваемых. Вряд ли можно было в туманной утренней дымке, сквозь которую пробивался силуэт Благовещенского собора на другом берегу, узнать песчаные отмели Верхней Вычегды с прозрачной водой и

склоняющимися над ними свечками елей, берега с одетыми в белое сенокосцами у своих избушек, машущими нашей лодке руками, и ни с чем не сравнимое водное лоно, куда падаешь после многочасового стогования и, кажется, что никакими клещами тебя уже оттуда не вытащить, не заставить снова родиться на этот комариный свет.

Да, здесь все было другим, но выступающие из тумана купола были дивно хороши. Если бы я был акварелист, то, несомненно, попробовал бы ухватить эти струящиеся силуэты, отразить их на бумаге, пропустив тот паром, на котором мы двинулись навстречу Благовещенью. Простор здесь просто захлестывает. Это воистину речная страна, страна больших рек и больших равнин.

Для начала посетили окрестности Введенского собора XVII в. (сам собор был закрыт). Четырехэтажная красно-белая громадина собора (куб, поставленный на четырехугольник с приделами) о четырех голубых главках была вся буквально напичкана лепниной: арками, балкончиками, колоннами, наличниками, как будто полотенечными подзорами. Внутри она, по слухам, была еще богаче изукрашена. Русское барокко петровских времен. Похоже, деньги у заказчиков действительно были. Недалеко от церкви стояла деревянная башенка, как впоследствии оказалось, довольно старая, рядом с которой было что-то наподобие фонтанного резервуара. Из башенки по шлангу в резервуар текла чистейшая на вид, но очень соленая на вкус вода. Это и были знаменитые соляные источники Строгановых, на них они и сделали свое начальное состояние. В центре города образовалось целое соленое озеро, из воды можно беспрепятственно вываривать соль хоть сейчас.

Увлекаемые Л. Д., мы направились обходить собор. У одной из стен обнаружили пять свежих крестов, а на одном из них выгравированную на дюралевой табличке надпись: «Сии пять крестов знаменуют место погребения святых блаженных Христа ради юродивых Фомы, Иродиона, Михаила, Иоанна и Василия Сольвычегодских до и после 1669 г. Память 3/16 июля».

Город Сольвычегодск и сейчас в основе своей деревянный (есть несколько старых каменных купеческих домов, видели даже неоклассический «столичный» дом XIX в. с фронтонами, колоннами и огромными арочными окнами), из которого вырастают громады церквей. Их несколько. Одна из них, гораздо хуже сохранившаяся, чем Введенский собор, а именно каменная Спасообыденная церковь (первоначальная деревянная церковь была выстроена за один день – 16 августа 1571 г. – в избавление от мора, как сказано в сопроводительном тексте открыточного набора), порадовала «настоящей» шатровой колокольней XVII в. Здесь уже не бы-

ло вычурности Введенского собора, наоборот – строгая церковная традиция позднего Средневековья. Именно так я ее воспринял, так как вспомнил виденное в Суздале и Владимире. Практически ничего лишнего, а шатер просто великолепен. Существует некоторый диссонанс старого кирпича и черной жести с недавно выкрашенным голубым крестом и белой главкой (должно бы быть золото), но они вносят свежую струю. На самой церкви не было ни главки, ни креста.

Где-то среди деревянных строений, говорят, существует даже музей Сталина – дом, где Джугашвили жил в ссылке между двумя революциями. Воистину от времени нигде не скрыться! Среди этой патриархальной старины вдруг музей советского вешателя. Но на Сталина у нас уже времени не было, хотя, судя по открыткам, это не столько музей революции, сколько музей сольвычегодского быта. Мы отправились на городское кладбище, которое по своей структуре и топографии оказалось просто большим сельским кладбищем.

Оно находилось на северной окраине города в сосновом бору с некоторой примесью ели и лиственных деревьев, скорее всего, недавно выросших или посаженных около могил. Посередине кладбища я обнаружил территорию, на которой росло и чисто «кладбищенское дерево» – несколько больших кустов можжевельника. Некоторые из них были высотой до 3 м. Местность была относительно ровная, но по краю основного массива новых захоронений поднималось что-то наподобие гряды или возвышения, поэтому, скорее всего, старая часть кладбища была именно там. Спокойно обойти все кладбище по периметру и четко определить его части не хватило времени, удалось лишь обежать с фотоаппаратом в руках большую его часть, буквально вдоль и поперек, ориентируясь больше на старые деревья, чем на топографические особенности. Это выглядело примерно так: увидев старое высокое дерево, устремляешься к нему, а по дороге снимаешь все, что попадется под руку интересного. Массив леса находится между двумя расходящимися в разные стороны дорогами и настолько велик, что с непривычки легко можно заплутать. Я два раза выходил на вторую дорогу, считая, что нахожусь на первой, т. е. на той, по которой мы приехали, ведь в этих, постоянно меняющих направление перемещениях даже в голову не приходило фиксировать, где находится солнце, т. е. вести себя так, как в лесу.

От купеческого и мещанского кладбища остались кое-где на возвышении каменные памятники из серого и черного камня, некоторые разбитые были сложены снова воедино. На одном из них можно было прочесть: «Здесь покоится прах Александры Карповны Бояринцевой, скончавшейся 9 января 1911 г. 38 летъ отъ роду. От мужа и детей».

Одно из надгробий из черного камня было высотой около 2 м. Обратила на себя внимание каменная плита с «головой Адама» внизу (своеобразно, но со знанием дела вырезанный в камне череп и кости под ним). На плите была выбита надпись, из которой следовало, что под камнем лежит тело титулярного советника Николая Васильева, родившегося в 1791, а почившего в 1829 г.

В основном же надгробные сооружения представляли собой железные и деревянные кресты, железные «тумбочки» (которых, кстати, из всех надгробных сооружений было большинство), некоторое количество тумбочек было деревянным, а также немало было каменных, а иногда железных (сварных из железного листа) вертикально стоящих плит. Деревянных крестов было достаточно много (чего, например, не скажешь относительно Туровца). Крестов «с крышей» мне попалось 9 штук. Высота старых крестов была небольшой, от 60 до 130 см. Более новые кресты (без крыши) были несколько выше, до полутора метров, «тумбочки» такой же высоты, между метром и полутора.

Один из старых деревянных, частично разрушенных крестов был с круглыми утолщениями на всех пяти наземных концах. Однажды встретила также и форма ромба (оконечности толстых досок креста были вырезаны в форме ромбов). Что же касается оформления самих могил, то бросается в глаза гораздо большее количество простых земельных холмиков, не обрамленных каменными или железными «ящиками», на могилах – мох и трава, много искусственных цветов и чайной посуды.

На одной из старых могил присутствовали обычный крест, тумбочка и стол. Однако порядок их расположения был не совсем обычным. На самом краю могилы стояла вкопанная в землю деревянная «тумбочка» с выцветшей фотографией высотой примерно 1,5 м, перед ней, ближе к середине могилы, на полметра ниже «тумбочки», крест с «крышей». И уже над самой могилой, вплотную к кресту своей боковой стороной, находился стол высотой с первую перекладину креста. Таким образом, стол был установлен прямо над заросшим мхом и травой могильным холмом, в который были воткнуты искусственные цветы. Столы, установленные прямо над могилами, я видел только в Марий Эл. Во многих местах пищу, принесенную на кладбище для поминовения, кладут на саму могилу, подстелив, например, газету. В Карелии (особенно в южной и средней) известны калмалауды («смертные доски»), укладываемые вдоль могильного холмика, посередине его. На них обычно кладут приносимую на кладбище еду и питье. И обычай этот, надо думать, гораздо древнее, чем столы у могил. Переходным между этими формами можно считать обычай установки стола непосредственно над могилой.

Изучать специально традицию хранения предметов на деревьях или под ними не было возможности, однако кое-что углядеть все же удалось. Обнаружены три привязанных к деревьям старых деревянных креста и три венка на суках на высоте около 2 м и более. Под деревьями традиционно находились деревянные кресты, встретились и две прислоненных к деревьям «тумбочки» синего цвета. В 1,8 м над землей, на суку дерева висел большой голик с почти метровыми прутьями. В развилку сосны с обрубленными до 3 м в высоту ветвями, на высоте более 2 м была уложена толстая двойная клеенчатая ткань белого цвета с бахромой (возможно, использовавшаяся как скатерть).

Что касается общей картины цветов, то можно сказать, что все преимущественно синесветло-серое, с преобладанием синего. Здесь в сравнении с Туровцом еще больше синего и меньше серого и совсем мало зеленого и других цветов. Я обнаружил лишь две зеленых ограды. В одном случае сам памятник, стол и скамья также были выкрашены в зеленый цвет, во втором же внутри зеленой ограды находилось два синих памятника. Редко можно было увидеть и какие-нибудь атрибуты, выкрашенные красной краской. В одной ограде встретилось два простых креста, выкрашенных в кирпичный цвет. В другом месте в железной серой ограде по углам красовались четыре круглых красных навершия. Таким образом, как и на Туровце, обычай использования традиционных цветов здесь была по-прежнему силен, пожалуй, даже сильнее.

Фотоаппаратом зафиксировано 22 дерева с обрубленными топором (кое-где спиленными пилой) сучьями и вершинами. Сфотографировал также десяток разных по длине и ширине затесов на стволах деревьев. Кроме того, на кладбище было довольно много деревьев необычной формы (как



Раздвоенная сосна-залазь на городском кладбище Сольвычегодска

Фото А. Конкка, 2007 г.

правило, с раздвоенным стволом или многоствольные, а также с другими бросающимися в глаза «отклонениями», например, растущими на одном дереве в разные стороны – и вверх и вниз – необычно толстыми и рядом – совсем тонкими ветвями), но я фиксировал только деревья с явными следами обработки, многие из которых были со следами топора.

Средняя высота, на которой обрубались ветки на деревьях, колебалась от 3 до 7 м, но были деревья, на которых ветки были обрублены на высоте 8–10, а в одном случае и 10–12 м над землей. Вместе с тем попало три дерева, у которых вершина была некогда обрезана еще в «младенческом» возрасте, на уровне 1–1,5 м над землей. Два из них превратились в высокие развилстые деревья (сосна и ель). Третий случай напомнил мне встречающиеся иногда на краях старых кладбищ на северо-западе сухие деревья (это почти всегда елки), внешне представляющие собой «ежи» – обрезанные недалеко от земли стволы деревьев с растущими во все стороны (но вновь обрезанными) ветвями. Здесь также, вероятно, на старом краю кладбища (дело в том, что край кладбища в связи с его расширением может постоянно смещаться), находилось два дерева с обрубленными ветвями, а рядом с ними напоминающий засохший куст короткий ствол ели (высотой не более 1,20 м), представляющий собой скопище обрезанных толстых и тонких веток, некогда из него выросших. Здесь были и толстые, направленные вверх ветки, от которых остались комли толщиной до 15 и длиной до 30 см и ветки потоньше с длиной комлей от 25 до 50 см. Таким образом, было ясно, что ветви на этом дереве, после того как однажды на нем была обрублена вершина, обрезались неоднократно. Скорее всего, обрезание ветвей на этом дереве могло быть связано как с новыми похоронами, так и с очередным посещением кладбища в день годового поминального праздника. Возможно, также, что некоторые деревья на краю кладбища были связаны с определенным родом, хоронившим своих покойников на закрепленном за родом или фамилией сегменте или углу общего кладбища (что впоследствии уже не выполнялось) и, таким образом, ветки на этих деревьях обрезались лишь представителями одного рода (так происходило обрезание ветвей на одном и том же дереве). Это по своей типологии напоминает затесы на выходе с кладбища, делаемые на одном дереве, один поверх другого, так как то было на Туровце. Однако многократное обрезание ветвей возможно и на дереве с «нормальным», высоким стволом, что дает повод говорить об особой форме деревьев-знаков на краях кладбищ, т. е. на границе кладбищенской рощи или территории кладбища. На память приходят кладбища в северо-западной Коми, на Удоре, в частности на Мезени, где некоторые из местных деревенских кладбищ окружены, как поясом, из подобных, обрубленных со всех сторон деревьев (правда, высота их может достигать 3–5 м, но, как правило, не более).

На одной из старых сосен были обнаружены глубокие заросшие затесы, один из которых тянулся почти от самой земли и был длиной около 1,5 м. Примерно на той же высоте на уровне головы человека на стволе явно было видно кольцо веток, обрезанных почти под корень (несколько коротких комлей вокруг ствола). Через 0,5 м картина повторялась. Причем на месте обрубания ветвей на стволе образовались круговые наросты. Таким образом, ствол в двух местах значительно утолщался. Выше утолщений, примерно от 2,5 м и далее вверх по стволу, несколько веток были обрезаны, но две ветки по бокам оставлены в целости. Еще выше был частокол из веток – неровные, разной толщины ветки росли одна вниз, другая вверх. По этому поводу следует заметить, что, судя по всему, особенно длинные комли обрезанных ветвей или нетронутые ветви среди соседних обрезанных были оставлены не случайно. Некоторые из них указывали или на могилу или на дорогу (город), т. е. туда, откуда на кладбище привезли покойника. По финским материалам известно, что на карсикко неофита иногда оставляли нетронутые ветки для указания направления, откуда прибыл человек, для которого делались меты на дереве.

На выезде с кладбища, на развилке дорог, на небольшом песчаном бугре стояла старая, хотя и не особенно высокая, коряжистая сосна, ствол которой был весь испещрен затесами и зарубками различной величины. Помимо прочего, древесина дерева была витой, а вместе со стволом закручивались и сделанные на его поверхности затесы. Четыре толстых нижних ветки дерева были обрублены, причем самый длинный комель, до 1,5 м, был оставлен со стороны кладбища. Несомненно, местоположение этой сосны способствовало ее многократному затесыванию и обрубанию. И сейчас под сосной лежало несколько разнообразных бутылок. Так трансформировалась традиция прощания с покойным.

Посетив могилы Алексея Николаевича (1899–1955) и Марии Степановны Абакумовых (1903–1948), родителей мужа Лидии Дмитриевны, наша компания была готова возвращаться в Сольвычегодск. Нас ждал Благовещенский собор, который оказался по совместительству историко-художественным музеем. На доске, висевшей перед входом на стене собора, надпись: «Памятник архитектуры. Благовещенский собор 1583». В тексте к набору открыток, купленному в соборе, было написано, что строительство собора велось в 1560–1584 гг.

Собор оправдал ожидания. Часть экспозиции музея была закрыта, и нам показали лишь подвальные помещения, в которых кое-где стояли витрины с вещами: колоколами и бубенцами, изразцами и пр. Популярностью среди посетителей пользовался каменный мешок, карцер 400-летней давности.

Экскурсовод Наташа выглядела простой деревенской девушкой, но от этого собор почему-то получал дополнительную проникновенность. Мы с Андреем стояли посреди всего этого золота паникадил, царских врат и икон XVII в. и смотрели вверх. Там, среди небесных росписей, сделанных на какой-то безумной высоте, обитало что-то неземное: возможно, боги, ангелы или духи, но взгляд определенно завораживало. Одно из объяснений этого эффекта, вероятно, связано с узостью или кажущейся узостью пространства, уходящего к куполам. В соборе хотелось быть и проникаться его тайной. Здесь, несомненно, можно было зарядиться частичкой вечной энергии. Но кто все это создал? Из тех времен имена строителей, как правило, не доходят. Остается только склонить голову и счесть собор коллективным фольклорным произведением.

Вечером в Шипицыно состоялась встреча с родственником Андрея Сергеем. Было много шуток и застольных песен, сидели шипицынские друзья Лидии Дмитриевны, а Сергей исполнил даже несколько песен под гитару, что нас сильно порадовало.

6 июля

Поездка в Вонгоду

Ближе к середине дня выбрались в Вонгоду, стоящую на горе, отдельно от других населенных пунктов, деревню. Где-то под горой протекала река того же названия, которая в конечном счете впадала в Северную Двину. День был великолепный, солнце сияло, и с горы были видны синеватые дали – что-то наподобие гряды или холмистой цепи на горизонте. Умели раньше люди поставить деревню в нужном месте. Гора, скорее всего, обеспечивала защиту хлебов от заморозков и давала, когда-нибудь в средние века, стратегические преимущества во время набегов врага, но и сам вид деревни, за домами которой открываются несметные дали, не мог не вызывать эстетического удовлетворения. Было что-то мифологическое в этом парящем в небе поселении.

Ничего мифологического не было только в деревенской церкви. Двухэтажное, частично даже трехэтажное строение церкви несомненно было видно издалека. Но даже силуэт ее говорил о полном разрушении и запустении. Церковь была без главки и без крыши, сквозь окна верхних этажей просвечивало синее небо, а на углах и остатках крыши росли небольшие деревца. Части стены не было вовсе, там зиял большой пролом. Вид был как после сильного землетрясения. Разрушение это выглядело особенно мрачным на фоне вечно молодой и прекрасной природы.

В деревне было довольно много деревьев, а дома располагались совершенно свободно. Более всего было фасадов, на которых красовалось три

окна (варианты: по два и по четыре окна). Вообще дома разнообразны по величине, были дома и по пять окон на боковой стороне. В домах было что-то свое, родное, будто их перенесли откуда-нибудь из средней Карелии. Улиц не было, была только дорога, опоясывающая гору и забегающая во всякого рода проулки. На задках одного из дворов стояла высокая листовенница, у которой от средней части ствола, на высоте примерно 7 и 8 м, на расстоянии около метра друг от друга отходили в противоположных направлениях две очень толстых ветви и изгибались вверх к вершине. Ниже были обрубленные сучья, но в сравнении с этими гигантами их комли издаലെка практически были не видны. Были и другие деревья, претендующие на роль залазных. Отснял около пятидесяти кадров.

7 июля

Всю нашу поездку можно было бы назвать «поездка по святым местам», и по большей части это было бы правдой. Решено было занять каждый день обязательными поездками по окрестностям, используя выданное в наше распоряжение такси. Идея была продуктивная и в этих обстоятельствах вполне толковая. Этот день был посвящен находящемуся в 60 км от Котласа *Великому Устюгу* (ударение на первом слоге, когда мы было захотели перенести ударение на второй, наш водитель Руслан тут же нас поправил). Побывали также в д. *Вондокурья*.

Ныне Великий Устюг называют «родиной Деда Мороза» и рассказывают, что это была идея московской мэрии, которая все это и спонсирует. Идея известная. Этих «родин» Санта-Клаусов сейчас уже в мире с десятком и даже в России, мне кажется, не одна.

Сам Великий Устюг не показался мне Великим, но белокаменные его церкви были действительно великолепны. Наоборот, я увидел тихий, в основном двухэтажный город (правда, мы были только в центре), в котором в принципе был сохранен дух старины (хоть и с налетом дешевой новизны туристического центра), так что, может быть, и от «дедморозовой родины» есть прок. К сожалению, не видел города раньше, так что не с чем сравнивать. В плане сохранения «духа» все ведь в конечном счете зависит от местных людей: учителей, краеведов, старожилов, если они есть.

На набережной стоит Никольская и Богоявленская церкви, а церковь Вознесения, самая видная из них, – на главной улице. Все церкви постройки XVII – XVIII вв. Где-то была еще парочка монастырей. На другом берегу Сухоны тоже возвышались купола и звонницы. Искать краеведов и экскурсоводов у нас не было возможности, да, собственно, это не входило в наши планы. Экскурсия по городу завершилась заходом в парочку сувенирных лавок и отдыхом в прибрежном кафе. День выдался довольно жарким.



**Церковь Вознесения
в г. Великий Устюг**
Фото А. Конкка, 2007 г.

Среди малозаметных, скрытых растительностью деревянных домиков д. Вондокурья внезапно перед нами выросла большая кирпичная церковь. Размеры этих церквей постоянно поражали мое воображение. Надо думать, что паствы было достаточно, деревни были густо населены, да и находились они одна подле другой. Стоило бы увидеть документы по какой-нибудь переписи населения в местных волостях.

В местной церкви нас посетило нечто вроде тихого катарсиса. Бродя под сводами первого этажа и наблюдая надписи на стенах и дыру в стене, мы не могли не заметить, что кто-то пытался привести помещение в «божеский вид»: помещение было убрано, а вдоль стен сложены остатки деревянных частей церковного интерьера. Мы

сидели на подоконнике сводчатого, забранного ажурной (еще церковной) решеткой окна, из которого на пыльный, покрытый землею пол падал сноп солнечного света, и взирали на все это с каким-то необъяснимым волнением. Что-то происходило или могло произойти в наших грешных душах.

8 июля

С утра шел дождь, который местами был достаточно сильный, и решено было не отправляться, как планировалось раньше, на реку *Виледь* (в соседний *Вилегодский район* на крайнем востоке Архангельской области, на границе с Коми), так как ехать примерно 100 км и рисковать, надеясь на улучшение погоды, не стоило.

Погода в конечном счете исправилась, но уже ближе к обеду. Поэтому с утра поехали в Котлас, встретиться с родственниками Андрея. Первой была Лариса. На этой встрече в городе, на пятом этаже многоквартирного современного дома, Виледь тем не менее незримо присутствовала, отец Ларисы был оттуда родом. Лариса была светлее других родственников как волосами, так и кожей. Тонкая талия, светло-голубые глаза с зеленой, овальное лицо с круглым подбородком выдавали уже какую-то другую породу, непохожую на котласскую. Она, по собственному утверждению, была верующая, но икон в доме я не увидел.

Рассматривая старые фотографии, обнаружили фотографию деда Пысина, общего родственника. С ним была связана семейная драма – во время войны он был расстрелян в штрафбате. По этому поводу у Лидии Дмитриевны имелись бумаги из архива Минобороны, высланные ей через архангельский клуб «Поиск». Старую, испорченную временем фотографию, современными компьютерными методами вполне можно вычистить и сделать как новенькую.

Все завершилось сидением в квартире у Руслана и приходом котласской родни. Более всего контактировали с общительной Катей, преподавателем школы. Песен и рассказов про жите-е-бытие было более чем достаточно. Часть из них, связанная опять же с Виледью, «актуализовалась» на следующий день. Ночевали в Котласе.

9 июля

Поездка на Виледь, посещение с. *Ильинско-Подомское* (центр района) и кладбищ в Ильинском и с. *Никольск*. Насколько мы поняли из рассказов местных жителей, в этой части района (южной) других кладбищ не было, хоронили либо на Ильинском, либо на Никольском погостах. Расстояние между ними – 25 км.

Однако рассказ про Виледь стоит начать издалека, так как влияние ее мы ощутили еще тогда, когда приняли решение туда ехать. На Виледь собирались три дня. В один день поездка отложилась по техническим и бытовым причинам, а во второй, как уже говорилось, с утра лил дождь. Наконец, на третий день (09.07), когда решили отправиться прямо от Руслана из Котласа, в машине внезапно потек бак. Пришлось менять, на что ушло два часа. По дороге заехали к Кате домой в Вычегодск (она была на Виледи с нами), и в этой суете я впервые в жизни оставил свою куртку с фотоаппаратом и блокнотом, отправившись «на объект» пустым. Обнаружили это через несколько десятков километров, но сам же я решил, что это нас путает виледский бес и возвращаться не будем. Тем более что у Андрея был фотоаппарат. Но на первом же кладбище выяснилось, что карта в фотоаппарате оказалась полной (успели снять пару десятков кадров в Ильинском и несколько кадров на кладбище в Никольске). Такие вот злоключения. Более того, когда ехали сюда, нам казалось, что мы обладаем информацией про некий монастырь или «пустышь» с купальней. Сие святое место было популярно также у многих жителей Котласа, которые специально ездили сюда окунуться в воду. Позже выяснилось, что поехали мы по другому берегу реки. Мы вначале пытались искать, пока не поняли, что это бесполезно, особенно после того, когда одна местная бабушка в Ильинском сказала, что она и не слышала о таком (кстати, по

антропологическому типу она выглядела как типичная жительница Олонецкой губернии). Виледь нам своих тайн так и не раскрыла. Поэтому беспрепятственное посещение кладбищ можно считать большой удачей.

Дело в том, что еще во время сидения в Котласе женщины (Катя, Валентина и Лидия Дмитриевна) рассказывали нам много интересного про колдовскую Виледь. Говорят, что колдунами она славится издревле. Рассказывали о мужчинах, прибывших на Виледь по каким-нибудь делам, но оставшихся там навсегда – женились не без помощи колдовских чар на местных женщинах. Причем вилегодская семейная жизнь имела свои странности: околдованные мужчины там становились домохозяйками – ухаживали за скотом, мыли посуду, ходили дома в фартуках и пр. Таким образом, давали нам понять рассказчицы, колдуньи-виледчанки использовали их в своих интересах. Были нам даны и практические советы по поведению в поездке: перед дорогой на макушку надо посыпать соли, по возможности (особенно при разговоре с вилегодскими жителями) держать кукиш в кармане, а руки или ноги скрещенными между собой.

Возможно, наши неурядицы происходили именно потому, что мы легкомысленно не следовали советам умудренных в этих делах людей. Тем не менее добрались до Ильинско-Подомского без особых на этот раз приключений, правда, погода впоследствии шла за нами наперегонки, угрожая огромной черной тучей, но нам удалось без помех осмотреть оба кладбища, что и оставалось единственно возможным делом после «провала» с монастырской купальней. На Виледи, как нам давали понять в Котласе, и знать-то нельзя, как дело повернется.

Первые карсикко встретились у церкви-новодела в конце с. Ильинское с восточной и западной ее стороны: развилекая сосна с обрезанными на высоте до 4 м ветками (на стволе оставались их комли от 20 до 60 см длиной) и две сосны у тропы, идущей от дороги к ряду домов мимо амбаров, на которых ветки были обрублены на высоте от 7 до 10 м над землей. Амбары не были очень старыми, но выглядели вполне традиционными сооружениями, такие встречаются и поныне в деревнях коми. Упомянутый ряд домов представлял собой пример использования традиционных цветов, тех же, которыми красят на кладбище намогильные памятники и ограды. У амбаров стоял дом, на фасаде которого было три окна, стены его были покрашены в желтый цвет, но широкие доски по углам (обшивка торцов бревен), фронтон и штaketник вокруг дома были выкрашены синей краской. Фасад, кстати, был украшен «полотенцами» и ветреницей также синего цвета. Слева от амбаров стояло еще пять невысоких одноэтажных домов, как мне показалось, совершенно одинакового размера. На фасадах домов было по три окна. Все дома были выкрашены в синий цвет, лишь третий в ряду был покрашен зеленой краской, а у пятого была кир-

пичного цвета крыша. Штакетник вдоль фасадов домов был синего и зеленого цвета. Все цвета были интенсивные, яркого и глубокого оттенка, строения в хорошем состоянии, кстати, как и амбары, отчего виденный ряд домов производил откровенно праздничное впечатление.

Когда зашли в магазин, то обнаружили там продавщицу, которая очень походила на котласскую светлоглазую и светловолосую Ларису. Это был тот же тип. Помню, что тогда у меня мелькнула мысль: так или примерно так, наверное, выглядела летописная чудь (кстати, подобный тип был описан у братьев Соколовых в «Сказках и песнях Белозерского края»). Как стало известно Позже, некоторые авторы относят виледчан по происхождению к коми, а некоторые колеблются между коми и чюдью. Я, скорее, склоняюсь к последнему. По-моему, в самом Котласе больше комяцкого, а вернее сказать, пермяцкого, чем на Виледи. То, что у виледчан имеется зырянская кровь, не может вызывать особых возражений, ведь коми еще недавно жили на этих территориях, но это не обязательно означает, что здесь не могли сохраниться какие-то группы по происхождению своему дозырянские. Подтверждением этому может служить и неоднородность русского населения Севера в целом. Впрочем, и зыряне бывают разные, стоит вспомнить хотя бы северо-западных, удорских, коми, в культуре которых есть карельские черты.

Кладбище в центре Ильинского погоста находится примерно в километре-полтора от старой разрушенной кирпичной церкви, около которой когда-то, конечно же, тоже было кладбище, но видимых следов его (как и больших деревьев) не сохранилось. Проехали мимо. В нескольких сотнях метров от аллеи с памятником героям войны виднелся сосновый лес. В этом лесу и находилось кладбище. Первыми встретившимися там людьми были два милиционера, осматривавшие два или три поваленных памятника. Мы направились в глубь кладбища, где к отдельно стоящим соснам в начале его прибавился густой лиственный подрост, разного размера ели и молодые березы. Старая часть кладбища находилась у дороги. Общей ограды не было.

Короткого времени пребывания на Ильинском кладбище тем не менее хватило на то, чтобы зафиксировать традицию вырубания карсикко. Встретилось несколько зарубок на стволах и несколько деревьев с обрезанными сучьями. В самом начале кладбища глаз выделил пять сосен, у которых были обрезаны ветви. Почти сразу же обнаружили две ели с затесами на стволах. Следующая была сосна с обрезанными до 4 м в высоту ветками. При этом толщина и направление роста верхней обрезанной ветви говорило о том, что некогда у дерева была обрезана одна из двух вершин. На фоне леса выделялась сосна с двумя вершинами (развилка в 9–10 м от земли).

На стволе ее (от земли до развилки) я насчитал 12 направленных в разные стороны и разной длины комлей от отрубленных ветвей, длина которых колебалась от 30 см до 1 м. Одна длинная ветвь на южной стороне дерева осталась нетронутой. Несколько деревьев имели неправильную форму, а еще некоторые раздваивались на разной высоте.

Помимо довольно тонких каменных и железных плит, стоявших на могилах, было несколько каменных крестов, деревянных надгробных сооружений обнаружено не было. В развилке двух елей на высоте около метра от земли хранился голик. Преобладающим цветом был синий (железные кресты, ограды, столы, скамьи), часто встречался также серый (ограды, каменные кресты, каменные памятники). Реже попадались зеленые ограды, один раз встретилась ограда, выкрашенная в желтый цвет.

Кладбище с. Никольск располагалось вдоль автомобильной дороги, на ровном песчаном месте в сосновом бору. На другой, левой, стороне дороги, чуть поодаль, метрах в двухстах, начинались деревенские дома. Длина кладбища была примерно 150 м, а в глубину – около 80 м. Среди вольготно стоящих старых толстых сосен подрастали сосны поменьше (до 50 лет), местами была видна и совсем молодая поросль.

Кладбище было классическим образцом «залазной рощи». Все сосны постарше (некоторые образцы возрастом 150 лет и более) имели следы обрубания сучьев, на некоторых сучья были обрублены со всех четырех сторон на довольно большую высоту (от 5 до 10 м). Всего же деревьев с обрубленными сучьями я насчитал 60–70 штук. Довольно много встретилось и деревьев с затесами и зарубками на стволах. В целом же деревьев с обрубленными ветвями больше, чем деревьев с одними только зарубками, но встречается и то и другое на одном дереве. Если суммировать, то можно сказать так: практически все сосны постарше представляли собой карсикко с обрубленными ветвями, из них примерно на четверти можно было обнаружить зарубки на стволе. Помимо того, затесы встречались и на относительно молодых соснах, где ветки не были обрублены. Форма карсикко с обрубанием ветвей здесь явно преобладала.

Встретились интересные формы затесов. Одна из них была сделана в форме «клины» или «гребня»: ствол дерева отесан с двух сторон так, что между двумя затесами, расположенными под острым углом друг к другу, оставлен выступающий между ними «гребень». На одном из прямых затесов, на его выровненной топором поверхности, обнаружены две поперечные косые прорези. Затес зарос с краев, как это часто бывает на соснах (особенно в случае узких и длинных по форме затесов), и поэтому неизвестно, было ли на нем вырезано что-либо еще кроме двух хорошо видимых желобков. География такого типа знаков широка, хотя количе-

ство их и невелико. Косые прорезы и черты на затесах встречались на территории от северной Финляндии и северной Норвегии до северного Белозерья и Кенозера, а также были зафиксированы в Поволжье, в Куженерском районе Марий Эл. Трудно сказать, имеют ли они отношение к родовым знакам, но теоретически это возможно.

Здесь, как и в Комарице (см. выше), на комлевой части сосен были видны следы огня от зажигаемых в корнях (или на стволах) деревьев свечей. Это был уже второй за эту поездку связанный с деревьями случай использования огня в похоронном обряде, что говорило о том, что эта древняя традиция в здешних краях бытовала еще недавно.

Что касается намогильных памятников, то времени их исследовать, к сожалению, не было, пришлось ограничиться лишь беглым взглядом. На восточном краю кладбища, уже направляясь к выходу, обнаружил возвышающееся над могилой двухметровое сооружение – толстый четырехгранный столб (около 30 см шириной), заканчивающийся навершием в виде вытянутой «луковицы», если иметь в виду церковные главки, к которым, конечно же, данное намогильное сооружение не имеет отношения. От него веяло древностью и напоминало старые зырянские и пинежские намогильные столбы (возможно, с антропоморфными в основе своей формами), фотографии и рисунки которых видел в журнале «Живая старина». На столбе друг под другом были укреплены две металлических дощечки с именами мужчины и женщины, годы смерти которых были соответственно 1941 и 1942.

Что касается цветовой гаммы, то кладбище выглядело гораздо менее «цветным», нежели в Ильинском, где, кстати, все было в рамках традиции: главный цвет – синий, гораздо меньше зеленого, еще меньше красного и желтого, не считая серой серебрянки для покрытия металлических поверхностей – моды 1970–1980-х гг. Большая однородность цветов на кладбище в Никольске, видимо, объясняется несколькими причинами. Во-первых, могилы располагались свободно, места было достаточно. Ощущение было такое, что ты находишься в парке. Во-вторых, было меньше оград, а значит, меньше крашеной поверхности. И в третьих, вероятно, больше неокрашенных памятников и крестов. Все эти факторы, кстати, указывают на более раннюю традицию, так обстоит дело, по крайней мере, на Северо-Западе.

9 июля

День был посвящен кладбищам г. Котласа. С компанией родственников Андрея были на *новом городском кладбище* и на *старом котласском кладбище Макариха*, где покоились и останки умерших в пересыльном лагере, бывшем некогда где-то поблизости.



«Кормушка» на дереве на новом городском кладбище г. Котлас

Фото А. Конкка, 2007 г.

На новом городском кладбище рос молодой сосновый лес (30–50 лет) с листовым подростом, встречались и отдельные березы высотой до 8–10 м. Кладбище состояло из нескольких частей, разделенных дорогами. На выдающейся своими большими черными плитами «господской» части кладбища не росло ничего. Но на краю, среди могил, я заметил «остров» одинокой (примерно восьмиметровой) ели, ветви которой были обрублены полностью, включая вершину. На мой вопрос Руслан рассказал любопытную историю. В 2004 г. он работал в милиции, и кладбище находилось на территории его участка. Ель была обрублена по просьбе вдовы недавно захороненного военного, который приснился вдове и во сне пожаловался ей, что ветки (ели)

колют ему глаза. Вдова наняла за пару бутылок водки местных безработных граждан, которые обрубали все до одной ветки, после чего дерево засохло. Интересно, однако, что при этом дерево не срубили. Получилось, своего рода, классическое карсикко умершего (у которого иногда отрубают всю верхнюю часть и дерево засыхает).

На деревьях в других частях кладбища были обнаружены различные предметы. Одним из них была табличка (15 x 20 см) из белого металла с именем ребенка, прибитая на высоте человеческого роста к сосне, растущей внутри могильной ограды (могила с каменным надгробием), на суку той же сосны – пластиковая черного цвета игрушка. На двух стоящих неподалеку соснах к стволам на высоте 2,5 и 2,2 м были привязаны лоскуты белой материи. В другом месте ствол сосны на высоте 1,6 м был перевязан белым лоскутом шириной 5 см. На этой же сосне на высоте человеческого роста на толстой длинной ветке на расстоянии 3 м от ствола висели белый и красный лоскуты материи длиной около 60 см. Высота от земли составляла примерно 1,7 м. На другой сосне вместо материи на уровне вытянутой руки вокруг ствола был завязан белый полиэтилен. Так же

куском материи (вылинявшим белым ситцем с синими и красными цветами) был обвязан высокий косой угол каменного памятника на могиле мужчины 1920 г. рождения. С лицевой стороны он был завязан узлом, и длинные его концы свешивались почти до земли.

На двух соснах в 1,8 м от земли были обнаружены сооружения, которые по форме и размерам соответствуют кормушкам для птиц. Первая представляла собой дощатый треугольник с врезанной в него поперечной доской в верхней его части высотой около 40 и шириной 50 см, снизу его подпирали 2 обрезанных сучка. Вторая «кормушка», находившаяся в 5 м от первой, была примерно того же размера (длина 45, ширина сбоку 30, высота 50 см). Ее двускатная крыша была укреплена на шести столбиках, установленных по три на каждом торце сооружения. Из-под крыши «кормушки» торчала ручка обычной домашней метелки. Снизу «кормушку» подпирал кусок резной доски в виде треугольника, выкрашенный в красный цвет. Посередине доски было выпилено полукружие, поэтому доска напоминала деталь вешалки для полотенец, бывших в ходу еще два-три десятилетия назад. Декоративный красный цвет в виде покрашенных красным набалдашников по углам железной ограды присутствовал и на могиле, к которой относилась данная «кормушка». Впервые я встретил подобные «кормушки» в Княжой Губе (современная Мурманская область), в северной части Карельского берега Белого моря. Наличие их в Котласе может говорить о связи с западными территориями, но возможно предположить связь и с коми-пермяками, у которых птицы и их изображения играли в обрядности заметную роль.

Большинство намогильных сооружений на кладбище представляли собой железные кресты и каменные или бетонные памятники, встретилось также несколько серых простых каменных крестов (без косой перекладины) высотой около 1,2 м. Такие кресты обычно называют католическими. Почти всюду на кладбище были видны высокие каменные, железные и деревянные крашенные «ящички» на могилах. Многие из них были высотой до 30 см. Могила Клавдии Петровны Пысиной находилась на участке кладбища, на котором практически не было оград, зато у многих могил были установлены (вдоль них) высокие «ворота» или «арки» из тонких железных труб прямоугольной формы. Одни из «ворот» были черного цвета (как и ограда) шириной 1,5 и высотой 1,3 м с дополнительной перекладиной внизу. Однако «ворота» могли совмещаться и с оградами. Всего я видел 7 «ворот», но, вероятно, при детальном обследовании их нашлось бы больше. Подобные сооружения (ворота над входом в могильную ограду) я еще в 1970–1980-е гг. встречал как в северной, так и в южной Карелии, позднее в Ленинградской области, в северном Беломорье, на Кенозере и в северном Белозерье, в последних двух случаях на них висели венки. Здесь они были пустыми.

Фотографировал поминальную пищу, разложенную на могиле родственницы сопровождающих нас женщин Капитолины Дмитриевны Сесюниной (1931–1997). Перед уходом Лидия Дмитриевна насыпала между двух соседних могил на земле и на столике соседней могилы пшено в виде шестиконечного православного креста. На многих могилах имелись блюда, куда складывали при посещении «помин»: стряпню, конфеты, бутерброды, а также ставили (по современной моде) пластиковый стакан с квасом или водкой. Например, на могиле Антипа Леонтьевича Тиунцева (1927–1997) на белой тарелке с синей каймой (ср. традиционные цвета) были оставлены стопка водки и бутерброды белого хлеба с рыбой и сыром. Таким образом, по крайней мере, пшено, хлеб, выпечка и рыба продолжают бытовать как поминальная пища и сегодня, хотя количество приносимой на могилы стряпни, в том числе и традиционных рыбников, сильно поубавилось (с целью изучения сохранения традиции надо бывать на кладбище в Радуницу и Троицу).

Преобладающий в гамме цветов на новом котласском кладбище, как и на других вышеописанных кладбищах, синий (в основном темно-синий, частично голубой), который, судя по всему, был на территории всей таежной Северной Европы традиционным цветом, связанным с потусторонним миром и севером (по многочисленным свидетельствам именно север был связан с миром мертвых). Довольно много было также серого, общий фон – сине-серый с вкраплениями зеленого и черного.

Кладбище Макариха, на котором не хоронили уже около 50 лет, находилось недалеко от центра города. Первое, что бросалось в глаза, были большой каменный памятник и несколько новых надгробных плит – дань памяти заключенным-полякам, погибшим в котласских пересыльных лагерях. Их установила несколько лет тому назад приезжавшая из Польши делегация. Таблички с именами погибших были прибиты даже к соснам на значительном (некоторые – в 8–10 м) расстоянии от земли, что (после того как я обратился на это внимание) вызвало недоумение и даже порицание моих спутниц, считавших, что так портятся деревья (вероятно, это была реакция, связанная с традицией запрета портить и вообще трогать деревья на кладбище).

Видимая центральная часть кладбища (по обе стороны в отдалении начинались лиственные заросли) была шириной 100 и длиной около 200 м. Общая длина кладбища осталась невыясненной (кладбища часто состоят из нескольких частей, отделенных друг от друга перелесками), так как на полное обследование времени не хватило. Северная часть представляла собой площадку с несколькими возвышениями и всю поросшую сосновым (а по краям и еловым) лесом. Небольшое количество сохранившихся надгробных сооружений позволяло беспрепятственно бродить в этом кладбищенском парке. В северной части кладбища лиственного подраста практически не было.

Средняя высота старых деревьев была 20–25 м. Нижние ветви до 10 м от поверхности земли почти везде были обрублены топором. Количество старых сосен с обрубленными ветками здесь было еще большим, чем в Никольске, вероятно, приближалось к сотне. На одном снимке, сделанном на центральной тропе, можно различить сразу семь карсикко. На каждом дереве было отрезано примерно по 10 нижних веток на высоте 8–10 м (комли их имели длину от 20 до 50 см). При этом более длинные комли находились на южной стороне деревьев. Несколько большим, чем в Никольске, было и количество затесов на стволах сосен.

С северной стороны через гущу смешанного леса к кладбищу подходила широкая тропа (возможно, старый въезд), обрамленная старыми деревьями с обрубленными ветками и зарубками на стволах. На раздвоенной сосне с обрубленными сучьями, на уровне примерно 1,5 м от земли под развилкой был сделан затес длиной около 30 см, на поверхности которого было вырезано три косых линии одна над другой. Вокруг затеса слева, справа наверху и справа внизу были вбиты три толстых кованых гвоздя. Гвозди «смотрели» в разные стороны от затеса (забиты под разными углами) и были вбиты в дерево не до конца. По ширине шляпки отличались одна от другой (от 1,5 до 2 см), гвозди были, скорее всего, самодельные, выкованные на какой-нибудь частной кузнице.

На восточном краю кладбища вдоль оврага (по рассказам местных жителей именно там, в низине, находился один из пересельных лагерей) стояло в ряд около 20 сосен-карсикко (возраст от 80 до 150 лет) с обрубленными ветками, затесами на стволах и следами огня на поверхности зарубок. В целом обнаружено не менее 50 деревьев (сосен) со следами огня. Таким образом, на Макарихе (особенно в ее восточной части, где почти все деревья были с «подпалинами») количество сосен со следами огня на их комлевой части было значительно больше, чем на кладбище с. Никольск.

Количество сохранившихся или подновленных намогильных памятников было небольшим – несколько старых железных крестов и оград и ухоженных могил с выкрашенными в синий цвет оградами и крестами или намогильными плитами. Цвета распределялись следующим образом: сначала шел синий, затем (по убывающей) зеленый, желтый и красный.

Время идет, и незаметно наступает последний день поездки. Надо заканчивать дела и бросить последний взгляд на Котлас. Вечером в Шипицыно нас ждет прощальный ужин с пирогами и купание в Северной Двине.

11 июля

Обратный путь проделали на автомобиле. Он занял целый день, но по времени оказался в два раза короче, чем путь по железной дороге. В Петрозаводск прибыли, проехав около 1200 км, примерно в десять

часов вечера. От голода мы были надежно защищены – тетя Лида напекла на дорогу целый пакет шипицынских шанег.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. например: *Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // *Этнокультурные процессы в Карелии*. Петрозаводск, 1986. *Он же*. Карта сакральных мест: в поисках утерянных ориентиров // *Водлозерские чтения: Естественно-научные и гуманитарные основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера*. Петрозаводск, 2006. *Он же*. Дерево у могилы. Функции дерева-знака в погребальном обряде северо-восточной Карелии // *Вестник исторического факультета Санкт-Петербургского университета*. СПб., 2007. № 3. *Он же*. Марийские деревья-знаки: маркеры сакральных границ // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*. М., 2007. № 4.

М. В. Пенькова, Д. Ю. Ефремова, А. П. Конкка

МАТЕРИАЛЫ ПО ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ МАРИЙЦЕВ (священные места и природные духи)

Данные материалы собраны в экспедиции 2006 г. в общей сложности в 8 районах Марий Эл (грант РГНФ «Деревья-знаки в ритуальной и хозяйственной практике населения Марий Эл» 06-01-18080е). Цели и задачи, а также основные результаты исследования деревьев-знаков подробно освещены в статье одного из авторов¹. Параллельно с этнографическим и археологическим исследованием почитаемых и жертвенных мест – кладбищ, священных рощ, родников, а также гор и озер (жертвенный комплекс Большая гора и священное озеро Шумьер в Звениговском районе) – в населенных пунктах фольклористом М. В. Пеньковой велась работа по выяснению современной и былой роли священных мест в обрядовой жизни населения, собирались сведения о календарной обрядности и представлениях марийцев о природных и домовых духах. Записывались предания о происхождении поселений, в материалах также имеются некоторые сведения о погребальной обрядности и представлениях о душе крещеных и некрещеных марийцев. Тексты располагаются по районам республики в том порядке, в котором в них проводились полевые исследования. Предваряют публикацию полевых материалов заметки М. В. Пеньковой о мифологических персонажах марийцев, описанных в рассказах наших информантов.

Заметки о марийских духах

Одним из самых распространенных мифологических персонажей, встречающимся почти во всех районах республики, является *Овда*. Об этом образе в народе сохранилось множество рассказов. Исследователь марийской религии А. Ярыгин так охарактеризовал данный персонаж: «Овда – злая женщина с длинными растрепанными волосами, с длинными заброшенными крест-накрест через плечо грудями и перевернутыми ступнями ног. По ночам она выводит из стойла лошадей, предпочитая белых, и катается на них»².

Анализ полученного фольклорного материала позволяет выделить следующие основные мотивы, связанные с данным персонажем:

1. Овды жили в лесах, оврагах у конкретных населенных пунктов (*Овда курык* (Гора Овды) – д. Абдаево Моркинского района; *Овда корем* (Овраг Овды) – д. Бутыльчонки Новоторьяльского района; *Овда илем* (Жилище Овды) – д. Одо-Беляк Куженерского района);

2. По ночам Овды катались на лошадях преимущественно белой масти;

3. Овды одаривали людей богатством, добрыми посулами, если во время свадьбы их встречали с хлебом, блинами и т.п. Мотив свадьбы *Овды* распространен довольно широко. Свадьба играется ночью, и в это время *Овды* летят по небу, громко и шумно поют. Слов при этом разобрать было невозможно, слышалось лишь монотонное «и-у, и-у, и-у».

4. Овды могли проклясть деревню за то, что население наказывало их (избивало) за катание на лошадях (*Овду* ловили, предварительно смазав круп животного дегтем), выгоняли их с исконных мест проживания;

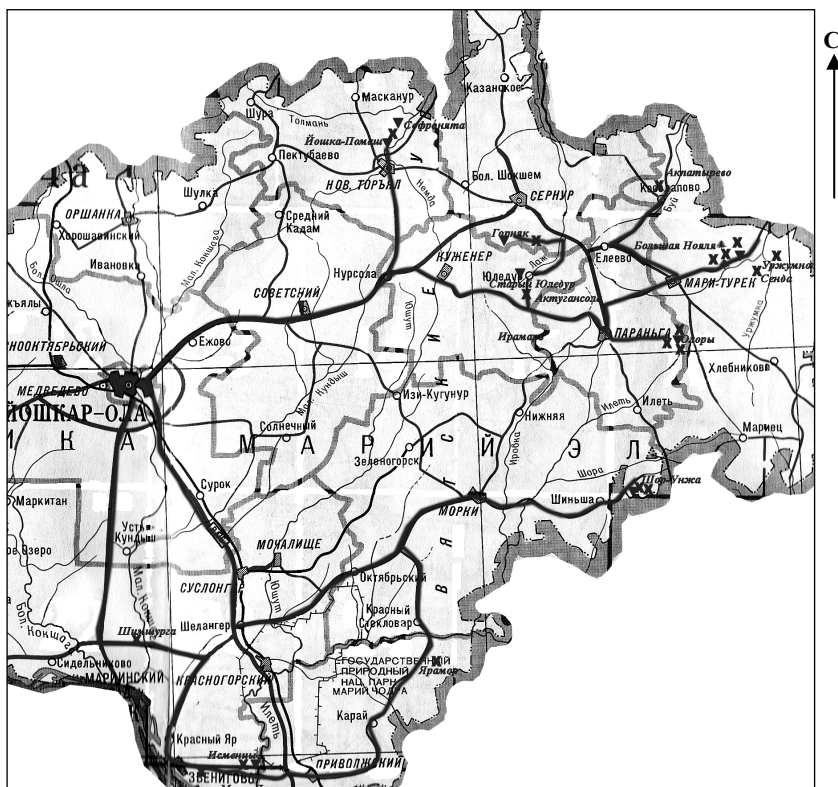
5. Уходя, Овды высыпали из своих лаптей землю, что влияло на изменение рельефа местности – в тех местах, где раньше жила *Овда*, имеются холмы и горы.

Помимо *Овды* во время экспедиции был выявлен новый образ – *Кайык Овда* (Птица Овда). Наиболее приемлемым объяснением этого персонажа является сова, реже – филин. В то же время в некоторых местностях (д. Уржумноля, Большая Ноля Мари-Турекского района), по словам информантов, она имела образ бестелесного духа, живущего в заброшенных священных рощах (*кусото*) или «людей в белом, с дырами под руками, прилетающими на летнее празднество *Сурем*». По их просьбам члены семьи накрывали им во дворе стол с различными угощениями, при этом запрещая кому-либо подсматривать. При выполнении этих условий Овды оставляли хозяевам деньги, и в будущем принявшая их семья жила богато (д. Большая Ноля Мари-Турекского района).

Сюжет многих быличек связан и с другими персонажами, в частности, с *Водыжами, Ия, Таргылтышами*. О последнем писали еще в начале XX в. первые исследователи словесного творчества марийского народа: «Таргылтыш пугает людей, издавая страшный крик, плач»³. В марийской несказочной прозе данный персонаж выступает в самых различных видах. В собранных во время экспедиции текстах *Таргылтыш* выходит навстречу людям ночью в образе человека (пол которого по имеющимся данным определить сложно), едущего на санях (зимой) или на телеге (летом). В отдельных случаях информанты отмечают его одноглазость, другие обращают внимание на белую одежду, третьи – на черную шляпу на голове, при этом глаза его никак не описывают. Наряду с человеческим обликом *Таргылтыш* может принимать зооморфный образ – кошки, ласкающейся у ног, летающей над головой птицы. Он может быть сильным ветром, сбивающим путника с дороги. Практически все информанты проявляют негативное отношение к этому духу. Во избежание попадания под его власть необходимо знание правил поведения, обязательными из которых считалось «уважение» к духу (не трогать, не привлекать к себе внимания, не отрицать очевидного, не осмеивать), в случае же неизбежной встречи следует быть уверенным в собственных силах, нельзя показывать страха (следует ругаться, браниться – «из черепа сделаю себе плошку, из лап – ложки»). Остальные образы «нечистой силы» на пути человека попадают очень редко, по этой причине и рассказы о них носят сбивчивый характер. Сами информанты редкость встречи с супранормальными существами объясняют появлением электрических линий (ЛЭП).

По современным религиозным воззрениям марийцев, благополучная жизнь человека и его семьи во многом зависят от благосклонности духов – хозяев дома, домашнего очага, хлева, бани и др. Функционирование этих верований находим в современных мифологических рассказах, зафиксированных во время экспедиции. В повествованиях о домашних духах просматривается единообразие в тех сюжетах, где говорится о взаимоотношениях духа с домочадцами. К примеру, марийских домовых (*Порт Оза, Порт Кугуза*) необходимо всегда благодарить, просить о том, чтобы охраняли дом от зла, кормить – ставить в специальное место (этим местом может быть печка, полати, угол дома) тарелку с кашей, тестом. Эти духи никогда не попадают на глаза. Как и духи-покровители домашнего очага, духи, обитающие в сараях и хлевах, считаются очень древними. Основными из них являются *Вуча Кугуза, Вуча Кува*. Их основная функция – охрана скота. Их также невозможно увидеть.

Карта-схема расположения районов Республики Марий Эл



Карта маршрута экспедиции

Условные обозначения:

- x** — священные роцки
- ▼** — кладбища
- — маршрут экспедиции
- — границы районов РМЭ

В отличие от них, хозяева бани (*Монча Кугуза, Монча Кува*) иногда видны. Информанты описывают их маленькими и волосатыми, на глаза они попадают, когда вопреки запрету зайдешь в баню после того, как все члены семьи уже помылись. Для этих духов последний, кто моется в бане, специально оставляет в тазике, или ковшике теплую воду, которую нельзя трогать.

Наряду с добрыми домашними духами упоминаются и духи злые (*Ия*). Люди держали их в *кудо*, некоторые кормили, за это *Ия* приносили им золото. Так хозяева богатели, но «злым добром», которое, по мнению информантов, к хорошему никогда не приводит (д. Олоры Параньгинского района).

Мари-Турекский район

д. *Уржумноля*

«У д. *Уржумноля* раньше находилась священная роща, в которой осенью проходили большие общинные (*кугу мер кумалтыш*) и семейные (*еш кумалтыш*) моления. Молились своим богам, самыми главными среди которых были *Курык Кугу Ен* и *Пилямбар*. На молениях в жертву богам приносили гусей, уток, баранов, быков. Говорили, что в старину на общинных молениях *Кугурак Кугу Ену* жертвовали также коней и телят. Он – первый, самый главный бог. Раньше в больницах не лечились. Если кто заболел, приходили в священную рощу (*кусото*) и просили здоровья у *Курык Кугу Ена*, приносили ему деньги, гуся, барана. В старину лечились только так. Женщины просили у *Шочын Ава* здоровья для детей и для себя.

Перед молениями люди прибирались в доме и хозяйстве, мылись в специально протопленных банях, стирали одежду, на моления выходили в чистой белой национальной одежде. После моления не мылись и не стирали целую неделю, не допускали плохие мысли, не говоря уже о делах.

В день моления с раннего утра собирались в одном доме, готовили еду, варили пиво. Отправлялись в *кусото*, молились до позднего вечера. Зажигали много костров, каждому богу – отдельный огонь. На общинные моления приходил народ из других населенных пунктов. Общинное моление длилось всю ночь до следующего утра. Последнее моление общинного характера было в 1950-е гг. Сейчас священная роща не действует, но также охраняема и почитаема: деревья не рубят, траву не косят, грибы не собирают, женщинам запрещается заходить в нее (так было и в старину, когда женщины ходили туда лишь во время молений). В д. *Уржумноля* и общинные, и семейные моления проводил один и тот же жрец (*кугурак, кугуза, карт*). Сначала это был *Йогор Васи*, потом *Григорий Малинин*, последним, которого помнит население, был *Иван Константинович*. На общинные моления выходили с гусями, играли во время моления и молились, молились и все плакали, громко плакали, чтобы боги услышали просьбы людей.

Потом стали запрещать моления в рощах, но народ все равно тайно ходил, особенно на семейные моления. Гоняли здешних картов, запрещали проводить им моления. Однажды явились прямо на моление в *кусото* и разогнали всех, вылили все, что было на кострах на землю, потоптали огонь. И рассказывали, что потом умерли они все вскоре. Заболели и умерли.

Кроме этих молений, у нас проводился весенний праздник земли *Агавайрам*. Этот праздник есть у всех марийцев. Раньше ходила вся деревня, выходили все семьи, весь народ. Недалеко от деревни в поле есть небольшое место, там стоит несколько берез, туда выходили. Выносили с собой блины, кашу, пироги, крашенные яйца, квас. Молились богу, просили дать хороший урожай, благодарили за урожай прошлый. Во время празднования был такой обычай: у молодухек, кто в текущем году вышел замуж в нашу деревню, молодые парни брали крашенные яйца и кидали через главную березу. Если с яйцом ничего не случалось, если оно не разбивалось, значит, и жизнь у этой молодой невесты будет хорошей, богатой, ладной. А если же яйцо разбивалось, семейная жизнь могла быть не слишком удачной. Береза эта упала сама, сгнила. Не трогали ее, нельзя было. Любили этот праздник в деревне, а сейчас давно уже не ходят. Старые все умерли, а молодым это уже не нужно.

У нас в лесу живет *кайык овда*. Это лесной дух, он по вечерам кричит, пугает. Никто не видел, а голос громкий, будто смеется кто в лесу. Раньше у нас в деревне рассказывали следующее. В других районах есть холмы. Это Овда, уходя, если сердилась, то высыпала из своего лаптя землю, и получались вот такие большие холмы. А у нас больших холмов нет, стало быть и Овды не было, не дошла она до нас и не наказала, нет у нас грехов.

В нашу деревню народ пришел из другой деревни, из Кокши. Сейчас этой деревни нет, осталось только место. Когда пахали там поле, находили много костей. А переселились оттуда оставшиеся люди из-за того, что кто-то каждую ночь убивал там жителей. Рассказывали, что один из жителей деревни то ли сошел с ума, то ли еще что-то, но каждую ночь он убивал по одной семье. Заходил в дом через окно и резал всех. Жители были запуганы и даже готовились к смерти: одевали на ночь все самое чистое, но кто убивал, они не знали. А один мужик не испугался, ночью спать не лег, а взял топор и стал ждать. Как только положил убийца на подоконник свои руки, чтобы залезть в дом, тот и отрубил ему их. Вот потом и переселились все из той деревни на это место.

Не очень давно, лет пять назад провели в Мари-Туреке большое моление, приезжали из других районов, *кугуза* был из Сернура. Моление было на старом месте, там, где с самой старины молились люди».

(Записано от Елены Ивановны Афанасьевой, род. в 1929 г., д. Уржумноля; Ефросиньи Гайлямовны Домрачевой (Соловьевой), род. в 1947 г., д. Уржумноля; Анастасии Григорьевны Малининой (Барановой), род. в 1915 г., д. Уржумноля.)

д. Большая Ноля

«Бабушка рассказывала, что *кайык овда* прилетала в овраг, что недалеко от нашей деревни находится, и не одна прилетала, а много их было. Раньше деревня находилась ближе к оврагу. С виду как люди, одеты они в белые одежды, а на теле по бокам у них дыры вместо крыльев. Прилетали летом, во время празднования *Сурема* (летний праздник марийцев). Сначала приходили в какой-нибудь двор, просили хозяев накрыть стол и велели не выходить из дома и не смотреть на них, мол, мы сами откушаем, отпразднуем. А потом в благодарность оставляли хозяевам деньги. Так в будущем наступала у той семьи добрая и богатая жизнь. В настоящее время не слышно, чтобы про них кто-нибудь что-то рассказывал. Сейчас недалеко от деревни есть у нас *часамла* – священное место молений. Женщины туда ходят молить о здоровье своих детей. Приносят вещи, обувь, оставляют, если кто-нибудь болеет, молятся Ивану-воину за своих сыновей, которые уходят в армию».

(Татьяна Петровна Блинова (Созонова), род. в 1963 г., д. Большая Ноля.)

«В болоте люди видели *ия* (лешего), залезает он на столб и кричит по ночам, пугает. Днем его не видно, вылезает только по ночам и сидит на столбе. *Кайык овда* живет в заброшенных рощах, где раньше люди молились. В лесу ходят люди, там шумно, поэтому она живет там, где тихо и спокойно. А в священные рощи люди не заходят, нельзя, если зайдешь – возьмешь грех на свою душу. В таких рощах можно заплутать, будешь ходить и дорогу не найдешь. Чтобы духи отпустили, надо взять в руки пуговицу, три раза плюнуть и сказать „*Ысмыла, высмыла*“. У деревни несколько священных рощ было. Они заброшены, и ходить туда нельзя. Даже грибы не собирают. А народ сейчас на место *часамла* ходит, там священная вода течет, она целебная, приходят туда и из окрестных деревень, она лечит».

(Игорь Валерьянович Потаев, род. в 1965 г., д. Большая Ноля.)

«В *часамла* народ молится Казанскому богу. Раньше там было все заброшено. Это место старых, древних молений. Вот в этом году все почистили, сделали толково, и народ стал ходить с радостью. Мы ходили совсем недавно, на прошлой неделе, просили здоровья, счастья. На деревьях

платки, одежду, лоскутки вешали, чтобы здоровье было, у кого болят ноги – относят обувь, валенки. С собой брали свечи, хлеб – перекусить. Свечи зажигали и ставили на специальное место. Приносим оттуда воду, она целебная, чистая, вкусная. В это место ходят в основном только женщины, мужчины на деревьях не могут завязывать платки. Ходить на это место можно и в праздники, и в обычные дни. В *кусото* мы не ходили. Другие ходили, молились *Кугураку*, *Миколо Юмо*, *Шочын Ава*. В священную рощу заходить нельзя сейчас, грех. Они не действуют сейчас. *Кайык овда* кричит по вечерам и по ночам, никто ее не видел».

(*Анна Михайловна Охотникова, род. в 1924 г., д. Большая Ноля.*)

«У нас здесь две священные рощи. Одна – *ото*, другая – *кусото*. В первой из них происходили деревенские моления, молились *Курык Кугу Ену*, а в другой – моления общинные. В деревенскую рощу люди редко, но все же ходят. А роща для общинных молений сейчас недействующая. Раньше ходили, в деревенской роще приносили в жертву баранов, быков, коней. Молились там *Шочын Ава*, *Кугураку*. В последний раз на моления выходили в 1946 г., принесли в жертву быка, баранов, уток и гусей. Дед был *картом* (жрецом), я был *учызы* (помощником жреца). Вышли всей деревней. В эту рощу ходило только население нашей деревни, она наша. А в *кусото* мы не ходили, это очень старое место. В деревенскую рощу сейчас не ходим, моления проводим на дому, а золу сожженных костей выносим туда – *сомылым ыштена*. В последний раз ходил туда в прошлом году, выносил золу. Молились раньше под сосной, она стояла в центре рощи. Потом верхушка обломилась, а основа осталась. В 1944 г. председателем был *Хорашавин Герка*, это был очень трудный год. Он с женой распилил остатки сосны и отвез домой на дрова. Жена его заболела и через месяц умерла. Кто дерево тронет, тому обернется, у нас говорят.

Костер разжигали один, но большой. Вешали котлы с юга в сторону севера. И молились также в сторону восхода солнца. В каждом котле мясо одного животного: бычок варится в отдельном котле, а мясо гусей и уток варили вместе. „*Шочын Ава, Кугу Юмо, даруй хорошую жизнь, здоровье*“, – говорили.

Я крещеный, поэтому и в *часамла* хожу. Там я молюсь *Шочын Ава*, *Мер Шочын Авалан*. Там ветви обрубали, висели очень низко, чтобы они не мешали, чтобы светлее было на молельном месте. Молодежь почистила место. Нынче же там все хорошо оборудовали, чисто стало.

Раньше у нас еще отдельно береза старая стояла, туда народ деревенский выходил на празднование *Агавайрама*. Выносили с собой еду, бросали яйца через дерево.

В поле стоит одинокая сосна – это памятное место. Там похоронен в 1914–1915 гг. один революционер. Он был расстрелян под деревом и там же похоронен. Это дерево не трогают. Хотели срубить, чтобы освободить место для пашни, но я рассказал эту историю председателю и тот не стал трогать дерево.

(Викентий Иванович Мамаев, род. в 1928 г., д. Большая Ноля.)

д. Нартасы

«Вокруг деревни было раньше четыре рощи. Так должно было быть – обязательно вокруг каждой деревни четыре священных рощи. Одна из них была семейной, другая – родовой, третья, по всей вероятности, общинной и т. д. На молениях у каждой семьи было свое дерево. У нас два, из них одно – место *Агавайрем*, давно распаханы под поле. Действующих рощ нет. А в самой деревне, около старой бани, находится старое место поклонений. Туда и сейчас люди не часто, но ходят, поэтому там на ветках деревьев висят различные предметы одежды, повязаны лоскутки. Это место „оздоровления“. Известно также, что сюда приносят золу с этой же целью, предварительно совершив дома какой-то обряд. Какой именно – неизвестно. Было такое понятие – „*Юмын карт родо*“. Этим понятием обозначался круг родственных людей, занимающихся молениями в священных рощах. В этой деревне стояла когда-то большая древняя сосна, видимо, моленная. В нее ударило молнией, и оставшуюся часть дерева один человек, атеист, забрал к себе на дрова. Верующим людям это не понравилось, и они что-то пошептали по-своему у этих дров, и спустя какое-то время у хозяина заболевает и умирает жена. Местное население если даже что-то знает о древних молениях и о священных рощах, не открывает своих знаний».

(Любовь Янушевна Медведева (Кочергина), род. в 1961 г., д. Олоры, в д. Нартасы живет с 1986 г.)

«В *часамла* народ ходит для избавления от болезней, берет святую воду, оставляет монеты, просит у богов благ, здоровья, удачи, помощи в делах. Ходят обычно по православным праздникам. Жертвы там не приносят.

Жертвы приносят в другом месте, недалеко от д. Токпай через речку есть место. Там молятся таким богам, как *Курык Кузу Ен*, *Пиамбар*, *Витнызе*. Там у каждой семьи есть родовое дерево – *онану*. Чаще всего, это дерево – липа. Разжигают костер, жертвоприношения делают, варят кушанье. Делают на земле настил из веток. Костер один. Котлы разные.

У нас три бога, поэтому и три разных котла берут. Оставшуюся еду, кости приносят домой. Через неделю все кости, которые собирали отдельно, уносят обратно в рощу и сжигают на костре.

А *кайык овда* – это ночная птица, она страшно кричит по ночам, пугает. Никто никогда ее не видел. Раньше картов было много, почти каждый мужчина знал это дело. В каждой семье свой мужчина руководил семейными молениями. Даже если в семье не было взрослого мужчины, желательно было, чтобы в семейном молении участвовал сын. Или просто мальчик. Необходимо было присутствие человека мужского пола. На *Агавайрем* тоже должен был присутствовать мальчик, если не было мужчины. Там жертвоприношений не было. Выносили с собой хлеб, яйца, творожные лепешки (*тора*), разводили костер. Играли, молодые поженившиеся пары яйца кидали через дерево. Если яйцо разбивалось, жизнь могла быть не очень удачной, если яйцо оставалось целым, жизнь будет хорошей».

(Алексей Захарович Бочаров, род. в 1942 г., д. Нартасы.)

д. Акпатырево

«У нашей деревни есть священная роща – *кусото*. Там раньше выходили на общинные моления (*мер кумалтыш*), приносили в жертву гусей, уток, баранов, бычков. Приходили из всех окрестных деревень. Молились под главным священным деревом. У нас этим деревом была липа. Она обвязывалась вокруг ствола липовым лыком. Во время моления к стволу прикрепляли горящие свечки. Мы были маленькими, взрослые брали нас собирать кости. Сейчас место это заброшено, население молиться не ходит. Грибы собирают, что не желательно, деревья не рубят. В последний раз на моление выходили во время войны, а потом перестали окончательно. Есть также место для деревенских молений (*ял кумалтыш*). Молились богу *Курык Кугуза*. Праздновали *Агавайрам*. Недалеко от деревни в поле стояла береза. Ходили туда весной. Костры там не зажигали, а просто брали с собой из дома еду.

Самым первым жителем деревни нашей был *Акмыржа*, основался в здешних местах. По-марийски деревня называется *Кушыл Вочарма* (Верхняя Вочарма). Мне рассказывали в детстве, и это не сказка, с давних пор это рассказывают, что Овда жила в наших местах. Говорили, любила она очень лошадей серой масти и каталась на них. Стали люди замечать, что лошади после ночного выпаса приходили уставшие, ослабленные. Намазали они на круп одной лошади смолу, и Овда прилипла к ее спине да так и приехала в деревню. За свою свободу она откупилась, дала

деньги людям и прокляла деревню. Ступни ног ее вывернуты, груди перекидывает на спину. Ушла она, потому что лесов мало стало. Есть такое место, не у нас, далеко отсюда – *Овда курык* (Гора Овды), раньше там они жили.

В каждом доме есть хозяин – *Сурт оза*, его надо чтить, благодарить, так же как и хозяйина и хозяйку бани – *Монча Оза, Монча Кува*».

(*Марфа Ивановна Акпатырева, род. в 1929 г., д. Акпатырево.*)

Параньгинский район

д. Олоры

«Деревня Олоры имеет несколько священных рощ – *Леванти кусото, Кугу корем кусото, Очи кусото, Мер кусото, и Пеледыш пайрем кусото*, где проводятся ежегодные праздники. Часть населения деревни, особенно пожилая, выступает против проведения празднеств в данном месте, т.к. эта роща считается самой старой из священных мест. По отношению к священным рощам, даже не действующим, все табу действуют и в настоящее время. Так, недавно было принято решение о том, что в 2006 г. празднование *Пеледыш пайрем* проводится в последний раз и в будущем на месте священной рощи его проводить не будут. Гулять, веселиться и т.п. на месте священных молений запрещено. Даже дети знают, что священные места необходимо чтить и оберегать.

Большинство календарных праздников и обрядов марийцев связано с циклами сельскохозяйственных работ. Один из самых любимых праздников марийцев – *Агавайрем*. Этот праздник проводился у здешних марийцев до или после весенней пашни, в новолуние. У земледельцев существовало поверье, что сеять надо, когда нарастает луна. И марийцы считали: то, что должно подняться выше земли, нужно посадить при новорожденной луне – будет хороший урожай. Основной идеей этого весеннего празднества было умилостивить силы природы, призвать их на помощь в получении хорошего урожая. Перед каждым праздником (как и перед молениями в священных рощах) люди мылись в банях. Рассказывали, что марийцы значительно раньше других народов начали пользоваться баней. Раньше было принято так: на каждый праздник – в чистой белой одежде, с чистой душой.

В рощу начинали собираться до обеда, поэтому с утра топили баню, пекли блины, готовили ритуальную еду: вареные, крашенные яйца, лепешки из творога, пироги, кашу, квас. В связи с тем что этот праздник был связан с земледелием, жертвенная еда состояла только лишь из зерновых продуктов и продуктов молочных, мясного ничего не было. Собравшись

в роще, жертвенную еду ставили в один ряд на специальный настил из досок на земле. Каждый домохозяин зажигал свечу над кадкой с квасом.

После этого *карт* начинал читать молитвы, остальные стояли на коленях. Молитва в основном содержала в себе просьбы о ниспослании хорошего, щедрого урожая, своевременного дождя, приплода скота и т.д. Затем карт брал головешку от священного костра, проходил через ряд молящихся, выкуривал все вокруг дымом от священного огня. После этого он брал в руки ковш с квасом, хлеб с солью и просил принять бога, провозглашая „*алал лийже*“, что по смыслу означало “сила всех земных благ – богу, а мы просим здоровья”. Затем жрец вместе с молящимися, встав на колени и взявшись за руки, раскачиваясь, совершали ритуальные действия, напевая при этом: „ой-ой-ой“. Тем самым люди усиливали значение своих просьб.

После этого начинались всеобщее угощение и игры. Большую роль на празднике играли жертвенные яйца. С яйцом в руках молодые, вышедшие замуж женщины, просили у карта благословения. Он, взяв в руки яйцо, говорил ей пожелания достатка и богатства, чтобы жизнь была полной, как это яйцо. Бывали случаи, когда жрец разбивал яйцо об лоб женщины с пожеланиями хорошей жизни. В настоящее время этот обычай утерян.

После всего карт провозглашал благодарную молитву. Люди подметали крошки и остатки еды, все сжигали на огне. Вечером люди ходили друг к другу в гости. Было одно обязательное табу – не ругаться, не пить спиртного. В противном случае бог не принимал молитвы».

(Учительница Эльвира Максимовна Кочергина, род. в 1965 г., д. Учейкино Волжского района, в д. Олоры проживает с 1984 г.)

«В нашей деревне одной из самых больших священных рощ считается *Очи кусото*, где проводили деревенские моления. В рощах раньше молились своими родами. Эта роща – *Мер кусото* – сейчас не действующая. В ней раньше молились каждому богу у отдельного дерева, каждый бог имел свое дерево. У Мер Кугу Юмо было свое дерево, к нему шли с гусями, утками, телятками, овечками. А в самую старину в жертву ему приносили коней. У каждой семьи были свои места. Бывали случаи, если место было не очень благоприятным – дул сильный ветер или что-то было не так, то семейные места меняли. Уходили туда, где теплее, где имелся водоем, где было низкое место. Новое место выбирал самый старший член семьи, глава семейства. Последнее, осеннее моление проходило обязательно до 19 декабря. Весенние моления проводили до весенних работ.

Молились одному общему богу – *Курык Поро Ен*. Он был очень сильным, воинственным богатырем – *Онар*.

Мер кусото – место молений верхнему богу – *Мер Кугу Юмо, Кушыл Кугу Юмо*. А бог *Курык Поро Ен* ходит по земле. Он младший брат верхнего бога. У него есть жена – *Пиямбал*. Ей тоже молились. К земным богам относятся также *Капка Ор* и *Витнызе*. Им молились отдельно у своих деревьев. Нижним богам – *Киямат тора, Киямат савьш* – не молились. Им нельзя молиться. Им зажигали свечи в день марийской Пасхи (Духов день), чтобы они не мешали жить.

Главным священным деревом у нас считалась липа. Эти деревья надо оберегать и не пилить, хотя они, в большинстве своем, все старые. Если тронешь такое дерево – умрешь. Эти священные деревья выбирал *карт*, главный священнослужитель. Выбирал самое лучшее дерево в роще.

В рощах родовые знаки ставились не на деревьях, а на столбах, которыми огораживалось семейное место молений. Родовым знаком нашей семьи был треугольник. У других семей были другие знаки, как китайские знаки. Сын наследовал тот же старый дедовский знак, не менял его даже с женьтубой. Раньше картов было много. Главного карта выбирало местное население.

На моления могли готовиться заранее, а иногда о необходимости молений могли сообщать верхние силы через сны. Если во сне видели, что тучи поднимаются, гром гремит – значит, надо идти молиться. Это знак бога, таким образом, он давал своеобразный сигнал. Перед молениями везде все убирали, мыли, чистили, стирали. Сами мылись в бане. После молений стирать и мыть нельзя.

В рощу приходили за день. Ворота в рощу находились с северной стороны. Все убирали и чистили, готовили дрова для костра – сухой и валежник, настил из еловых веток для еды, определяли места для жертвенных животных, ставили для них столбы. В настоящее время все необходимое на молениях готовят дома. А раньше все делали на месте, в самой священной роще. У священного дерева *онату* развешивали платки и полотенца, а само дерево обвязывали тонким поясом из липового лыка. Его плели там же, на месте молений. Брали лык у молодой липы.

Молиться начинали с утра, около шести-семи часов. В рощу приходили все: и мужчины, и женщины, и дети. Для того чтобы определить, что животное будет принято богом, на него брызгали водой. Если животное вздрагивало, это означало, что бог принимает жертву. Котлы вешали на готовые балки, вбитые в землю в форме буквы «п». Все кости, внутренности, перья сжигали в кострах. Каждому богу зажига-

ли у его дерева отдельный костер и вешали отдельный котел. Кровь тоже пускали в огонь. Нельзя было допустить, чтобы к жертвенной крови прикасались собаки. Это было запрещено. Их старались не впускать в священные рощи.

Кровь жертвенного животного ложкой брызгали на священное дерево, чтобы бог окончательно принял жертву. Брызнуть старались как можно выше. Брызгали до трех-четырёх метров. А поясок завязывали на уровне метра полтора. Хорошие карты знали молитвы. Молодые читали из тетрадей. Молитвы писали и передавали из поколения в поколение. Я сам моления проводил без тетради. Тетрадь с молитвами мне дал сосед, а ему ее дал его дед. В настоящее время в рощи ходят не часто. Чаще молятся на дому. Роль костра выполняет огонь в печке, сжигают все в печи. У нас теперь народ начал верить богу. А раньше во время войны картов судили, молиться запрещали.

Я сам некрещеный. На кладбище некрещеным ставят столб и завязывают полотенце. На столбах родовые знаки не ставятся, сам столб ставят в голове. Ногами покойник лежит к солнцу, на восток. Стружки от гроба сжигаются там же, на кладбище. Могилу копают глубиной два метра, столб копают в глубину на полметра. В гроб кладут деньги в мешочке, чтобы покойник мог откупиться. Одевают костюм, кладут запасную рубашку, штаны, кто – варежки, женщинам – нитки и иглы. В гроб под голову кладут березовый банный веник. Его измельчают топором. Считалось, будет мягче.

У нас и во время свадьбы кидают с улицы через ворота деньги.

Есть черти. Живут они в лесу. Это злая сила. Еще раньше жила здесь *Овда*. Они похожи на людей, но с большими грудями, до коленей висят, ступни ног вывернуты назад. Были и мужчины, и женщины. Говорили, что прокляли они соседнюю деревню, и она пропала. Будто прогнали жители их в лес, в овраги, поэтому и прогнали. А по ночам весной кричит в лесу *кайык овда* – это старая сова. Кричит страшно, порой испугаешься.

Есть *Ия*. Он может менять свой облик. Может быть и человеком, и кошкой. Если человек пьет, его забирают *Ия* – злые духи. И сами становятся *Ия*. Раньше этих злых духов – *Ия* – некоторые люди кормили. За это *Ия* приносили им золото. Таким образом эти люди богатели, но злым добром. А злое добро к хорошему не приведет. Жили они в шалаше у *кудо*, там их и кормили. Оставляли им еду и богатели. Один богатый, рассказывали, даже во время свадьбы кормил сначала *Ия* и только после гостей.

В бане живут банник и его жена – *Монча Кугуза* и *Монча Кува*. После того, как помылись в бане, их надо благодарить. Последний, кто помылся, наливает в таз воды, чтобы мылись они. После этого в баню заходить

не желательно. А если уж погонит нужда, то заходить нужно шумно, кашлянуть, например, чтобы тебя услышали, иначе они не успеют спрятаться. Благодарить нужно и *Сурт Кугу Юмо* – бога, который хранит домашний очаг и домочадцев. Как и Сурт Кугу Юмо, есть, говорят, *Сурт Водыж*. Он живет в *кудо*, помогает хранить очаг. Ему уже не молятся.

Некоторые, кто плохо спит или боится, кладут под подушку ножницы».
(Яков Анисимович Жилин, род. в 1934 г., д. Олоры.)

«*Леванти кусото* – наша старинная родовая роща. Туда ходил мой прадед. Общинное моление назначается заранее, а после него, в ноябре, идут уже семейные моления вплоть до 19 декабря. Некоторые молятся дома, некоторые ходят прямо в рощи. На общинное моление все обговариваем, с картами договариваемся, назначаем день, заранее идем в рощу, все убираем, чистим. Женщины в этих делах помогают. Если колхоз поможет, приводим бычка, если нет, то – барана, а сами люди приносят уток, гусей. Барана покупаем, заранее собираем деньги. Весной ходим на *Агавайрем*, после посевной. Нынче не ходили.

Я сам моления проводил три года. Люди приходят в белой, нарядной одежде. Никто не курит, не сорит. Все подобное происходит за пределами священной рощи. Свечки прилепляют на *онату*. В старину на моление приносили в жертву коней красной масти. На главное дерево завязываем пояс. Его заготавливаем заранее. Лыко берем у молодой липы. Люди кроме моленных дней сюда не ходят, боятся. Знают, что трогать и ломать ничего нельзя».

(Александр Трофимович Леонтьев, род. в 1957 г., д. Олоры.)

«У нашей деревни много священных рощ. Мы туда ходим молиться. В *Пеледыш пайрем кусото* решили не делать больше праздников, и правильно. Это старое место молений наших предков, а мы там гуляем. Надо чтить древние обычаи.

Чимбулат – был *оном* (предводитель, вожак, старейшина) черемис, который стал потом божеством за свои дела. Народ сделал его таким за его дела. Он воевал против врагов-захватчиков, оберегал землю. У него была жена-чувашка, по имени *Пиямбар*. Имел он войско из тридцати четырех тысяч воинов. Был у него секретарь – *Витнызе*, был помощник – *Капка ороло*. Умер своей смертью, похоронили его на каменной горе. Гора эта стала священной, там марийцы молятся. Эту гору даже взрывали в XX в., все равно народ ходит молиться, и сейчас ходят. Жену его похоронили вместе с ним. До Чимбулата марийцы молились *Кереметю*. Кере-

мет был человеком. Во время жертвоприношений он убивал *керемом* (веревкой), отсюда получил свое имя.

Раньше здесь жили удмурты. Их называли „одо калык“ (“народ одо”). Они молились *Азырену*. В жертву приносили детей, выбирали самого красивого, кровь потом разносили по домам. Удмурты убивали большими клещами – *азыр*, чтобы кровь вытекала. Они точно здесь жили, потому что я хорошо помню, когда родители ссорились, говорили так. Отец матери: „Ты из рода *азыренов*, с большими круглыми глазами“. А мать отцу: „А ты из рода *кереметей*, с маленькими тусклыми глазами“. Моя мама, когда вышла замуж за отца, была крещеной, но потом стала ходить с отцом в священную рощу. В старину все марийцы были „белыми“, т. е. добрыми, худого не делали. А потом кровь смешалась с чужими, с теми же одами, и появились марийцы „черные“, они свои знания направляют в плохую сторону, творят черные дела. Если во дворе обнаружишь чужую вещь, надо брать лопату и левой рукой отнести на перекресток дороги.

В лесу живет злой дух – *Чодыра Ия*, он пугает, кружит по лесу, из-за него можно заблудиться, есть и добрые духи – *Чодыра Кугуза* и *Чодыра Ава*, они являются хозяевами леса. Когда идешь в лес, у них просишь разрешения. Говорят, на кладбище нельзя живому человеку находиться больше трех дней, деревья начинают шуметь, гонят прочь, не положено, пока живой.

В воде живет дух *Вуд Ия*. Раньше для того, чтобы найти утонувшего человека, бросали в воду каравай хлеба, где остановится хлеб, там лежит тело, а хлеб оставляли в воде. Если же хлеб нигде не останавливался, значит, *Ия* не хочет отдавать тело.

В доме живет *Сурт Водыж* – хозяин дома. Ему ставят на чердак кашу.

Марийские женщины раньше имели отдельные места для молений. Обычно это были священные родники. Ходили туда за водой, просили у *Вуд Ава* здоровых детей, оставляли свои платки. Нынче таких мест мало, ходят туда и мужчины, а раньше в такие места мужчинам запрещалось ходить.

Слово „черемис“ означает „белый человек“. Белый цвет был священным цветом марийцев. Наш народ очень древний. Раньше ходили они только в светлых белых одеждах. У марийцев были и другие герои: *Акпатыр*, его убили в Москве русские, князя *Болтуша* убили русские во время моления в священной роще. А *Акпарс* был предателем, сдался русским. У него жена была русской, по имени Надя. Горные марийцы приняли христианство без сопротивления, отказались от своей веры. За это русский царь наградил их землями.

В священных рощах деревья рубить нельзя. Давно у нашей деревни татары срубили священную рощу и спустя время умерли все в один день. И в лесу если срубил дерево, попроси прощения, а потом три дерева посади. На молениях в жертву приносят только таких животных, как овца, баран, бычок, лошадь, свинью нельзя – это животное грязное, годится только для Керемета. Из птиц – гуся, утку, курицу нельзя.

Древние мари́йцы считали, что душа вселяется в человека только три раза, а затем – в птиц. За свои заслуги, кто как жил – в разных птиц. Поэтому некоторые птицы поют горестно, а другие – весело, а третьи – во все страшно».

(*Ольга Петровна Кузнецова, род. в 1939 г., д. Олоры.*)

Новоторьяльский район

д. Софронята

«У нашей деревни есть две рощи. Одна из них действующая, другая – очень древняя, туда уже давно не ходят молиться. В другую же ходим и в настоящее время. Эту рощу очень берегут. Ругаться в ней нельзя, нельзя даже думать о плохом, заходят только с добром. А рубить деревья нельзя вообще. Были случаи, рубили, потом эти люди заболели или умирали. Это деревенская роща. Туда ходит молиться только население нашей деревни. Главное священное дерево – сосна. Приносим в жертву гусей и баранов. Молимся мы богу *Поро Лендыр Тур Кугуза*. Молимся ему мы раз в год, летом. Как закончатся большие работы, так и приходим. Заранее все обсуждаем, определяемся с днем, собираем деньги и приходим. Другие жители других деревень сюда не ходят. У них есть свои деревенские рощи. Разжигаем один костер. Вешаем два котла. В одном варится мясо, в другом – каша. На жертвенных животных брызгаем водой, чтобы принял бог. Они должны задрожать. Кровь собираем в отдельную посуду. Приносим с собой полотенца, платки, вешаем на священное дерево. Перед молением все моемся в банях, одеваем с утра чистую одежду, заранее приходим и все убираем в роще, подметаем березовыми вениками.

Животных режут около огня, кладут их в сторону востока. Во время моления встаем к солнцу. Приходят все: и женщины, и мужчины, и дети. Свечи мы ставим на специальное место. Под еду, которую приносим, расстилаем еловые ветки.

После моления все сжигаем: и кровь, и шкуру, и перья.

На сороковой день после похорон мы зажигаем сорок пять свечек и три свечи для таких богов, как *Сурт Юмо* (хранитель домашнего очага),

Кугече Юмо (бог Пасхи), *Мланде Ава* (мать плодородия) и *Пайрам Юмошамычлан* (бог празднеств). Три свечки заворачиваем в одну для покойника. Потом эту свечу ни в коем случае нельзя давать в руки чужому человеку, считается, что отдашь семейное счастье. И всем присутствующим раздаем по одной свечке.

Про Овду я мало чего знаю. Слышала только, что говорили про свадьбу Овды, шли они в полночь и слышен был шум свадьбы, „и-у, и-у“, кричат, рассказывали. С виду они длинноволосые, ступни ног вывернуты назад, они проклинали деревни. Та деревня, мимо которой они уходили, потом пропала. А те, кто приглашал их в дом, кормил-поил, тех они награждали богатством, и люди эти жили потом в достатке.

В доме живет *Сурт Юмо*. Ему молятся дома. Приносят в жертву гуся и двух уток. А в бане живут *Монча Кува* и *Монча Кугуза*, их просто благодарят, как помоются».

Марийские религиозные праздники по наставлению главного карта республики Алексея Ивановича Таныгина

Январь

1 – Новый год (Календарный Новый год).

3–4 – Космический Новый год.

7–13 – Рошто ден шорыкйол арня (Рождественская неделя, Святки).

19 – Юмо чыкым кече (Крещение).

Февраль

12 – Конга (три святых).

15 – Теле доно шошо вашлийыт (Сретенье).

Март

6 – Уарня (Масленица). В неделю Масленицы лунные фазы меняются. Масленица бывает на восемь недель раньше Пасхи.

14 – Овдоким кече (Евдокия). Какой день будет на Евдокию, такое и лето жди. Если в этот день снег выпадет – хороший хлеб уродится. Теплый ветер – сырое лето. Северный ветер – к прохладному лету.

15 – Федот кече (Федотов день). Если в этот день буран, то долго не поспеют травы.

22 – День весеннего равноденствия. Со следующего дня начинают считать сорок утренников.

Апрель

7 – Шернур (Благовещение). Если на крыше лежит снег, то с полей он не сойдет до Егорьева дня.

24 – Шертне пазар (Вербное воскресенье). Бывают на неделю раньше Пасхи.

28 – Коным (Сорта). Великий четверг. Бывает за три дня до Пасхи.

Май

1 – Кугече кече (Пасха). Высчитывается астрономически, после девятнадцатого марта ждут, когда будет новое полнолуние. После полнолуния в первое воскресенье и празднуют Пасху.

6 – Егорьев день. На небесах хозяйничает Егор Храбрый.

21 – Иванов день.

22 – Весенний Михайлов день. После этого дня остается двенадцать утренников.

Июнь

6 – Агавайрем. День творения, за четыре дня до Вознесения.

10 – Черке пазар (Вознесение). Через сорок дней после Пасхи.

13 – Агавайрем. День творения, на третий день после Вознесения.

15 – Семик. Через семь недель после Великого четверга (28 апреля).

19 – Трочын (Троица), через сорок девять дней после Пасхи.

20 – Кугу агавайрем (Духов день). Бывает через пятьдесят дней после Пасхи. День рождения Земли.

25 – Орморко агавайрем. На пятый день после Духова дня.

Июль

3 – Нефедит кече (День Мефодия). Солнце передает Земле новое дыхание, ритм на благополучие. К примеру, если в этот день сырая погода стоит, то сорок дней не будет хорошей погоды и наоборот.

7 – День Ивана Купалы. Это ночь разного колдовства.

12 – Петро, Павыл кече. Сурем кече (Петров день). На небесах апостолы Петр и Павел хозяйничают.

21 – Летний Казанский день.

Август

2 – Ильин день. На небесах Илья-пророк хозяйничает.

14 – Первый спас. Медовый спас. На небесах Спаситель хозяйничает.

19 – Второй спас. Яблочный спас.

28 – Третий спас. Успение.

Сентябрь

11 – Осенний Иванов день.

14 – Семенов день. После этого дня зерновые, оставшиеся в поле, уже не твои.

28 – Боброский кече (Воздвижение). После этого дня птицы в дорогу собираются, медведь место присматривает, у растений корни перестают расти.

Октябрь

14 – Покров день. Чувствуется зимнее дыхание. Если в этот день ветер северный – к холодной зиме, южный – к теплой, западный – к снежной. Если же в течение дня направление ветра меняется, то и погода зимой будет меняться.

23 – День Евлампия. Если этот день совпадает с новолунием, то смотреть на рожок месяца. Он показывает на север, значит, зима будет ранняя и снег ляжет на сухую землю, на юг – зима придет поздно, осенняя грязь будет держаться до Казанской.

Ноябрь

4 – Осенний Казанский день или Казанской богоматери.

21 – Осенний Михайлов день.

Декабрь

4 – Введение. К этому дню реки льдом покрываются.

9 – Юрьев день. В Юрьев день медведь засыпает.

19 – День Николая Чудотворца.

22 – День зимнего солнцестояния. Астрономический Новый год.

I. Зима длится 111 дней, с 27 ноября по 17 марта. У нас считают, есть 3 периода:

1. Первозимье, 25 дней, с 27 ноября по 23 декабря.

2. Коренная зима, 55 дней, с 24 декабря по 15 февраля.

3. Перелом зимы, 31 день, с 16 февраля по 17 марта.

II. Весна длится 85 дней, с 18 марта по 10 июня. Она подразделяется на 4 периода:

1. Снеготаяние, 29 дней, с 18 марта по 15 апреля.

2. Оживление весны, 21 день, с 16 апреля по 5 мая.

3. Разгар весны, 15 дней, с 6 по 21 мая.

4. Предлетье, 20 дней, с 22 мая по 10 июня.

III. Лето длится 76 дней, с 11 июня по 26 августа. Оно имеет 3 периода:

1. Начало лета, 26 дней, с 11 июня по 5 июля.

2. Полное лето, 21 день, с 6 по 26 июля.

3. Спад лета, 29 дней, с 27 июля по 28 августа.

IV. Осень длится 93 дня, с 27 августа по 26 ноября. Она делится на 4 периода:

1. Начало осени, 29 дней, с 27 августа по 23 сентября.

2. Золотая осень, 21 день, с 24 сентября по 14 октября.

3. Глубокая осень, 8 дней, с 15 по 22 октября.

4. Предзимье, 35 дней, с 23 октября по 26 ноября.

(Екатерина Петровна Шабалина (Садовина), род. в 1940г., д. Михайлов Починок Новоторьяльского района, с 1957 г. проживает в д. Софронята.)

«Самыми первыми в нашей деревне жил род Чобыка, потом деревня выросла и стала называться их именем. *Овдой* нас пугали в детстве, говорили, что они похожи на людей, но с длинными волосами. Недалеко от Чобыка есть овраг, овраг Овды называется, будто жили они там давно, а потом ушли. Говорили, что в бане живет *Монча Кува*, в бане последним нельзя мыться одним, она может поймать, лучше идти вдвоем. И последние наливают в таз воды и оставляют в бане для нее, Монча Кувы, чтобы она мылась. Вода должна быть теплой, такой, какой сами моемся. После этого никто не должен зайти в баню, а мыться тем более нельзя. А воду с утра выливаем. У *Сурт Юмо* просим добра, здоровья. Проводим дома моления. Ходим каждый год в нашу деревенскую рощу.

Бывали у нас случаи, рассказывали, что иногда у кладбища долго плутали и не могли выйти на дорогу, и кладбище будто притягивало к себе. Прочитав молитву, они выходили к деревне, отпускало их это место. Что это могло быть, не знаю, но рассказывали. Чтобы зло не приставало, мы ходим к роднику в д. Йошкар Памаш. Эта вода целебная. Как проходим мимо, обязательно умываем лицо, пьем ее, просим сохранить здоровье».

(Лидия Аркадьевна Домрачева (Анеева), род. в 1956 г., д. Чобык Новоторьяльского района, в д. Софронята живет с 1987г.)

«Мой брат, когда работал трактористом, видел много необычного. Раньше пахали трактористы по ночам. И однажды они заночевали на краю священной рощи, и в полночь, рассказывал, вдруг громко замычал бык в роще, все перепугались, а ведь взрослые мужчины. И мычал этот бык всю ночь до зари. А однажды, когда так же пахал ночью, перед трактором возник высокий белый человек. Он пахал, а этот человек все рядом ходил. Решил тогда брат ехать домой. Доехал, а он за ним пришел, остановился у края деревни, громко-громко заплакал и повернул обратно. Это был *Таргылтыш*. Он является злым духом. Или, рассказывал, всю ночь, когда пахал на тракторе, прилетела какая-то птица и не улетала. Он повернет, она с ним, так до зари и летала. Это тоже был Таргылтыш. Он может менять свой облик. Отец тоже рассказывал про него. Пошли они кормить лошадей. Раньше по ночам отпускали на выпас. У болота есть место хорошее, пологое, с высокой травой. И вышел им навстречу высокий белый человек, с одним глазом, на голове что-то вроде шляпы. Лошади наши, рассказывал, заржали, стали рвать поводья, тянуть назад. Схватились они за топоры, встали ему навстречу. Постоял, постоял, громко заплакал,

и, плача, ушел. Он всегда плачет, почему, неизвестно. Нынче этих злых духов встретить нельзя, они только раньше появлялись. Сейчас много телефонных проводов, поэтому они не появляются.

В прошлом году я слышала сама, как в поле у нашей деревни кто-то страшно заплакал. Что это было, не знаю, я очень перепугалась. Страшный плач был.

В бане всегда оставляем теплую воду для хозяев бани – *Монча Кугуза, Монча Кува*».

(*Ульяна Степановна Кочакова (Веревкина), род. в 1929 г., д. Шуй-Беляк Новоторьяльского района, в д. Софронята живет с 1956 г.*)

д. *Йошкар Памаш*

«Мы молились в священной роще, молились там только жители нашей деревни. Рощу свою бережем, дрова оттуда не приносим домой. Молимся и сейчас, ходим в рощу раз в год, летом, в июле. В жертву приносим овцу, гуся, собираем деньги, кто сколько может. Молимся под священным деревом. Деревенское моление проводят у липы, она является священным деревом. А у нашей семьи *онату* – ель. У остальных семей тоже есть свои места, у всех семейным священным деревом является ель. На деревенское моление ходят ежегодно, летом. Молимся богу *Пурнемтург*.

А на семейные моления выходят осенью. Кто когда может, но обязательно до девятнадцатого декабря. Во время семейных молений молились иногда и богу *Сурт Оза* (покровитель хозяйства). Ему приносили гуся, овцу и бычка. Стряпаются на моление в нашей деревне по очереди. Раньше я готовила хлеб, теперь состарилась, поэтому и по очереди готовят. У нас сейчас *карт* женщина, она 1953 года рождения, приезжает из Черной Грязи. А раньше *картом* был мой брат, а я готовила жертвенный хлеб. *Карт* руководит, читает молитвы, а все остальные стоят на коленях.

В одно время запрещали молиться, но в нашей деревне молиться никогда не прекращали. Молились тайно, так же тайно ходили и в рощу. Больших молений, конечно, не делали, чтобы не поймали, но продолжали все равно. Поэтому, когда началась война, бог помог нашей деревне. Старик был один, он не боялся, ходил в рощу, всем говорил, что просто готовит там кушать, а сам тайно молился. И тайно к нему за этой едой ходили женщины, у которых мужья тогда воевали. И молились. Из деревни на фронт ушли двадцать два человека, восемнадцать из них вернулись обратно. И ни один из них не был серьезно ранен, не было инвалидов.

А из тех остальных, которые не вернулись, один был учителем, не верил в бога. У остальных в семье была жизнь нехорошей. У одного отец

жил с другой женщиной, другой был, мы знали, глуповатым, больным, ходил по деревне и все смешил людей, жил один, по-русски говорить не умел, другому жена по ошибке надела рубашку наизнанку, когда тот уходил. Разное говорили, но восемнадцать вернулись обратно. Мой брат семь лет был на войне, но вернулся невредимым. Недалеко есть священная роща *Еврай кусото*, там даже все столбы повалили, но люди ходили туда по ночам и молились, молились все время войны и сейчас молятся. На моления приходят и те выходцы из нашей деревни, которые уже живут в городах, в других местах. Летом приезжают специально на моление.

Я самая старая на деревне. Рассказывали, что у нас тут раньше родников не было. И однажды внезапно из-под холма забила вода. А холм тот был глинистым. И потекла вода сначала красная. Поэтому родник и саму деревню называли Йошкар Памаш – Красный Родник. Вода там целебная, очень чистая, вкусная».

(*Вера Никитьевна Шабдарова (Ягодарова), род. в 1927 г., д. Йошкар Памаш.*)

д. Черная Грязь

«Я родилась в д. Ефимово, по-марийски называется Эшым Сола. Самым первым жителем деревни был мариец по имени Эшым, от него пошла эта деревня. Про *Овду* я слышала, что тех людей, которые кормили-поили ее и хорошим словом награждали, она одаривала богатством, а кто прогонял ее, тех проклинала и дом тех людей потом пустел. У нее очень длинные волосы, она по ночам каталась на лошадях. Возвращалось животное домой уставшее, взмыленное. Видел хозяин, что на спине лошади прилип длинный волос и догадывался, что на ней каталась *Овда*.

По ночам, особенно во время войны, слышался шум свадьбы *Овды* – „и-у, и-у, и-у, и-у“. Я слышала его не одна.

А ровно в полдень слышали плач младенца, это плакал *Таргылтыш*. А в воде живет *Ия*. Если в воде тонул человек, его забирал, говорили, *Ия*. Сейчас духов нет, потому что воздух изменился, жизнь сама изменилась, что-то взрывают, шумной стала жизнь у людей. Вот поэтому их и не встретишь.

(*Анастасия Васильевна Чемоданова, род. в 1919 г., д. Ефимово Новоторьяльского района, в д. Черная Грязь живет с 1947 г.*)

«*Овду* своими глазами я не видела, но слышала о ней. Сейчас говорят, что людей не путает злая сила, потому что везде кругом имеются высоко-

вольтные линии, а нечистая сила тока боится. Раньше этих проводов не было, и темные духи вмешивались в жизнь простых людей – они могли заплутать в лесу, потерять дорогу. Я сама так несколько раз терялась. Училась я в четвертом классе. После классного собрания мы шли домой вместе с учительницей. Она держала меня за руку. И внезапно из-под наших ног вылетела какая-то птица, и, громко чирикавая, как воробей, пропала в темноте. А время было позднее – около десяти часов, было темно, октябрь месяц. И мы невольно разжали свои руки и пошли вдвоем в разные стороны, потеряли дорогу. Долго плутали в темноте, очень долго. Голос друг друга слышали, звали друг друга, а выйти друг к другу никак не могли, искали дорогу и не находили. И так же внезапно вышли на свет крайнего дома в деревне. Там только нашли мы друг друга. Потом она мне рассказывала, что в старину тоже так плутали и объясняли это тем, что это мешает дух умершего человека.

А *Овда*, рассказывали, если проклинала деревню, то эта деревня обязательно прекращала свое существование. Вот, к примеру, мою родную деревню Бутыльчонки прокляла Овда. Об этом рассказывали почти все пожилые жители, когда я была еще молодой. Из-за чего она наслала это проклятие – неизвестно. Достоверно лишь то, что однажды ночью видели их жители, работавшие на конном дворе. Среди них была сестра моего мужа, она там работала конюхом, кормила лошадей. Около десяти часов ночи поили они там лошадей и вдруг отчетливо услышали шум свадьбы. Где же это? Вышли посмотреть и видят – по небу над их головами летят Овды, много их было, и вроде и песню поют, да только музыка не ясна, все на один мотив, и вроде плачут в то же время, не разберешь, рассказывала она потом. Даже после того как я вышла замуж, говорили в родной деревне, что пропадет скоро деревня, Овда нас прокляла. Действительно, сейчас там остался всего один дом, живет там мой брат, а раньше деревня была большой.

А мама моя так говорила. Если услышишь, что Овда идет, ни в коем случае нельзя выходить смотреть на них с пустыми руками. Надо выходить с хлебом в руках, с караваем, с блинами. За это они тебе оставят доброе благословение, хороший совет. Или могли наградить золотом, и всю будущую жизнь этот человек провел бы только в достатке, с деньгами.

Есть у нас еще одно место – овраг между Немдой и д. Чобыком. Говорили, что в старину в этом овраге жила Овда, и овраг называется также – овраг Овды. Он очень крутой и глубокий, когда мы были маленькими, нам запрещали туда ходить, да мы и сами боялись.

С виду Овда, рассказывали, с очень длинными волосами, с большими грудями, одежду они не носят, ходят голыми, а ступни ног у них вывернуты назад.

Мама рассказывала мне также про *Таргылтыша*. Это злой дух. Шла моя мама ночью домой, была зима и сильная вьюга. И откуда ни возьмись появилась перед ней кошка. И не давала ей пройти, так и вертелась она перед ней, мяукала беспрестанно. А мама знала, что это не к хорошему, что это злой дух хочет ее заплутать, а может и погубить, кто знает. И начала она ругаться. Сказала, что из черепа ее сделает ковшик, из лап сделает ложки, и бросила на землю одну варежку. Потому что, говорили, если человек заплутает, потеряется, надо оставить там одну из парных вещей, варежку ли, галошу ли. Потом, отпустит и дорога найдется. Мама так и сделала. И дорога нашлась, и кошка стала пятиться, пятиться и голос ее слышался все дальше и дальше, а потом пропал. И так она пришла домой. Случилось это в 1963–1964 гг. Это был Таргылтыш. Он может принимать разные обличия.

Недалеко от д. Черная Грязь есть старое кладбище, там похоронены старoverы. Это кладбище – одно из самых древних в здешних местах. Из этого кладбища ночью вылетал огонь и летел до кладбища, что находится в Сухоречье. Многие видели. Этот огонь мог быть большим, с длинным хвостом, а то маленьким, как огонек в лампе. Однажды один житель из Софронят по фамилии Курбатов, он был председателем, ехал зимой на санях из Черной Грязи в Софронята. И, видимо, увидел этот самый огонь. Курбатов за ним погнался. Было у него с собой ружье. Он стрелял в огонь, а он рассыплется на искры, и снова соберется в одну кучу. Измучился весь и лошадь чуть не загнал, но не смог догнать. А через год после этого умер.

Мой первый ребенок родился больным, и врачи сказали, что необходима срочная операция. Я очень переживала, и думала, что рано делать ребенку, которому всего месяц от роду, операцию. Поэтому в больнице перед операцией я загадала на сон, будет ли жить мой ребенок, знала, что можно так делать, раньше так маришки делали. И вижу сон: бегу по полю с ребенком на руках. А на небе огромные черные тучи, прямо кипят, гром гремит громко, очень страшно. А по полю едет трактор, за рулем сидит мой дядя Павел. Он сказал, что отвез бы, но места нет. Не села с ним, и тучи ушли. Проснулась и сказала себе, что будет мой ребенок жить. Так и случилось.

Жила в нашей деревне женщина, кормила на конном дворе лошадей, была конюхом. Повела она к речке Толман поить лошадей. Подошла и видит – на берегу речки сидит голая женщина. Волосы очень длинные и очень черные, сидит и расчесывает свои волосы. Груды длинные. Испугалась и прыгнула быстро в воду. Это была *Вуд Ия* – русалка. Случилось это в сентябре, в 1962 г. Об этом случае эта женщина рассказала только

лишь через год после случившегося. О встрече с нечистой силой надо рассказывать только через год, никак не раньше, иначе это зло может обернуться против тебя.

Одна престарелая жительница моей деревни рассказывала, что после того как все члены семьи помылись в бане, заходить туда нельзя, нехорошо. Она однажды пошла в баню зачем-то, а баня была у них черная, по черному топили. Зашла и увидела, как из дымохода торчит черная волосатая нога, очень испугалась. Это был *Монча Ия* – хозяин бани. Случилось это в сентябре, в 1962 г.».

(*Зинаида Евдокимовна Егوشيца (Булыгина), род. в 1940 г., д. Бутьльчонки Новоторьяльского района.*)

Моркинский район

д. Шоруньжа

«Раньше, если что в семье случалось недоброе или кто-либо заболел, женщины нашей деревни, да я и сама ходили к *Ава курык намаш* (родник горы Матери). По-другому его еще называют *Суас намаш* (татарский родник). Он находится на границе с Татарией, у Малой Атни. Там, говорят, есть *Суас Кува* (татарская бабушка), ей оставляют деньги, и она будет молиться за ту, которая их оставила, будет просить у бога. Там брали воду, она целебная, священная. Мужчины тоже ходят, но редко. Женщины должны оставлять деньги, полотенца, платки. Идти туда можно в любой день. Сначала говорят, с чем пришли, что просят, потом умываются святой водой, оставляют деньги, принесенные с собой вещи. И она поможет.

Наша деревня имеет свою священную рощу. В последний раз моление проводилось в этом (2006. – *Прим. ред.*) году, 12 июля, в Петров день. Принесли в жертву большого быка, колхоз помог. А также берут овец, гусей. Молимся Петру, *Шочын Ава* (Божией Матери), Юмо Серлагыш. У каждого бога отдельное священное дерево. У Петра – большая береза, у Шочын Ава – липа, У Юмо Серлагыш – большая липа. Священные деревья *онапу* обвязываются пояском из липового лыка, которое сначала обмакивают в кровь убитого жертвенного животного. После моления поясок сжигают на костре. Раньше были и семейные моления, у каждой семьи были свои священные деревья. Сейчас эти семейные моления проводят на дому. Вместо онапу приносят из леса маленькую ель вместе с корнями. После моления ее сжигают в печи.

В доме живут хозяева – хранители очага. Это *Суртлык Кугуза* и *Суртлык Кува*. Их кормят дома, в рощу не ходят. Ставят в печь специальную кашу, приглашают к каждой горячей пище.

В бане живут *Монча Кува*, *Монча Кугуза*. Их благодарят, как помоешься. И оставляешь воду им в ковшике, чтобы и они могли помывться.

Когда берешь воду из ручья, из родника, просишь разрешения у *Вуд ава*, *Вуд водыжа*. Просишь у них дать вместе с водой здоровье.

Таргылтыш летает ночью в виде птицы. Эта птица летает по ночам, кричит то голосом младенца, то как человек кричит, то другим голосом, иногда страшно. Он может запутать человека, сбить с пути. Кружит человек по кругу, а на дорогу выйти не может. Я сама так плутала».

(*Любовь Розаевна Петрова (Розаева)*, род. в 1940 г., д. *Шоруньжа*.)

«Я давно занимаюсь молениями, и не единственный карт в деревне. Мои помощники сейчас учатся в г. Йошкар-Ола. Не нравится мне сейчас то, что люди, особенно молодые, не чтят обычаи предков. Не все уважают законы старины. Вот один односельчанин заявил мне прямо в лицо, да при других людях, что никогда больше не придет в священную рошу, что не верит мне и в моления не верит. А сам в Петров день на молении первым прибежал считать деньги. Не очень давно ездил в деревню Шиньша, там открыл священную рошу, ездил в Шапуньжа – тоже открыл рошу, она долго была недействующей, очень старинная роша. Все почистили, убрали, провели моление.

Овда любила лошадей белой масти. Каталась на них по ночам. Раньше их было много. Из-за этого жители намазали круп животного смолой, она прилипла. Гнали их люди, потому что был большой падеж скота. Поэтому от ее проклятия деревни прекращали свое существование. Сама она длинноволосая, в белой одежде. Это рассказывали про Овду. Жили они семьями. У д. Овдаево есть гора *Овды (Овда курык)*, там они жили. Эту гору сейчас чтят, не трогают. Овда ушла, потому что пришли люди, стали вырубать деревья, не стало мест, чтобы жить. Если человек был хороший, не гнал ее, они помогали таким людям деньгами, хлебом. Такие люди потом никогда не знали нужды. А *кайык овда* – это сова. Она кричит ночью. Ее днем можно найти.

Раньше были и злые духи, был *Таргылтыш*, *Ия*. *Ия* нельзя увидеть, но они могут залезть в душу, запугать, замучить. Петр Егорович, бывший агроном колхоза, говорил, что *Ия* не существуют и не может их быть никогда. Однажды сказал он это в правлении колхоза и потом вышел в путь, пошел домой пешком. Дошел до рощи. И в пути стали падать перед ним деревья. Не смог найти дорогу домой, заплутал, повернул обратно. Вернулся и снова тронулся в путь. Только дошел до той рощи снова, видит, едут за ним на тарангасе два человека, в упряжке – белая лошадь. Предложили сесть. Он отказался. Идет дальше, смотрит, бегут к нему навстре-

чу два поросенка. Он не остановился, пошел дальше. После той истории у него все умерли, остался лишь один дом. Если встретишь в пути такое, надо, вернувшись домой, сразу отведать хлеба, сесть за стол, иначе или хозяйство пропадет, или сам умрешь. Другая история такая. У меня был знакомый, ходил он в соседнюю деревню к девушке. Возвращался он однажды домой. Было уже темно. Видит, едет за ним человек, предложил подвезти. Тот сел. И поехали, едут и едут без остановки. У него закружилась голова. Достал, рассказывал, табак и закурил. Тот обернулся, не понравилось ему это, и велел слезать. Слез мой друг, и видит он, что лежит в священной роще, а это далеко от дороги. С тех пор не ходил он больше к этой девушке. Это был *Ия*. Он может менять свой облик, может быть поросенком, может быть как человек, может быть огненным шаром, видели многие, как он летает. Он даже убить может.

В воде живет *Вуд Ия*. Про нее мне рассказывал дед. Иногда она выходит на берег в полдень и сидит, свесив ноги, расчесывает свои длинные волосы. Ее очень редко можно увидеть.

Человек, который ходит в церковь, не должен ходить в священную рощу. Я в церковь не хожу. Это разные веры. Я сам крещеный, но в церковь не хожу, хожу в рощу, и креститься мне не гоже. В священной роще не крестятся.

Перед молениями, примерно за месяц, я начинаю видеть сны. Сниться, что дед с белой бородой просит у меня деньги или животных. А однажды видел, как он прямо сказал, что у нас есть животные для моления. Я проснулся и все рассказал в сельском совете. И провели моление богу Николо. В жертву принесли гусей, овцу.

Нынче провели моление на Петров день, 12 июля. Быка дал колхоз. Так перед этим меня оскорбили три человека из нашей деревни, сказали, что все, что я делаю, бесполезно, а собранные деньги кладу в карман. Тогда мне стало очень обидно. Нынче из быка вышло у нас семь разных котлов. Один котел я дал в столовую трактористам, отправили котел каши. Все котлы были съедены на молении. А деньги, нынче вышло их три тысячи восемьсот рублей, эти деньги относим в сельсовет. В другой раз для другого моления на эти деньги можно будет купить барана и прочее. Не было такого, чтобы карт посмел позариться на общие деньги.

Все необходимое для моления готовится в день моления: и поясок для священного дерева, который обмакивают в кровь, а потом завязывают на священное дерево. Это священное дерево изначально выбирает жрец. Если моление проводилось на дому, *онату* приносили из леса – маленькую ель вместе с корнями и землей. Дома молятся богу *Мундыр Кугураку*. В жертву приносят гуся. Во время моления чужих людей впускать в дом нельзя.

Раньше каждому богу приносили в жертву обязательное животное. Нынче люди приходят с тем, что имеют. Конечно, по возможности, мы стараемся следить за обязательным порядком проведения моления. Так, *Петру Кузу Юмо* надо гуся и овцу в жертву принести. Бык так-то не нужен, но если есть, хорошо. Коней раньше приносили *Тунямбал Серлагышу*. Вместо петуха у нас богу *Витнызе* несут два яйца.

У нас молятся богам *Тунямбал Серлагыш*, его священное дерево береза. А то, что рядом дерево стоит, не рубят. Это его дитя. Молятся *Шочын Ава*, ее священное дерево – береза. В рощах хвойным деревьям молится не положено, только лиственным. Хвойные деревья берут лишь на домашние моления. У каждого бога моления проводят отдельные жрецы. Вот и таблички здесь же стоят. Моление могу провести и я, но каждый знает свое место. Молятся богу *Петру*. Упавшие вниз платки и полотенца обычно я сжигаю на костре. Молятся богу *Николо Кузу Юмо, Кугарня Юмо. Эн Кузу Юмо – Петро Кузу Юмо.*

Каждый год весной до начала полевых работ празднуем *Агавайрем*. В поле у нас есть специальное место, стоит береза. Разводим костер, приносим яйца, блины, пироги, мелочь. Через березу кидают яйца. Если яйцо разбивается, не жениться тебе и не выйти замуж в этом году, а если не разобьется, можешь сыграть нынче свадьбу».

(Капитон Александрович Казанцев, род. в 1929 г., с. Вятские Поляны Кировской области, с 1951 г. живет в д. Шоруньжа.)

Куженерский и Сернурский районы

д. Пургаксола

«Название этой деревне дал проезжающий русский человек. Ехал он мимо нашей деревни и из-за пурги остался заночевать. Говорил: „Ну и пурга!“, так и осталось это название. Раньше здесь стояли густые леса. Древние марийцы сражались с татарами. Притесняли они наш народ, поэтому марийцы встали против них. Иван Грозный потом спас марийский народ, Акпарс – был такой вождь, он тоже спасал марийский народ. Жили давно здесь народ *Овда*, похожи были на людей, рассказывали, ступни ног у них вывернуты были назад. А *кайык овда* – это филин, кричит он, по ночам пугает.

Речка Лаж названа марийцами. Она течет, слышно: лож-лож-лож, поэтому так и назвали. У Малого Чарнура у речки стояла мельница, вода стала наполняться, потом она растянулась, стала длинной – *Кужу енгер*. Вот поэтому так и стали звать. И район наш так называется. А Старый

Юледур назван так вот из-за чего. Выгорел лес, и на это свободное место поселились люди, а название сохранили: *йулен тур* – сгоревший край.

Перед самой водой у нас рассказывают, неожиданно в овраге забил родник. Мы помним, маленькими были, как народ говорил: „Что-то будет в этом году“, и началась война.

У нас народ ходил раньше в священную рощу. Молились богам *Кугураку*, *Шочын Ава*, *Пиамбар*. До пяти костров разжигали, каждому богу – отдельный костер. Много народу приходило и из соседних деревень. Выходили осенью. Нынче уже не ходят. А место берегут, деревья не рубят, нельзя. Грибы собирают, но шуметь, сорить нельзя, трогать нельзя такие места. Известны случаи, когда рубили деревья на дрова и забирали домой, так потом они умирали. Праздновали *Агавайрем*. У самой деревни стоит большая береза, туда ходили. Выносили с собой еду: блины, крашенные яйца. Через дерево кидали одно яйцо, а для чего, уже забылось. Давно уже не выходят. А дерево берегут, не рубят, нельзя его трогать».

(Виталий Сергеевич Дмитриев, род. в 1931 г., д. Пургаксола Куженерского района; Андрей Сергеевич Дмитриев, род. в 1928 г., д. Пургаксола Куженерского района.)

д. Старый Юледур

«У этой деревни была своя священная роща (*кусото*), я сама ходила туда редко, знаю, что там молились богам, приносили овец Кугураку и Пиамбар, другим богам вешали полотенца и платки. Разжигали один костер, вешали два котла – для супа и каши. Священное дерево – липа. Ее обвязывали пояском из липового лыка.

Слышала, что д. Петухово прокляла *Овда*. Она любила кататься на белых лошадях по ночам, лошади возвращались домой в мыле. Люди обмазали круп животного смолой, она прилипла, жители деревни ее били, поэтому она прокляла деревню. Овда была длинноволосой, жила в лесу. Когда помоемся в бане, благодарим *Монча Кува* и *Монча Кугуза*, они живут в бане. *Сурт Юмо* оберегает дом, поэтому, когда садимся обедать, зовем его к столу, просим оберегать здоровье домочадцев, помогать.

В настоящее время в кусото не ходят, чаще дома молятся. Я сама тоже дома провожу моления. Вот в прошлом году не поклонилась *Кугураку*, и гуси у меня гусят не вывели, я гусей держу. Нынче обязательно проведу моление. Обычно молимся так. Все убираем, стираем сначала. С утра стряпаемся, готовим еду. Разжигаем огонь в печи. Сначала обращаемся к Кугураку. Он главный бог. Ему в жертву приносим гуся. Заносим гуся в дом, привязываем к ножке стола, раньше липовым лыком привязывали,

нынче лыко не используют, говорим: „Люби гуся белого, гуся с серебряным клювом, батюшка (*Кугуза*), прими или откажись, давно думали об этом, пришел обещанный день, даруем тебе его сегодня, бери“. Развязываем гуся, брызгаем водой, гусь отряхивает воду, хлопает крыльями, это означает, что бог принимает наш дар. У печки гуся режем, кровь брызгаем на *онапу* (священное дерево). *Онапу* заранее приносим из леса – выкапываем вместе с корнями маленькую ель.

Потом приносим в жертву утку для *Пиямбар*. Обращаясь к *Пиямбар*, также привязываем к ножке стола, брызгаем на нее водой, режем, кровь брызгаем на *онапу*. А для *Витнызе* заносим белого петуха. На него воду не брызгают, сразу режут. Мясо утки и гуся варим вместе, петуха отдельно. Это семейное моление делают осенью, после праздника Покров. После моления все сжигаем в печи.

Священную рощу берегут, деревья не рубят. Слышала, кто трогал деревья, рубил их, умирал потом».

(*Екатерина Максимовна Гребнева (Медведева)*, род. в 1931 г., д. Уракино Параньгинского района, в д. Старый Юледур Кузнецкого района живет с 1956 г.)

д. Ирмарь

«Здесь моления проводили раньше в священной роще. Давно уже не ходят. У нас на родник ходят, забил он из земли внезапно, там вода, говорят, целебная. Расскажу как свекровь раньше делала. Моления проводили дома раньше, молились *Кугураку*, *Пиямбар*, *Витнызе*, *Шырт* и *Водыж*. Для них выпекали пять караваев хлеба. Приносили из леса еловую ветку, вместо священного дерева, видимо. Теперь уже давно не молились.

Приносили в жертву Кугураку гуся, Пиямбар – утку, Витнызе – петуха, для Шырта и Водыжа – по одному яйцу. Еловой веткой брызгаем на гуся водой, хлопает крыльями, режем. Кровь собираем в отдельную посуду. Потом утку режем, кровь тоже в ту отдельную посуду. Дальше петуха. Мясо всех птиц варим вместе. На следующее утро все остатки сжигаем.

(*Надежда Игнатъевна Светлакова (Никитина)*, род. в 1940 г., д. Кузнецер Сернурского района, в д. Ирмарь Кузнецкого района живет с 1971 г.)

«Сейчас в священные рощи не ходят. Я когда маленькой была, ходила туда с отцом. Знаю, молились *Кугураку*, *Пиямбар*, *Шочын Ава*. Священным деревом была липа. Когда мы были маленькими, ходили в рощу собирать грибы, помню, родители говорили, чтобы вокруг главного дерева мы не собирали, запрещали. Сейчас молятся только дома. Вместо свя-

ценного дерева приносят из лесу еловую и липовую ветку, кладут их под хлеб. Выпекают пять караваев. Приносят в жертву гуся для *Кугурака*, утку для *Пиамбар*, петуха для *Витнызе*, для *Шырта* и *Водыжа* выпекают хлеб. Я сама не провожу такие моления. В рощу даже не захожу, обхожу стороной, нельзя туда заходить, нехорошо.

Агавайрем праздновали, маленькой была, с мамой ходила несколько раз. Выходили весной к березе, что в поле стояла. Выносили еду – блины, пироги, квас, крашенные яйца. Молодые женщины, вышедшие замуж, кидали через дерево крашенные яйца, гадали на будущую жизнь: яйцо разобьется – жизнь может не сложится, не разобьется – жизнь будет хорошей.

Раньше марийцы бежали от татар, прятались в глухие леса. Вышли на место нашей деревни, видят – есть родник, овраг, остались, построили дома. А название деревни получила так. Жили первые марийцы здесь тайно. И однажды на лай собаки вышли к этой деревне другие марийцы. Увидев, что здесь уже живут, они сказали: „У, йыр марий илат!“ („У, кругом одни марийцы!“) и остались жить. С тех пор появилось такое название у этой деревни».

(Александра Николаевна Веселова, род. в 1939 г., д. Ирмарь Кузнецерского района.)

д. Ирмарь-Починки

«Ходили мы на моления в рощу, учился я в классе 3–4-ом, а сейчас мне 68 лет. Тогда проводили, как мне помнится, общинное моление, помню, было очень много народу. Приносили в жертву овец, гусей, уток. Я уже плохо помню. Разводили семь больших костров. Каким богам молились, тоже не скажу, помню *Кугурака*, *Пиамбар*, *Витнызе*. Священным деревом *онапу* была липа, все семь священных деревьев были липами. Животные привязывались липовым лыком, специально их заготавливали заранее. Помню, брызгали водой на животных. Петуха приносили *Витнызе*. До моления все мылись в банях, на само моление одевали чистые, белые одежды. Большинство людей были одеты в национальную одежду. Помнится также, что дрова для костров пилили ручной пилой, бензопила не использовалась, это было запрещено, так как шуметь в священной роще нельзя. Сейчас это место берегут, деревья не рубят. Грибы собирать можно. Такого, чтобы запрещали другим людям заходить в рощу, не было. К нам даже русские приходили кушать на моление, и их никто не гнал, ели с нами, как и все.

Сейчас в рощу не ходят, моления проводят только дома. Обычно в новолуние, после осенних работ, после праздника Покрова. В жертву приносят гуся, утку, петуха. Гусь – богу *Кугураку*, утка – *Пиамбар*, петух – *Витнызе*.

Священное дерево приносим из леса. *Онапу* считается ветка ели, которую специально приносим из леса для моления. На стол расстилаем чистый домотканый холст, берем две свечи – одна у икон, другая на краю кадки с квасом. Зажигаем их. Птиц завязываем к ножкам стола. Молимся, просим принять каждого бога жертву, просим хорошей жизни, здоровья, удачи в дорогах. Выпекают пять караваев хлеба. Сначала отдаем гуся, потом – утку, последним – петуха. Перед тем как зарезать, брызгаем на гуся водой еловой веткой, он должен отряхнуться, захлопать крыльями. Это означает, что бог Кугурак – он главный – принимает наш дар. Кугурака по-другому называют *Порлендыр Курык Кугуза*. Кровь всех жертвенных птиц собираем отдельно в таз. Эту кровь ставим отдельно. Ее ни в коем случае нельзя не только лакать, но даже нюхать ни кошкам, ни собакам. Их даже в доме быть не должно. На следующее утро все сжигаем: и кровь, и перья, и ветку.

Агавайрам празднуем и сейчас. В другом конце священной рощи стоят отдельно три липы. Выходим обычно 22 мая. Зажигаем небольшой огонь, приносим с собой крашенные яйца, блины, разные пироги: из гусяного мяса, из творога, творожные лепешки, квас. Выходят в основном пожилые, молодежь не очень ходит. Бросаем в огонь маленькими кусочками все, что принесли с собой. Раньше во время этого праздника играли: бросали через деревья яйца у молодых невест, вышедших в деревне замуж. Сейчас этого уже нет. Выходим обычно после обеда. Остатки еды забираем домой.

Мой дядя мне рассказывал, что на место соседней д. Ирмарь люди пришли со стороны Сернура, с берега большого озера – Кугу Ер. И так и стали их звать – *кугу ер мари* (марийцы с большого озера). Переселились марийцы из-за того, что их теснили другие народы – русские, татары. Поэтому они бежали вглубь, в глухие леса, на новые места, где могли бы жить спокойнее. Раньше здесь везде стояли густые леса. Древние марийцы были запуганными, без конца их обижали и теснили враги.

Овды у нас не было. А есть *кайык овда*. Я сам охотник. Так вот однажды я поймал ее. Сидела на яйцах. Я ее отпустил, потому что детки были. Что ее трогать. Она маленькая, чуть больше кузнечика. Черная с виду. Она обычно плачет по ночам, пугает. Она маленькая, с крылышками, а голос громкий, кричит обычно по весне, ночью. Даже испугаться можно. Может это птица, кто знает.

Есть у нас *Сурт Водыж*. На глаза он не попадает, его трудно увидеть. Он может испугать, шумнуть. У русских это домовый. В бане живут хозяева – *Монча Кува*, *Монча Кугуза*. Как помоешься в бане, их надо благодарить».

(Василий Иванович Куклин, род. в 1939 г., д. Починки Кузнецкого района.)

д. *Новый Юледур*

«Самым первым, слышала, на место деревни Актуган пришел мариец по имени Актуган, остался там жить. От него пошла эта деревня. Откуда пришел, неизвестно. У нашей деревни была священная роща. В последний раз там молились в 1940 г. После войны больше не молились. На последнее моление собралось очень много народу. Приходили и из соседних деревень. Деревни Юледур, Пургак считаются одной деревней, так говорили, что они объединены «единой липой». Молились богам *Шочын Ава, Мер Юмо, Кузурраку*. В одной роще зажигали три больших костра, каждому богу – отдельный огонь. У каждого бога – одно дерево. Этим деревом была липа. На восточной стороне рощи был самый большой костер. Его зажигали Мер Юмо. В дар принесли утку и гуся. Еще помнится, в жертву принесли жеребенка, а какому богу, не скажу, не знаю. Долго, помню, не отряхивался от воды. Думали, не хочет бог жертвы, а потом дрогнул и задрожал.

На конце деревни праздновали *Агавайрам*. В километре от деревни в поле есть небольшое место, там стояла береза. Туда выходили весной, в мае. Я плохо помню, маленькая была. Стоял там большой стол, туда выносили блины, крашенные яйца, творожные лепешки, квас. Помню, как яйца кидали высоко, то ли через березу, то ли просто, не помню, не знаю, для чего бросали.

А в маленькую рощу ходили только деревней. Только не помню, кому молились. Наверное, просили плодородия, хорошей жизни, здоровья. Туда я не ходила. Я сама хожу в церковь, крещеная, поэтому только из детства немного помню кое-что, и все.

Про *Овду* слышала лишь, что они, если население деревни их не кормило, не следило за ними, проклинали эту деревню и сами уходили. А проклятая деревня потом постепенно пропадала. Так говорили раньше».

(Евдокия Даниловна Петухова, род. в 1922 г., д. *Новый Юледур Куженерского района*.)

«В нашей деревне много русских, поэтому и маришцы не очень ходили в священные рощи. Я ходила в рощу, когда мой сын ушел в армию и вернулся раненый. Обычно хожу в церковь. А про рощи знаю, что молятся там богам разным, огни разжигают, когда сыновья уходят в армию. В рощах раньше молились тайно, запрещали. Праздновали *Агавайрем*. Бросали яйца через березу, гадали на жизнь молодых супругов. Говорили, что раньше была *Овда*. Она будто бы прокляла нашу улицу этой деревни, чтобы она не стала больше той, что была, чтобы она не разрасталась. Почему прокляла, не знаю».

(Аграфена Даниловна Градова (Казанцева), род. в 1927 г., д. *Юледур Куженерского района*.)

д. *Одо-Беляк*

«Говорили, что раньше здесь жил народ *одо* – удмурты. А местные марийцы называли их народ *овда*. Были они длинноволосыми, жили в землянках, в глубоком овраге у нашей деревни. И потом пришли в эти места марийцы и стали вытеснять овду. Последний из овды проклял эту деревню, сказав, чтобы в этой деревне не было больше двадцати восьми домов. Так рассказывали старые люди. Действительно, сейчас в нашей деревне жилых домов всего двадцать восемь. По-марийски „беляк“ означает „населенный пункт, деревня, село“.

У нашей деревни есть семь родников. Ими славится наша деревня. Говорили, что из-за этих родников и поселились марийцы, вытеснив овду. Они очень древние. В нашей деревне население в основном русской веры. У д. Нехаленки была старая священная роща, там раньше молились и жители нашей деревни ходили туда. Сейчас там не молятся, но роща эта оберегается и в настоящее время, там даже запрещено собирать грибы.

У нас благодарят хозяина дома – *Сурт Перке*. Ему говорят спасибо, поклоняются по старым обычаям. А мой отец – русской веры, может, потому, что не благодарил хозяина дома, не знаю, но он, мой брат и сосед, мальчишка, угорели ночью в доме три года назад и умерли все ночью. Надо было, потом говорили, Сурт Перке поклониться, принести в жертву животное – гуся ли, овцу ли. Не знаю, по-разному мы после этого думали. К тому же у нас за огородом стояла когда-то старая береза с тремя корнями, под ней очень давно молились наши родственники. Отец с братом ее срубили в тот самый год, когда погибли. Говорили, что, может, из-за этого случилось несчастье, неизвестно. Эта береза была, видимо, родовым нашим деревом, на три дома, там проживают родственники.

Здесь у многих семей, особенно у тех, в которых имелись пожилые люди, имеется свое родовое дерево, под которым они проводили моления. Я была маленькой девочкой и помню, как некоторые их проводили».

(*Зоя Николаевна Шубина (Быкова), род. в 1969 г., д. Одо-Беляк Кузнецкого района.*)

«Раньше здесь жила Овда, говорили. Но я не помню. Мы ходили в священную рощу молиться. Чаще мы молились под своим деревом, у нас береза, она стоит прямо в огороде. Там мы молились богу *Сурт Юмо*. Начали молиться, поэтому для этого специально дерево это мы сами посадили, вот оно выросло. Приносили в жертву барана, резали

под березой. Это место называется *Юмо кумалмо места*. Наше место молений. Разжигали костер, вешали котел, варили еду, просили у Сурт Юмо здоровья, благополучия, чтобы берег домашних животных. Это дерево трогать нельзя, не будем рубить. Молились осенью обычно. Все остатки сжигали. На моление специально приглашали жреца – *карт кугуза*. Давно уже не молились. В последний раз выходили в 1978 г., как сын из армии пришел. Благодарили за то, что сына сохранил здоровым».

(*Зинаида Васильевна Быкова (Иванова), род. в 1932 г., д. Лопсола Куженерского района, в д. Одо-Беляк проживает с 1952 г.*)

Волжский район

д. Ярамор

«Во время *Агавайрема* мы бросаем маленькими кусочками все, что приносим собой, в огонь: и кашу, и блины, и яйца, и пироги, и квас немного выливаем. Делаем три круга вокруг костра и бросаем в костер. Просим *Перке Юмо, Мланде Ава, Тылзе Ава, Шудыр Ава* дать здоровья, хорошего урожая. Целуем по очереди три березы. Просим всех богов. Выходим каждый год двадцать первого мая.

Недалеко от деревни есть у нас святое место – часовня, где мы просим бога о хорошем. Есть береза, куда ходят просить об исцелении, вешают тряпицы от рубашек, от платья. Для этого приходят рано утром, на рассвете, чтобы никто не видел. Приходят в любой день, как понадобится, так и ходят. Если кто-нибудь увидит, ничего не получится. Некоторые считают, что сюда ходят и со злым умыслом. Вешают на ветке мешочки, в которые кладут конфету, кашу. Считают, что часовня – место для хорошего, а береза – плохое место. По-разному думают. Сами жители точно не скажут, для чего ходят в эти места, особенно к березе, потому что нельзя об этом говорить, вот и ходят каждый со своим умыслом. У часовни молятся Гурию, Герману, Варсонофию. На этом месте находили кости, старинные гробы, предметы разные, видимо, здесь было древнее кладбище.

Жил здесь богатый человек – Венедикт Иванович Ибраев, у него был большой дом, жили они на краю деревни, рядом с домом стоял у них большой склад, без окон. Рассказывали нам, мы маленькие были, что он заманивал туда людей и резал их там, убивал. Мы очень боялись этого места. Некоторые даже рассказывали, что там слышали голоса. Семья была очень богатой и скупой. Дед рассказывал, мать его отправила, малышка, за картошкой, была весна, продовольствия оставалось мало. Жена

этого богача насыпала ведро картошки, а то, что было выше края ведра, отрезала ножом и оставила себе. Не любили их люди».

(*Мария Григорьевна Федорова (Моисеева), род. в 1951 г., д. Ярамор; Зоя Егоровна Сидорова (Тимофеева), род. в 1956 г., д. Нуриари Волжского района, в д. Ярамор проживает с 1976 г.*)

Звениговский район

с. Исменцы

«В нашем селе есть моленное место – *Пистер* (Липняк). Не все туда ходят, некоторые боятся, думают, что там зло. Я сама хожу.

К *Миколо Юмо* ходят на праздники, несут с собой хлеб, блины, яйца, лук репчатый, оставляют деньги, зажигают свечи. Это очень древнее место, ходят издавна. Однажды мы пришли с сыном сюда зимой, на Рождество, седьмого января. Было очень много снега, но мы все равно пошли, просто решили и пошли. Поставили свечи и внезапно, откуда ни возьмись, прилетела бабочка, сделала два круга перед нами и пропала. Я потом подумала, что это был знак, что есть бог. Приходят сюда те, кому плохо, у кого беда.

Самое главное – место *Миколо Юмо*. Свечи ставим на специальное место. Здесь висят полотенца, рубашки, но никто не говорит, для чего они вешают, видимо, нельзя говорить. Каждый приходит со своей просьбой, может, болью. Спрашивала у пожилых людей, для чего завязывают на ветки вещи и полотенца, отвечают, что не знают, а сами все равно вешают. Приносят лук, точно не знаю, для чего, но обязательно приносят, может от злой силы оберегает. На это моленное место *Миколо Юмо* приходят и из отдаленных мест, из соседних деревень. На столе раскладывают еду, которую приносят с собой. Здесь же кушают.

Другое место – место молений *Шочын Ава*.

Третье место молений – просто моленное место. Здесь свечи прикрепляют прямо на ствол дерева. Здесь обязательно преклоняемся, просим, стоя на коленях».

(*Валентина Арсентьевна Николаева (Манасова), род. в 1965 г., с. Исменцы.*)

«Раньше наше село называлось *Эсмек Беляк* (Селение Эсмека). Рассказывали, что самым первым сюда пришел мариец по имени Эсмек, от него и пошла деревня, а сейчас уже село.

В моленном месте *Пистер* я ходила только к *Миколо Юмо*. Всегда ходила. Для чего завязывают вещи на ветки, не знаю. Раньше меньше вешали, а сейчас очень много вешают. В *Пистер*е не каждый ходит на третье место молений. Почему, не знаю.

У Звенигова есть место – *Юмудумо курык* (гора поклонений). Я туда ходила, когда муж мой болел, просить. Не выздоровел, потом поехала в Зеленый Дол, к знахарке, так вот она лечит только молитвами, без лишнего, поэтому и поехала. А на ту гору и сейчас люди ходят. Чтят это место, деревья не рубят, боятся. Борис Ефимов в этом месте собирал дрова, забирал деньги, еду, оставленные там людьми. Видимо, он не боялся. У него потом внук родился немым. Нельзя в таких местах трогать. Невестка и сейчас говорит, что из-за него это случилось. Нельзя трогать. Бояться надо».

(*Вера Филипповна Маркова (Павлова), род. в 1926 г., д. Исменцы.*)

д. Кукушенер

«У деревни есть болото – *Юмудымо куп* (Молельное болото). Туда люди ходили просить что-то для себя. Году в 1999-ом поставили там часовенку, но люди свечки зажигают только на старом месте. В старину это место скрывали, чужим людям старались не показывать, даже тайно ходили. Мы сами ходим и в Исменцы, в молельное место *Пистер*. Ходим на место к *Миколо Юмо*. А то, что там вешают, неизвестно для чего. Некоторые ругают за это, нельзя говорить.

У нас рассказывают про гору Мелекш. Родила одна марийка сына, рос он не по дням, а по часам. Звали его *Мелеки*. Был он очень сильным, с другими детьми-одногодками играть не мог, очень быстро рос. Играл он один так: брал большой мельничный жернов, шел на гору. Вставал на нее и скатывал вниз, а сам быстро сбегал вниз и ловил жернов у подножия. Мать очень за него переживала, боясь, что он может пострадать. И пошла она к знахарке. Та ей посоветовала, что, если страшно ей за сына, должна она постирать свои портки и той водой напоить своего сына, сила у него пропадет. Мать так и сделала. И силы у Мелекша стали таять, скатил он жернов с горы, хотел поймать, как обычно делал, да не смог, сил у него уже не было и погиб под этими жерновами. С той поры гору, на которой погиб мальчик, стали звать гора Мелекш. Мать мне рассказывала, что стали там молиться против падежа скота и молитвы доходили. На горе Мелекш есть молельное место. И весь берег этот является священным. Он продолжается до Молельной горы. Говорят, что эти места связаны. Там береза, на ней очень много тряпиц, но местное население считает, что так нельзя делать и не трогает, считает, что оно может перейти к ним. Эту березу трогать нельзя, рубить – ни в коем случае нельзя. Сколько людей приходят сюда со своей болью, со своими просьбами. Маленькой была, помню, недалеко от этого места стоял старый дуб, а на нем было завязано полотенце. Никто к этому дереву особо не подходил, боялись, может. Мы, дети очень боялись. Один человека срубил это дерево на дрова. Вскоре потом сломал ногу и очень долго

лежал, она трудно заживала, так и умер потом. Старые люди говорили, что это случилось из-за того, что он тронул святое дерево.

Я сама к этой священной березе очень много раз ходила, особенно когда сына забрали в армию, и он попал в горячую точку. Долго ходила, все просила уберечь его. И написал он письмо, что лежит в госпитале, заболел, что должны его оперировать. Я снова на это место ходила просить. И сына комиссовали, вернулся через полгода, как ушел из дома. Я потом благодарила, ходила сюда, ставила свечи.

Помню, мать меня лечила, когда я болела, народным способом. Только, что конкретно делала, не помню. Она говорила, что дает душу душе, обращалась к *Ший Шырт*, носила свежее яйцо на перекресток дорог. Такое делали, когда был сглаз или недобрым словом наградили. Клала в спичечный коробок картофельное пюре со сливочным маслом, вместо ложек – спички, относила на моленную гору. Так она „кормила“ зло, чтобы он отпустило человека, не „грызло“ его».

(Галина Павловна Петрова (Груднова), род. в 1954 г., д. Мари-Луговая Звениговского района.)

д. Шимиурга

«На озеро *Шумьер* мы раньше купаться ходили, ловили рыб. Караси попадались белые. Здесь есть моленное место. Кому молятся, не знаю. Ходят марийцы. Сейчас ходят ли не знаю, но слышал, как старые говорили, что теперь там нет священной силы, потому что трассу провели рядом с Шумьером. Я лично видел, как здесь бегали курицы. Их приносили в жертву. Я сам русский. Когда был маленький, мама запрещала мне на это место ходить, говорила, что там молятся марийцы и ходить туда нельзя и трогать ничего нельзя. Тут на деревьях висели полотенца, лоскутки. Некоторые говорят, что там кто-то живет, вроде лешака, что ли. Я однажды купался там, и меня за ногу будто кто-то схватил. Водоросли были, конечно. Я же выплыл».

(Николай Анатольевич Мочалов, род. в 1957 г., д. Шимиурга.)

д. Ялтаево

«Жители нашей деревни ходили на моленное место – озеро *Шумьер*. Это озеро очень глубокое, пытались измерить глубину, связали двенадцать вожжей, но все равно дна не достали. Там молились издавна. Ходили с разными просьбами, чтобы от болезни поправиться. Я ходила туда вместе с соседками, они, помню, просили мужей от пьянства освободить. Я сама просила оберегать нас от недобрых людей, жили мы с краю деревни, просились

ночевать часто. Молились там *Кугузе*. Он является хозяином этого озера, живет там. Одна даже перину отнесла, чтобы поправиться. Потом обратно забрала. Оставляла для зла, чтобы оно отпустило. Мы брали с собой еду, некоторые немного водки берут. Свечки зажигали. Просили добра, здоровья, дождь, много чего. Кушали сами и в воду бросали все, что принесли понемногу для *Кугуза*. Ходят туда и для зла и для добра.

Моления проводили и на дому. У меня сын заболел, к знающей бабке пошла, она велела мне взять немного блинов, яиц, обязательно рыбы и в доме зажигала свечку, и просила освободить от болезни. Раньше относили туда курицу живую, оставляли. Однажды, рассказывали, у одной женщины соседки курица там вывела цыплят и вернулась домой.

Самого Кугуза увидеть нельзя, на глаза он не показывается. Один видел, рассказывал, что у него белая борода. Вышел он на край поля и сказал мужику, что его выгнали из озера и дом его теперь в поле. Мама рассказывала, что очень давно стояла на месте озера церковь и ушла в землю, а на ее месте образовалось это озеро. Если в озере ловишь рыбу, надо приносить что-нибудь и бросать в воду, кашу, например».

(*Зоя Михайловна Мещеркина (Павлова), род. в 1934 г., д. Ялтаево; Клавдия Афанасьевна Мещеркина, род. в 1930 г., д. Ялтаево.*)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Конкка А. П.* Марийские деревья-знаки: маркеры сакральных границ // Вестник РГНФ. М., 2007. № 4 (49). С. 217–229.

² *Ярыгин А. Ф.* Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола, 1976. С. 48.

³ *Васильев В. М.* Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927. С. 31.

*Ю. П. Холушкин, И. Н. Гемуев, В. Т. Воронин,
А. Н. Нуртдинов, М. В. Ильиных, В. М. Семенов,
Ю. Ю. Муратова*

МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ОБСКИХ УГРОВ КАК ОБЪЕКТ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ¹

Одной из наиболее актуальных глобальных проблем развития современного российского общества является сохранение материального и культурного наследия малочисленных коренных народов Сибири.

В результате многолетних этнографических сборов усилиями исследователей Г. И. Пелех, И. Н. Гемуева, А. В. Бауло в 1970 – 2000-х гг. в музее истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока Института археологии и этнографии СО РАН была создана уникальная музейная коллекция предметов и изображений материальной и духовной культуры угорских народов Западной Сибири (предметов одежды, обуви, охотничьего снаряжения, орудий труда, предметов быта, ритуальной атрибутики и украшений и т.д.). Для сохранения данного культурно-исторического наследия принято решение о создании электронного информационного ресурса на основе оцифровки материалов этого собрания и организации свободного доступа к его контенту.

Проект направлен на решение четырех проблем:

- 1) сохранение культурно-исторических ценностей по этнографии Северной Азии;
- 2) предоставление пользователям интернет-доступа к уникальным этнографическим материалам Института археологии и этнографии СО РАН, собранным в регионе в экспедициях за последние тридцать лет;
- 3) организацию культурно-просветительной и образовательной деятельности по культуре и искусству Северной Азии в сети Интернет;
- 4) разработку и введение в научный оборот технологии представления научной и культурно-исторической информации в гипертекстовой и мультимедийной форме и организации телекоммуникационного доступа к ней.

В проекте предусмотрены три направления его реализации:

1. Разработка электронного каталога музейных коллекций Института археологии и этнографии СО РАН с доступом в Интернет по протоколам Z39.50 и HTTP.
2. Разработка виртуального музея Института археологии и этнографии СО РАН на основе инструментальных средств VRML с доступом в Интернете и размещением на компакт-дисках.
3. Разработка геоинформационной системы (ГИС) «Материальная и духовная культура народов Сибири и Дальнего Востока».

Все три направления разработки музейного информационного ресурса настроены на использование общей базы данных электронной коллекции музея института, основанной на применении стандартов схемы метаданных CIMI². Привязка к форматам CIMI ориентирована на конкретизацию этих стандартов в методической разработке³ и практическую реализацию в разработке музейных информационных ресурсов, создаваемых в Сибирском отделении РАН.

На момент представления и регистрации статьи в базу данных электронных коллекций введено более 400 качественных фотографий экспонатов и их полнотекстовых описаний. Кроме того, каждая запись включает поля описания предмета, соответствующие схеме метаданных CIMI⁴ и

ее реализации⁵. В частности, в этих полях представлены данные, соответствующие категориям выделенных групп (отличительные особенности предмета, его место хранения и другие учетные данные; история предмета как образца, артефакта или документа; происхождение предмета как продукта определенной культуры, даты; происхождение предмета, пространственные характеристики; описание предмета: физические характеристики; описание предмета: содержание, декор и другая классификация предмета: типологическая и функциональная).

В разработке электронного каталога информационного ресурса по электронным коллекциям использовались наработки и опыт авторов статьи, накопленные ими в ходе реализации проекта создания электронного каталога информационно-библиотечной системы Института археологии и этнографии СО РАН в рамках Новосибирской региональной распределенной корпоративной библиотечной системы (в том числе наработки по организации свободного доступа к ресурсам электронного каталога по открытым международным стандартам по протоколам Z39.50 и HTTP)⁶.

Создание виртуального музея предполагается вести в направлении приближения к реальному. Главным шагом проекта при этом является переход от плоского представления HTML-страниц к объемному, трехмерному. Средства Web-представления трехмерного мира разрабатываются с середины 90-х гг. XX в. (рис. 1, 2).

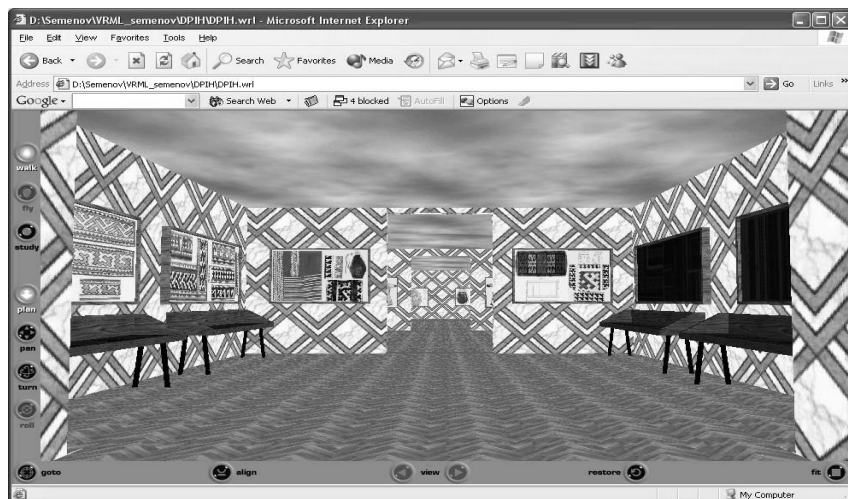


Рис. 1. Один из залов с экспонатами музея (ханты и манси). Впереди – проход в другие залы

Одним из таких языков является VRML (язык моделирования виртуальной реальности), с его помощью можно разместить экспозицию виртуального музея в выставочных залах, оформленных в стиле существующих или разработать дизайн помещений заново. Возможности языка позволяют посетителю перемещаться внутри зала и выбирать другие залы для просмотра. Экспонаты могут быть представлены либо как плоские картины, прикрепленные к стенам, либо как скульптуры, установленные на постаменты или просто висящие в воздухе. Каждый экспонат может проявлять интерактивность, предоставляя посетителю доступ к подробному многоаспектному описанию самого экспоната или направлению исследований, которое с ним так или иначе связано. Поскольку в VRML-представлении контента виртуального музея в части экспонатов и их описаний лежит описанная выше база данных экспонатов в стандарте схемы метаданных СИМІ, создание зала происходит в момент обращения к серверу.

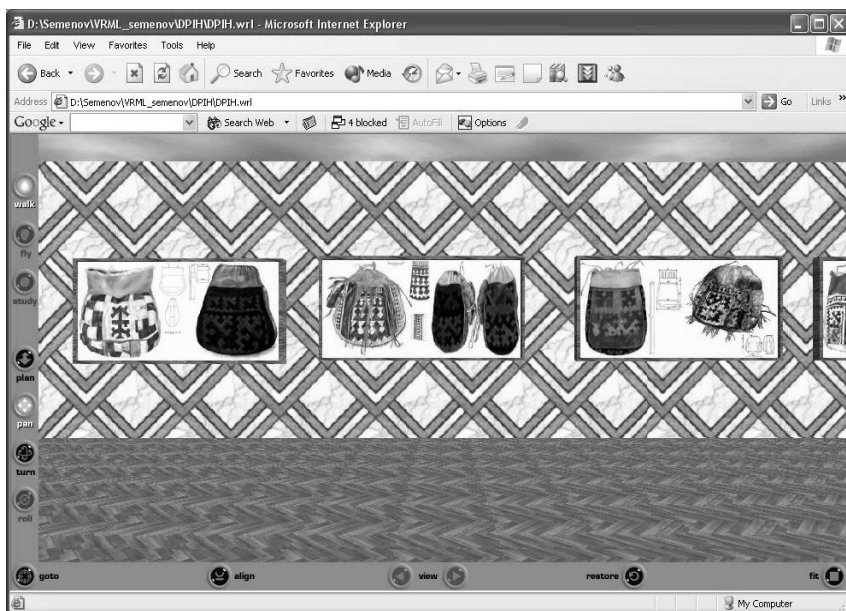


Рис. 2. Одна из стен музея с экспонатами (ханты). Виртуальный музей будет доступен через Web-браузер как в сети, так и на локальной машине, с компакт-диска

В рамках проекта ГИС «Материальная и духовная культура народов Сибири и Дальнего Востока» база данных электронных коллекций полу-

чает дополнительную форму представления – территориальную. В настоящее время в базу данных привязано к географической карте более 400 экспонатов. В разработке ГИС использовались наработки и опыт авторов статьи, накопленные ими в ходе реализации проекта по созданию геоинформационной системы «Материальная и духовная культура народов Западной Сибири»⁷. Разработка осуществлена на материалах, вошедших в состав записей базы данных электронной коллекции.

База данных содержит информацию о жертвенных покрывалах, культовых местах, атрибутах медвежьего праздника (рис. 3), колчанах, а также предметах из бронзы и серебра.

При проектировании разработаны алгоритмы манипуляции данными и система разграничения доступа для различных групп пользователей.

Спроектирован интерфейс, эффективный и интуитивно понятный пользователю с любой квалификацией.

Программно реализованы:

- база данных с этнографическими данными;
- система поиска, запросов на модификацию записей об этнографических экспонатах;
- база данных пользователей системы;
- контроль уровня доступа пользователей и запросы на модификацию записей о пользователях;
- удобный и наглядный интерфейс.

На основе применения XML (расширяемый язык разметки) построена гибкая и легко переносимая структура данных. Эту структуру с легкостью можно использовать в различных приложениях (от офисных программ до крупных систем управления базами данных), а также объединять с другими этнографическими системами и базами данных.

Для базы данных создан комплекс программ по манипулированию, обработке и визуализации этнографических данных и данных о пользователях на языке PHP.

При эффективной визуализации данных применялись методы, обеспечивающие возможность быстрого изменения дизайна:

- HTML (гипертекстовый язык разметки);
- CSS (каскадные таблицы стилей).

С целью быстрого и эффективного поиска заданной информации использовался язык регулярных выражений (Regular Expressions).

Применение современных кроссплатформенных технологий обеспечило системе стабильное функционирование под управлением различных операционных систем Windows и UNIX-семейств.



Рис. 3. Скальп медведицы и чучела медвежат

П. Овгорт. 2001 г. «Священная» нарта Г. И. В отдельном свертке хранятся: скальп с головы медведицы и три чучела не родившихся медвежат (набиты сеном). Медвежата обвязаны красными лентами с монетами в узелках

Разработка выполнялась в рамках проекта по созданию геоинформационной системы ИАЭТ СО РАН, предназначенной для исследователей-этнографов, а также для других интересующихся пользователей (рис. 4).

ГИС-системы в этнографии являются мощным комплексным информационным ресурсом, объединяющим разнородные этнографические данные в наиболее естественной для пользователя форме представления. Значение подобных ГИС в гуманитарном образовании и культуре возросло на рубеже XX – XXI вв., когда, с одной стороны, в среде исследователей, преподавателей, студентов и всех интересующихся мифологическими и религиозными представлениями народов Западной Сибири резко обозначились потребности в интерактивных комплексных формах представления данных (Интернет, сетевых ГИС,

гипертекстовых баз данных) и, с другой – все крупные этнографические, археологические и музейные центры, высшие учебные заведения и культурно-просветительские учреждения приобрели и стали развивать собственные web-узлы, с помощью которых пользователи могут получать доступ к информации, размещенной в Интернете.

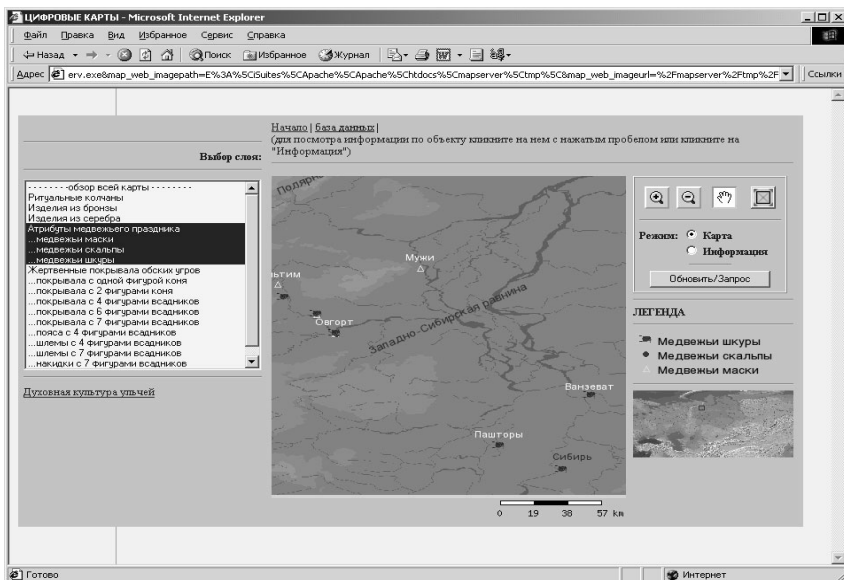


Рис. 4. Поисковая страница предметов ритуальной атрибутики манси (Западная Сибирь)

Вместе с тем для этих и других категорий пользователей Интернета реально пока еще мало доступных по WWW баз данных в виде полноценных ГИС-систем не только по этнографии, но и по другим гуманитарным направлениям.

Источниками информации для внесения в базу данных по духовной культуре обских угров и размещения их описания на страницах специализированного сайта являются результаты этнографических исследований и разработок, представленные в монографиях, статьях, обзорах, каталогах и т.д., в том числе малодоступных изданиях XVIII–XIX вв. На картах ГИС эти материалы привязаны к выделенным ареалам форм религиозно-мифологических представлений.

С помощью современных информационных технологий были решены следующие задачи:

- построена удобная структура представления данных об экспонатах (об их местонахождении, дате создания и изготовления, материала и способа изготовления, внешнем виде, составляющих элементах (и их описании) и др.);
- отработаны процедуры хранения информации и удобного доступа к ней;
- подготовлены этнографо-типологические таблицы и классификации;
- разработаны процедуры быстрого поиска;
- созданы процедуры добавления записей о новых экспонатах, изменение и удаление записей при получении новых данных об экспонатах (из публикаций или новых экспедиционных исследований);
- разработаны схемы удобного визуального представления информации и способы ее модификации.

Комплексное решение этих задач воплотилось в создании глобально-доступной базы данных, обладающей рядом необходимых пользователю возможностей:

- доступ к базе данных через сеть Интернет. Это означает, что работать с информацией может пользователь из любой точки мира. Но так как база данных общедоступна, доступ к информации, представленной в базе данных, необходимо разграничить – разделить всех пользователей системы на группы и предоставить им определенный уровень привилегий;
- доступ для обычного пользователя, которому можно только читать информацию, не производя никаких действий с ней;
- доступ для этнографа (оператора базы данных), который может читать информацию и производить все манипуляции с данными об экспонатах;
- доступ для администратора базы данных, который может читать информацию, производить любые манипуляции с данными об экспонатах, а также управлять уровнем доступа пользователей;
- удобная структура для облегчения понимания и возможности увидеть всю доступную информацию в компактной и структурированной форме;
- таблицы в базе данных – группы экспонатов;
- доступ к специальным полям, фиксирующим критерии и свойства определенной группы экспонатов для каждой из таблиц;
- доступ к записи в определенном поле таблицы, фиксирующем данные о конкретном экспонате.

Классификации и типологии обеспечивают этнографам быстрый поиск нужных экспонатов.

Методы манипуляции данными (добавление, удаление, изменение, выборки) обеспечат удобный ввод информации об экспонатах, удаление или изменение. Их применение также целесообразно при исправлении ошибок ввода и устранении неточностей (при получении новых данных об экспонатах), а также для выборки (запросов в БД по определенным критериям – классификационным группировкам).

Эти методы обеспечивают:

- реализацию поиска по всем таблицам в базе данных, возможность найти экспонаты по различным критериям и вопросам;
- простой интерфейс, доставляющий базе данных удобство эксплуатации для различным категорий пользователей.

Интерфейс включает следующие алгоритмы:

- отображение данных;
- отображение классификационных группировок;
- редактирование данных, включающее добавление, изменение и удаление записей;
- поиск;
- систему разграничения прав доступа для обычных пользователей, этнографов и администратора.

Для создания базы данных было выполнено следующие разработки.

В начальном варианте системы:

- разработана и реализована база данных экспонатов с шестью таблицами и 200 экспонатами в формате XML;
- осуществлен дизайн страниц средствами каскадных страниц стилей – CSS, навигация реализована средствами HTML;
- выбрана информация из базы данных и отображена на HTML-страницах при помощи стандарта DOM XML;
- реализована система поиска и запросов на языках PHP и RegExp;
- реализована классификация и выборки к ней – PHP;
- реализованы запросы на добавление, изменения и удаление записей об экспонатах (с формами для ввода, редактирования и удаления информации – HTML) для базы данных – PHP, DOM XML;
- разработана и реализована база данных пользователей системы (этнографами и администратором) – XML;
- реализована проверка уровня доступа пользователей – HTML, DOM XML, PHP, RegExp;
- реализованы запросы на создание и удаление пользователей – HTML, DOM XML, PHP.

Входные данные

Запросы к главным файлам-сценариям:

- 1) на отображение нужной таблицы или формы запрашивается выбранная таблица (покрывала, святилища, маски и медведи, колчаны, бронза, серебро) и выбранный вид действия над ней (показать все экспонаты, классификации, найти нужные экспонаты, добавить, изменить, удалить запись);
- 2) на отображение нужной формы запрашивается временный идентификатор (пользователя или администратора) и вид действия над пользователем (проверка, создание, удаление);
- 3) на вызов нужных функций запрашиваются данные в зависимости от вида функции: данные из форм, строки при перенаправлении, из констант, переменных окружения и др.

Запросы к базе данных:

- 1) отбор экспонатов:
 - выбрать все экспонаты для данной таблицы;
 - выбрать экспонаты, отвечающие классификационной группировке, для данной таблицы;
 - выбрать экспонат или экспонаты, отвечающие введенной строке в заданном поле, для данной таблицы;
 - выбрать экспонат или экспонаты, по определенному месту нахождения;
 - выбрать экспонат, отвечающий данному уникальному идентификатору, для данной таблицы;
 - добавить запись в данную таблицу;
 - изменить запись в данной таблице;
 - удалить запись в данной таблице.
- 2) выбор пользователей по выделенному критерию:
 - на существование данного пользователя;
 - на правильность пароля данного пользователя;
 - на добавление нового пользователя;
 - на удаление пользователя.

Информация в таблицах:

- жертвенные покрывала: название экспоната, количество квадратов, изображение, материал, цвет, меховая оторочка, размер, номер фотографии, этническая принадлежность, дата изготовления, место, где найден экспонат, музей, где хранится, или материалы с упоминанием;
- культовые места – святилища: название культового места, принадлежность; местонахождение; вблизи/вдали от селений; привязанность к природным объектам; жилище духа-покровителя: для ам-

барчика (количество, размер, материал, опора, стены, фасад, крыша, дверь, лестница, вход, замена амбарчика), для навеса (размер, скат, опора); ритуальная площадка: кострище, стол, деревья с личинами/ножами, жертвенные жерди, изваяния менквов, посуда; фигура духа-покровителя: размер фигуры, внешний вид фигуры; предметы жертвоприношений; оружие; номера фотографий;

- атрибуты медвежьего праздника: название экспоната, описание внешнего вида, номер фотографии, этническая принадлежность, дата изготовления, место, где найден экспонат, музей, где хранится;
- ритуальные колчаны: название экспоната, количество фигур, изображение, материал, цвет, размер, номер фотографии, этническая принадлежность, дата изготовления, место, где найдено, дополнение;
- предметы из бронзы: название экспоната, материал и методика изготовления, размер, номер фотографии, дата изготовления, место, где найдено, описание внешнего вида;
- предметы из серебра: название экспоната, материал, размер, номер фотографии, описание внешнего вида, этническая принадлежность, дата изготовления, место, где найдено.

Выходные данные

Индексный файл

Данные, полученные путем запроса:

- таблицы с классификацией либо типологией;
- таблицы с отображением экспонатов, соответствующих классификационной группировке;
- таблицы с отображением всех экспонатов, соответствующих определенной группе экспонатов;
- таблицы с отображением всех экспонатов, соответствующих определенной строке запроса: по любому из полей;
- таблицы с отображением всех экспонатов, соответствующих определенной строке запроса: по месту нахождения.

Формы для соответствующих групп экспонатов:

- форма для ввода имени пользователя и пароля;
- форма для создания нового пользователя;
- форма для удаления пользователя;
- формы для создания нового экспоната и изменения существующего;
- формы для выбора одного экспоната;
- формы для удаления экспоната;
- формы для поиска экспоната.
- сообщение об ошибке.

При реализации базы данных использовались следующие возможности языков программирования и других технологий.

1. *Язык XML* (Extensible Markup Language, расширяемый язык разметки) позволяет хранить любую информацию в структурированном виде. Он имеет синтаксис, с помощью которого легко писать программы для работы с документами XML, а также – встроенные средства проверки корректности структур и информации, описанной в документе. Информация в XML заключена в тэгах или их атрибутах. Следовательно, структура документа представляет собой дерево (тэг в тэге). Благодаря этому можно создать гибкую и легко переносимую структуру данных, которую с легкостью можно использовать в различных приложениях: от офисных программ до крупных систем управления базами данных, а также объединять с другими этнографическими системами и базами данных.

2. Для последующей обработки структуры БД и манипуляции с данными (выборка, добавление, удаление, изменение записей) используется *серверный язык сценариев PHP*. PHP является интерпретатором со встроенным блоком трансляции, оптимизирующим ход интерпретации. Таким образом, главной фазой работы PHP являются интерпретация внутреннего представления программы и ее исполнение. Вследствие этого PHP – это язык, который позволяет, с одной стороны, встраивать в код программы «куски» HTML-кода, с другой – встраивать программный код в HTML-страницы. Эти свойства обычно активно используются для продвинутых страниц многих сайтов в Интернете.

3. Для рациональной обработки данных с помощью языка PHP используется стандарт *DOM* – Document Object Model. Он не привязан к какой-то конкретной платформе или языку программирования и позволяет выполнять все операции по обработке XML-данных (т. е. вы можете не только читать их, но и модифицировать содержимое XML-документа, вставляя туда новые тэги, удаляя и изменяя их). DOM предоставляет пользователю простой способ доступа к информации как к дереву объектов. Обход такого дерева позволяет надежно и быстро извлечь всю необходимую информацию.

4. Благодаря использованию возможностей гипертекстового языка разметки HTML вся информация представлена для пользователя в привычной табличной форме с удобной навигацией. Использовались такие элементы языка, которые полностью поддерживаются и одинаково интерпретируются всеми популярными браузерами: Internet Explorer, Netscape Navigator, Mozilla, Opera. В результате вне зависимости от установленного у пользователя программного обеспечения интерфейс системы всегда будет удобен и функционален.

5. Для создания интерфейса были использованы также и каскадные таблицы стилей (CSS). С их помощью удалось максимально гибко описать представление интерфейса и отделить структуру интерфейса от его представления.

Это позволило:

- минимизировать количество визуальных параметров оформления в HTML-страниц;
- модифицировать структуру программы, не заботясь о том, что может измениться внешнее представление страниц;
- изменить интерфейс системы с минимальными затратами времени, не затрагивая кода программ;
- легко задавать различные формы представления данных: допустим, другое оформление для принтера, отличное от представления в браузере клиента и др.

6. Для безопасного хранения паролей пользователей использован необратимый алгоритм построения цифрового дайджеста MD5.

Работа пользователя с системой начинается с главной страницы variation.html, где пользователю выводятся категории экспонатов и возможные действия с ними.

Главная страница системы содержит список категорий экспонатов и список возможных действий пользователя (рис. 5). Пользователь может выбрать категорию экспонатов, например, «покрывала» и действие над ними, например, «Просмотр таблицы классификаций». После этого он должен нажать кнопку «Перейти» для продолжения работы с системой или кнопку «Очистить», чтобы изменить свое решение и выбрать другие категории или действия.

Если пользователь не выбрал категорию экспонатов или действие и нажал кнопку «Перейти», выводится сообщение об ошибке, так как система не может начать свою работу.

После того как пользователь выбрал интересующую его категорию и действие «Поиск экспонатов», для него открывается страница с формой поиска экспонатов и навигационным меню. Форма поиска состоит из двух полей: определенная характеристика экспоната, по которой необходимо произвести поиск, и поле для ввода пользователем той информации, которую надо найти.

Навигационное меню содержит ссылки на «Главную страницу» (см. рис. 5), ссылку на действие «Просмотр экспонатов» (см. рис. 6) в данной категории экспонатов.

7. Задействованы возможности протокола HTTP (гипертекстового протокола передачи данных). Сценарии создают заголовки протокола для эффективного взаимодействия с браузером пользователя, например, автоматическое перенаправление пользователя на другой сценарий системы.

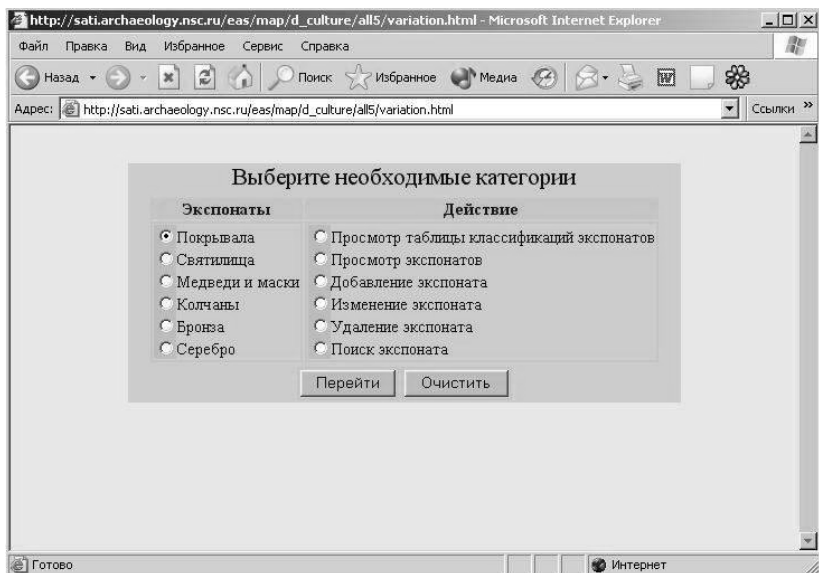


Рис. 5. Главная страница

При выборе действий «Добавление», «Изменение», «Удаление» экспоната выводятся страница авторизации пользователя и меню управления пользователями (только для администраторов системы).




При выборе действия «Создание пользователя» (здесь необходим уровень привилегий администратора) выводятся страница с формой, навигационное меню и административная панель управления. Форма включает в себя все поля, которые необходимо заполнить, чтобы создать нового пользователя в системе: поле имени пользователя, поле пароля, поле подтверждения пароля для контроля ошибок, поле контрольного вопроса и поле ответа – для восстановления пароля в случае, если пользователь системы его забыл.

При выборе действия «Удаление пользователя» (здесь тоже требуется уровень привилегий администратора) выводятся страница с формой, навигационное меню и административная панель управления. Форма включает в себя поле, в котором необходимо выбрать имя удаляемого пользователя.

Пользователь выбрал интересующую его категорию и действие «Добавление экспоната». Для него открывается страница. Она представляет собой форму для заполнения информации о новых экспонатах, с полями, описывающими все параметры экспоната, навигационное и административное меню. Результат обращения по ссылке см. на рис. 8:

На Главную Поиск Просмотр

Просмотреть экспонаты из Бронзы

наименование	материал и методика	размер	рисунок	дата	где найдено	этническая принадлежность	дополнение
Фигурка всадника на коне	Бронза, литье.	5,5 x 5 см		VIII - X вв	п. Турваг-пауль в верхних Сосновых Соснах	ханты	Всадник сидит на коне боком, лицом и ногами к зрителю. левой рукой держит узду коня, показанную цепочкой крутиль, рельефно переданных бурдюков. Аналогичным способом выполнены шлем, рельефной полоской - пояс. Лицо круглое, глаза и рот широко раскрыты. Фигурка коня расположена на спиральной шапке. На задних ногах коня имеются следы позднебронзовых доработки: тщательно вышплены уши коня.
Бронзовая антропоморфная фигурка ("воздь")	Бронза, плоское одностороннее литье	6,7 x 2 3,2 (высоту) 3,2 (ширину) см		VIII - X вв	п. Андягорт (р. Малая Обь)	ханты	В руках, сведенных на пояс, чаша. Плечи рук закрыты широкими пластинами. Голова выгнута, лоб, глаза и нос выдаются над плоскостью лица, создавая впечатление надежды маски. Голова покрыта убором, косы (с кистями на концах) которого спускаются с двух сторон. На шею грива. "Воздь" одет в длинную рубашку, из под которой видны длинные конечности. Фигура с двух сторон фланкирована узкими полосками металла. На оборотной стороне изделия в районе головы имеется петелька для подвешивания.
Бронзовая полая литая медведь	бронза, отлита в двусторонней форме с рельефными	6,5 x 4 см			п. Тулъяны (р. Пис.)	ханты	Медведь стоит на плоском, рельефном основании. Верхняя часть спины и передние лапы

Адрес: http://sai.achaeology.nsc.ru/ess/map/d_culture/all5/query/methods.php

Файл Правка Вид Избранное Сервис Справка
Назад Поиск Избранное Медиа Интернет

Рис. 6. Просмотр экспонатов

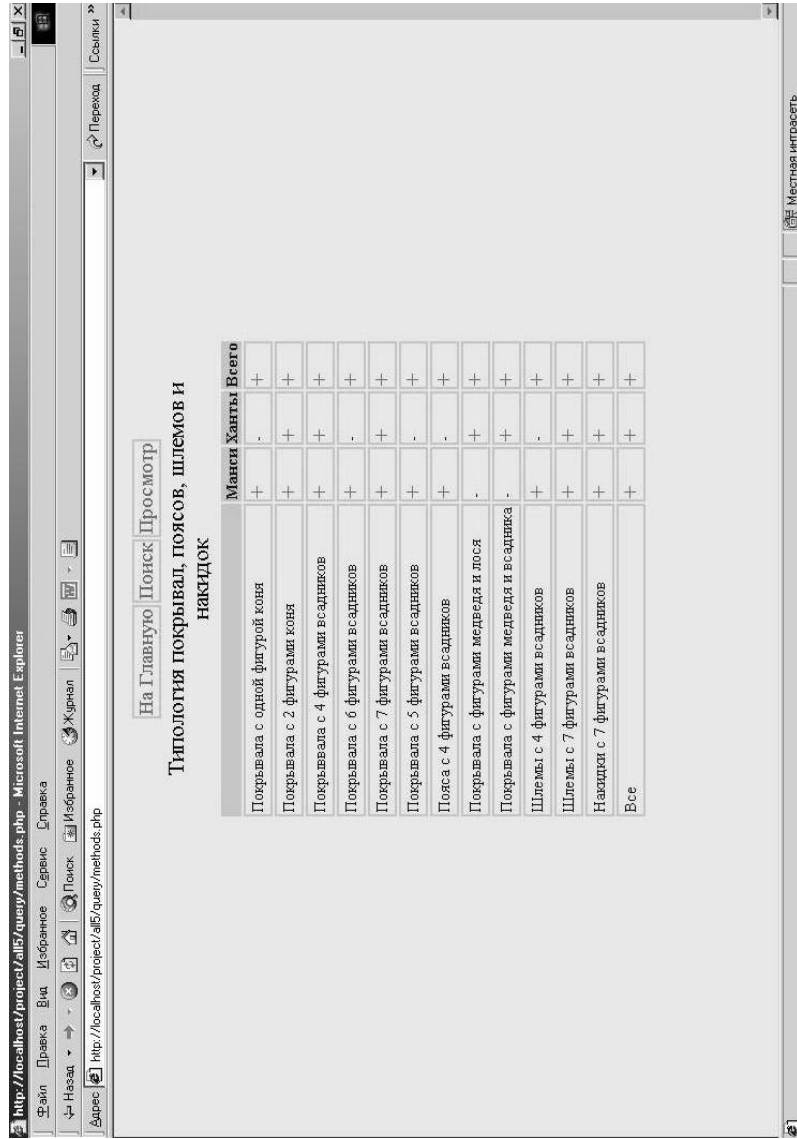


Рис. 7. Просмотр таблицы классификаций



http://sabi.archaeology.nsc.ru/ea5/mar/d_culture/all5/query/methods.php?figure=view_Klassifecornd - Microsoft Internet Explorer

Назад Ибранное Сервис Справка

Адрес: http://sabi.archaeology.nsc.ru/ea5/mar/d_culture/all5/query/methods.php?figure=view_Klassifecornd=exhibit&name=покрытие&qual=ate=28&figure=конь

На Главную Поиск Просмотр

Просмотреть экспонаты из Жертовные покрывала

наименование	количество квадратов	изображение	материал	цвет	меховая оторочка	размер рисунок	этническая принадлежность	дата	где нашли	музей или материалы
покрывало	2		сукно	красный и черный	мех	62 x 90 см	манси	Первая половина XIX в.	С. Хожлог, р. Ляшн	Музей ИАЭТ СО РАН
покрывало	2		сукно	красный и зеленый	нет	66,5 x 60,5 см	ханты	Вторая половина XIX в.	Юрты Карельякские, Прибые	ТТИАМЗ, КП 7252

Интернет

Рис. 8. Просмотр классификационной группировки

Адрес: http://sabi.archaeology.nsc.ru/objects/map/Id_culture/all5/query/methods.php?e=1018&id=312720&sa75729b9e2d170866430a45b4e0c04e4f1b10b10&type=erbase&user=check

На Главную Поиск Просмотр

Добавление экспоната Изменение экспоната Удаление экспоната

Создание пользователя Удаление пользователя

Выберите нужный экспонат из Жервенные покрывала

наименование	количество квадратов	изображение	материал	цвет	меховая оторочка	размер	рисунок	этническая принадлежность	дата	где нашли	музей или материалы
<input type="radio"/> покрывало	1		сукно	красный и черный	нет	47 x 90 см		манси	Начало XX в.	С. Верхне-Нындано, р. Северная Сосьва	Музей ИАЭТ СО РАН
<input type="radio"/> покрывало	2		сукно	красный и черный	мех	62 x 90 см		манси	Первая половина XIX в.	С. Хожлог, р. Ляпин	Музей ИАЭТ СО РАН
<input type="radio"/> покрывало	2		сукно	красный и зеленый	нет	66,5 x 66,5 см		ханты	Вторая половина XIX в.	Юрты Кардыжарские, Приобье	ТТИАМЗ, КП 7252
<input type="radio"/> покрывало	4		фланель и сукно	красный и синий	нет	50 x 53 см		манси	Первая половина XX в.	Р. Пуль-Я, приток Кемлажа	Музей ИАЭТ СО РАН

Интернет

Рис. 9. Выбор экспоната

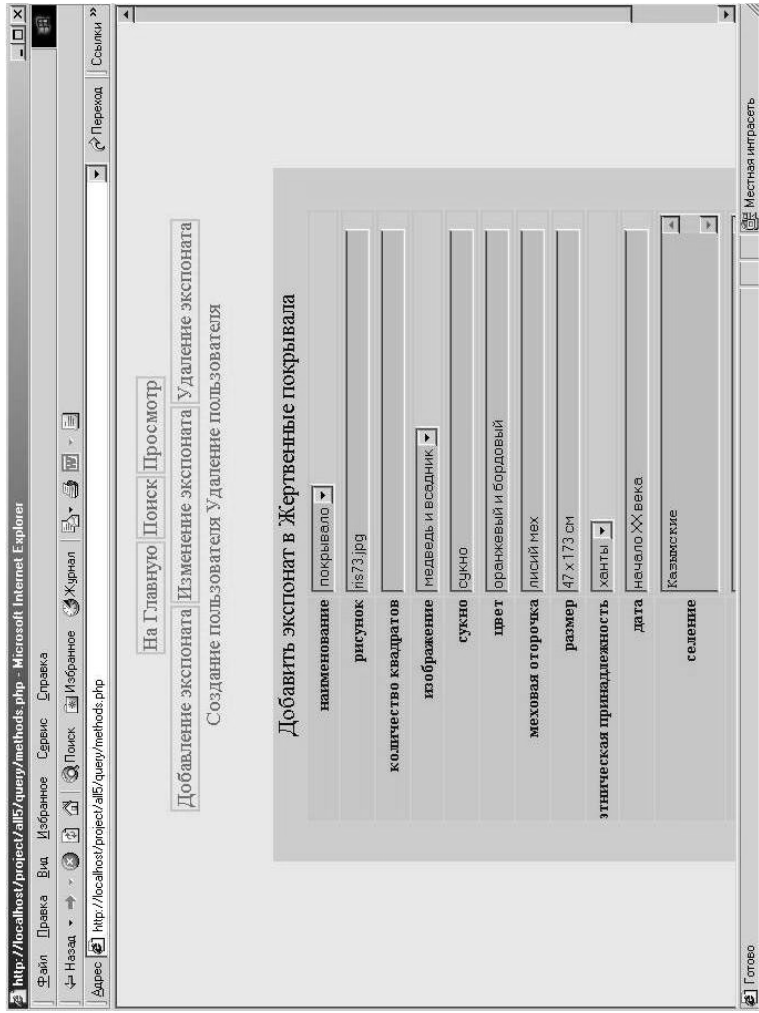


Рис. 10. Изменение записи об экспонате

Пользователь выбрал интересующую его категорию и действие «Удаление экспоната». Для него открывается страница. Она содержит форму для выбора нужного экспоната (с записями обо всех экспонатах), навигационное и административное меню.

После того как пользователь выбрал нужный экспонат и подтвердил это нажатием кнопки «Выбрать экспонат», открывается страница с формой, изображенной на рис. 9, с полями изменяемой информации (рис. 10), описывающими все параметры экспоната, навигационное и административное меню.

На основе описанной технологии предусматривается разработка подобных баз данных по материальной и духовной культуре коренных народов Сибири и Дальнего Востока, включающих технологии трехмерного моделирования, использования аудио- и видеoinформации с ориентацией применения в этнографических ГИС и виртуальных музеях.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По сообщению Ю. П. Холошкина, виртуальный музей функционирует в разделе «Ресурсы – Виртуальный музей – история и культура Сибири и Дальнего Востока» на сайте sati.archaeology.nsc.ru/sibirica (*прим. – Ред.*).

² *Chenhall Robert G.* Museum Cataloging in the Computer Age. American Association for State and Local History Nashville, Tennessee, 1975. 303 p.

The CIMI Profile Release 1.0H A Z39.50 Profile for Cultural Heritage Information

<http://www.cimi.org/documents/HarmonizedProfile/HarmonProfile1.htm>

(Профиль СИМИ выпуск 1.0H: *Профиль Z39.50 для информации о культурном наследии*, ноябрь 1998, перевод Н. А. Мазова. 2003. ОИГГМ СО РАН. 72 с.).

³ *Мазов Н. А., Жижимов О. Л., Федотов А. М.* Классификация, определение и семантика музейных категорий данных, используемых при каталогизации информационных ресурсов // http://conf.cpic.ru/upload/eva2004/reports/doklad_208.rtf.

⁴ См. сноску 1.

⁵ См. сноску 2.

⁶ *Холошкин Ю. П., Воронин В. Т., Федоров С. А. и др.* Электронный каталог научной библиотеки ИАЭТ СО РАН // Информационные технологии в гуманитарных исследованиях. Новосибирск, 2002. С. 16–20.

⁷ *Холошкин Ю. П., Гемуев И. Н., Бауло А. В. и др.* Религиозно-мифологические представления народов Западной Сибири // Информационные технологии в гуманитарных исследованиях. Новосибирск, 2003. С. 73–77.

Е. В. Марковская

ПРОБЛЕМЫ СИСТЕМАТИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРНОГО АРХИВА ИЯЛИ КарНЦ РАН

Карелия является сокровищницей классического фольклора, где наравне с самобытной заонежской традицией бытовали карельские эпические руны, которые легли в основу созданного Элиасом Леннротом всемирно известного эпоса «Калевала». Наиболее полная коллекция записей, отражающая культуру карел, вепсов, финнов-ингерманландцев и русских, проживающих на территории Карелии и в сопредельных областях, находится в фольклорных архивах КарНЦ РАН. Часть материалов хранится в центральных архивах Санкт-Петербурга и Москвы.

В Карелии последовательное и систематическое собирание карельского фольклора началось в 1930-е гг., со времени основания Карельского научно-исследовательского института. В последующие десятилетия сотрудники занимались в основном собиранием классического фольклора. Значительное увеличение экспедиционных выездов приходится на 1960-е гг., когда сделано большое количество записей карельских причитаний, лирических песен, различных жанров ижорского фольклора. Неоднократно совершались выезды к саамам, тихвинским и тверским карелам. Надо отметить, что в этот период многие традиционные жанры еще активно бытовали, поэтому удалось собрать уникальный материал, на основе которого впоследствии были выпущены сборники эпических песен¹, сказок², причитаний³, пословиц, поговорок и загадок⁴ и др.

Фольклорные материалы Института ЯЛИ сосредоточены в двух разных местах. Рукописные записи находятся на хранении в научном архиве Карельского научного центра, а аудиозаписи – в фонограммархиве Института ЯЛИ. Материалы охватывают все фольклорные жанры: эпическую поэзию, заговоры, сказки, причитания, ейги, мифологическую прозу, различные виды песен, малые фольклорные жанры (пословицы, поговорки, загадки), детский фольклор и др. Так же разнообразны записи по обычаям и традициям финно-угорских народов (описания праздников, семейно-бытовых обрядов). В последнее время активно пополняется материал, имеющий историческую окраску, в частности, воспоминания о военных годах, рассказы об эвакуации, о коллективизации, репрессиях и т.д.

Научный архив был основан в 1946 г. Он состоит из административных документов и научных материалов различных институтов научного центра. Коллекции фольклора, собранные в основном сотрудниками Института языка, литературы и истории, включены в фонд научных материалов института. В архиве

хранится также несколько коллекций, собранных студентами МГУ и ЛГУ. Фольклорно-этнографические материалы в научном архиве содержатся в фонде № 1 (опись 1 – русский фольклор, опись 2 – финно-угорский). В фонде русского фольклора имеется к настоящему времени 202 коллекции, а в фонде по фольклору финно-угорских народов (карел, вепсов, финнов-ингерманландцев и саамов) – 167 коллекций, что в общей сложности составляет более 74 тысяч единиц хранения. Единицей хранения применительно к фольклорному фонду принято считать каждое отдельное произведение из коллекции, которая, в свою очередь, может состоять как из нескольких единиц хранения (например, фонд 1, опись 1, коллекция 3 – 11 ед. хр.), так и из нескольких сотен или даже тысяч (например, фонд 1, опись 1, коллекция 189 – 2266 ед. хр.).

Аудио- и видеозаписи хранятся в фонограммархиве ИЯЛИ КарНЦ РАН. Это записи по фольклору, этнографии, лингвистике и устной истории. Фонограммархив был основан в 1956 г., а выделился в самостоятельную единицу в 1999 г. Общий фонд составляет более 4 тысяч часов звучания, из них на карельском языке – свыше 50%, на русском – более 25% записей. Остальную часть записей составляют вепские, финские и саамские материалы. Фонд дополняют сделанные в последнее десятилетие видеозаписи, их насчитывается около 200 часов. Единицей записи является фрагмент аудио- или видеозаписи, выделяемый по жанрово-тематическому принципу. Это может быть сказка, песня, быличка, автобиографический рассказ и т.д. Единицей хранения считается кассета, пластинка, лазерный диск, в которых материал делится на порядковые номера.

С 1957 г. поступающие в архив аудиозаписи стали фиксировать в отдельных журналах. На данный момент фонограммархив насчитывает 30 журналов учета. Правила занесения материалов в журнал следующие: сначала указывается номер звукового носителя (катушки с магнитной лентой или компакт-кассеты), затем – номер записи на магнитной ленте, после – первая строка или название произведения, жанр, наличие напева, год записи, язык, исполнитель, место записи, собиратель и номер коллекции в научном архиве, если имеется расшифровка. Нумерация кассет по всему фонду сквозная, независимо от языка, на котором произведены записи, и от вида материала – фольклорный, лингвистический или этнографический. Этот порядок присвоения номеров сохранился и поныне: каждая новая кассета по мере поступления обретает свой номер.

В конце 1970-х гг. сотрудниками института было принято решение о составлении описей к рукописным коллекциям, что потребовало новых разработок по жанровой классификации. Оказалось невозможным применение ни одной из уже существующих классификаций, так как в архиве хранились не только сведения по русскому фольклору и этнографии, но и

коллекции финно-угорских материалов. В 1978 г. Н. Ф. Онегиной была предложена и разработана рабочая жанрово-тематическая классификация фольклорно-этнографических материалов для архивов КарНЦ РАН⁵, которая сохранялась до последнего времени. Она была использована как в научном, так и в фонограммархиве, что позволило систематизировать все экспедиционные материалы. В соответствии с особенностями фондовых материалов были выделены разделы: «Русский фольклор», «Фольклор прибалтийско-финских народов» и «Этнография».

Сотрудниками института были составлены и изданы отдельные каталоги по сказкам Пудожья⁶, русским эпическим песням⁷ и карельским эпическим песням⁸. В них были систематизированы все материалы научного архива по указанным темам. Каталог по русским эпическим песням включает весь материал архива по былинам, балладам, духовным стихам и историческим песням. В нем впервые был применен метод составления сюжетного указателя по данным жанрам, этот принцип был соблюден и при составлении каталога карельского эпоса. Каталоги материалов архива были включены и в сборники отдельных жанров. Так, например, в сказках Пудожского края⁹ опубликована полная опись этого жанра по Пудожскому району, по тому же принципу изданы и другие материалы научного архива. Включение в издания полных описей материалов научного архива стало уже хорошей традицией, которую продолжают сотрудники Института ЯЛИ. В настоящее время под руководством с.н.с. В. П. Кузнецовой продолжаются научные исследования по проблемам собирания, систематизации и архивного хранения фольклорных материалов и дальнейших перспектив применения компьютерных технологий при обработке архивных данных¹⁰.

Использование компьютерных технологий дало новые возможности в систематизации архивных материалов, начали появляться электронные каталоги и базы данных. В 1999 г. в Институте языка, литературы и истории КарНЦ РАН стали составлять электронный каталог по фондам фонограммархива. При разработке электронного каталога были учтены и рукописные материалы научного архива. Составление обобщающего каталога представляет наиболее сложную задачу, связанную с необходимостью унификации самого разнообразного материала по общим параметрам. Возникла необходимость пересмотра существующей классификации с использованием современных разработок по систематизации. В основу систематизации фольклорных материалов архивов КарНЦ РАН легла жанрово-тематическая классификация Б. Н. Путилова¹¹, позволившая расширить перечень жанров с учетом современного понимания фольклора. Каталог

сделан единым для фольклорных, языковедческих, этнографических и исторических материалов и для всех языков, на которых имеются материалы: русского, карельского, вепсского, финского, саамского.

Первый вариант каталога был выполнен в среде Visual FoxPro v6.0. Во время апробации каталога выявились некоторые недостатки: замедленный поиск данных вследствие большого объема базы; Visual FoxPro v6.0 не поддерживает UNICODE (универсальную многоязычную кодировку), т. е. требуется хранить данные на нескольких языках: русском, финском, карельском; разработка удобного пользовательского интерфейса была очень трудна. В настоящее время происходит тестирование нового варианта электронного каталога, созданного под руководством В. П. Кузнецовой в рамках программы «Русский язык, литература и фольклор в информационном обществе. Формирование электронных научных баз» при помощи программистов Петрозаводского государственного университета. Электронный каталог реализован на базе программных инструментальных средств Borland C++Builder 6, СУБД Firebird v1.5. Программа работает под управлением MS Windows 2000/XP. Ее применение обеспечивает многопользовательский вариант работы с системой, что позволяет подключить группу специалистов для ввода данных. Firebird хранит и обрабатывает данные в различных национальных кодировках. Форма ввода каталога состоит из поля «Наименование или первая строка произведения» и семи страниц: «Происхождение», «Исполнение записи», «Типология», «Хранение», «Звуковой носитель», «Публикации», «Тематическое содержание». Любая страница доступна через закладки. Это сделано для того, чтобы не загромождать экран многочисленными полями. Каждая запись вводится по 20–25 полям, а всего каталог насчитывает 28 полей. Страница «Происхождение» содержит информацию о собирателе, времени и месте записи произведения. На странице «Исполнение записи» указан отдельный исполнитель или ансамбль, язык/диалект, наличие напева и музыкального инструмента. В «Типологии» определена тема (фольклор, лингвистический материал, этнография, история) и более подробно – область и жанр. На странице «Хранение» содержится информация о месте хранения произведения (основной фонд или фонд копий), шифр в научном архиве, и пути (название диска, папки, файла) к графическому представлению записи и текстовому варианту. На странице «Звуковой носитель» представлены возможные варианты хранения: аудиокассета, видеокассета, диск. На следующей странице указывается наличие публикации. На странице «Тематическое содержание» содержатся поля: примечание и ключевые слова. Приняты некоторые правила ввода ключевых слов, в том числе ключевыми словами могут быть только значимые части речи, существительные вводятся в именительном

падеже литературной формы (т. е. если в записи «кенарейку», то ключевым словом является «канарейка»), число сохраняется. Глагол сохраняет время, число, наклонение, но приводится тоже в литературной форме и т. д. Исследователи будут иметь возможность работать с каталогом непосредственно в фонограммархиве.

Описание материалов, хранящихся в фольклорном архиве ИЯЛИ и включенных в электронный каталог, содержится на сайте архива: <http://phonogr.krc.karelia.ru/>. В настоящее время идет разработка звуковой коллекции, которая включает примеры звуковых фольклорных произведений с расшифровкой, полный паспорт произведения и, если есть в фонде, фотографию исполнителя. Это позволяет услышать фольклорные произведения в живом исполнении, с сохранением диалекта и манеры пения или сказывания, т. е. в том виде, в каком они бытовали в данной местности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Евсеев В. Я. Карельские эпические песни. М.; Л., 1950.

² Конкка У. С. Карельские народные сказки. Северная Карелия. Л., 1963; Конкка У. С., Тууцийна (Степанова) А. С. Карельские народные сказки. Южная Карелия. Л., 1967.

³ Степанова А. С., Коски Т. А. Карельские причитания. Петрозаводск, 1976.

⁴ Макаров Г. Н. Карельские загадки, пословицы, поговорки. Петрозаводск, 1959.

⁵ Каталогизация фольклорно-этнографических материалов архива на перфокартах / Сост. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1978.

⁶ Сказки Пудожья (1932–1978). Каталог русского рукописного фонда научного архива Карельского филиала АН СССР / Сост. Н. Ф. Онегина. Отв. ред. А. П. Разумова. Петрозаводск, 1979.

⁷ Русские эпические песни. Каталог рукописного фонда научного архива Карельского научного центра АН СССР / Сост. В. П. Кузнецова. Отв. ред. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1990.

⁸ Карельские эпические песни. Каталог рукописного фонда научного архива Карельского научного центра РАН / Сост. Э. П. Кемпинен. Отв. ред. А. С. Степанова. Петрозаводск, 1999.

⁹ Русские народные сказки Пудожского края / Изд. подгот. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск, 1982.

¹⁰ Марковская Е. В. Проблемы собирания, систематизации и архивного хранения фольклора (на материале фольклорных архивов КарНЦ РАН) / Рукопись дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2006.

¹¹ Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Список основных трудов Ю. Ю. Сурхаско

1. A. P. Tshehovin kertomuksia suomenkielellä // Punalippu. 1954. N:o 3. S. 129–130.
2. Творческий путь мастера-реалиста. К 50-летию со дня рождения П. Хаанпяя // На рубеже. 1955. № 5. С. 160–164.
3. Элементы традиционной обрядности в современной карельской свадьбе // Научная конференция по итогам работ Петрозаводского института ИЯЛИ за 1965 год.: Тез. докл. Петрозаводск, 1966. С. 110–112.
4. Tutkielma vepsäläisistä (рец.) // Punalippu. 1966. N:o 1. P.112–113.
5. Карелы в современной этнографической литературе Финляндии // Советская этнография. М., 1966. № 2. С.151–160.
6. Karjala ja karjalaiset kansatieteen kohteena Suomessa. Katsaus alan kirjallisuuteen // Punalippu. 1967. N:o 6. S. 90–95.
7. Национальные особенности свадебной обрядности карел КАССР // Тез. докладов III Междунар. конгр. финно-угроведов. Таллин, 1970. Т. 2. С. 84.
8. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы // Советская этнография. 1972. № 4. С. 102–107.
9. Козичендашаува – жезл колдуна на карельской свадьбе // Сб. МАЭ. 28. Л., 1972. С. 199–207.
10. О терминологии карельских свадебных чинов конца XIX – начала XX в. (на материалах Карельской АССР) // Вопросы финно-угроведения. Языкознание: Тез. докл. и сообщ. XIV Всесоюзной конф. по финно-угроведению, посвященной 50-летию образования СССР. Саранск, 1972. С. 26–28.
11. К вопросу об эволюции карельской свадьбы // Вопросы финно-угроведения. Археология, литература: Тез. докл. и сообщ. XV Всесоюзной конф. по финно-угроведению. Петрозаводск, 1974. С. 86–88.
12. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976. С. 137–179.
13. Этнография карел в финской литературе последнего десятилетия (1965–1974) // Скандинавский сборник. Таллин, 1976. Вып. 21. С. 260–278 (резюме на немецком и шведском языке).
14. Karjalaiset kansatieteen kohteena // Punalippu. 1977. N:o 2. P. 86–92.
15. Основные жанры свадебной поэзии карел КАССР // Тез. докладов Всероссийской конф. «Проблемы изучения музыкального фольклора русского и финно-угорских народов Карелии и земель Северо-Запада». М., 1977. С. 47–49.
16. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977. 237 с.
17. Карельская свадебная обрядность. Автореф. дис. ...канд. ист. наук (на правах рукописи). М., 1978. 24 с.
18. Русско-карельские этнокультурные взаимосвязи (на материалах свадебной обрядности конца XIX – начала XX в.) // Вопросы финно-угроведения. II. Этнография, антропология, фольклористика, литературоведение: Тез. докл. и сообщ. XVI Всесоюзной конф. финно-угроведов. Сыктывкар, 1979. С. 211–213.
19. Функции бани в традиционной обрядности карел и финнов // Тез. докладов VII Всесоюзной конф. по изучению истории, экономики, языка и литературы Скандинавских стран и Финляндии. Петрозаводск, 1979. Ч. 7. С. 211–213.

20. Ensimmäinen karjalainen tohtori (V. Jevsejevistä) // Punalippu. 1980. N:o 7. P. 97–98.
21. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX – начала XX в.) // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 260–271.
22. Karjalaisten perhe-elämään liittyvien rituaalien kehityksestä 1920 – 1980-luvulla // Punalippu. 1983. N:o 12. S. 128–133.
23. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX века. Л., 1985. 172 с.
24. Традиция в семейной обрядности карел КАССР // Шестой Международный конгресс финно-угроведов: Тез. «Этнография, археология, антропология». Сыктывкар, 1985. Т. 4. С. 98.
25. Zur Entwicklung der karelischen Famili enrituale zwischen 1920 und 1980 // Suomalais-Ugrilaisen seuran toimituksia. 187. Helsinki, 1985. P. 157–164.
26. Проявление двоеверия в традиционной семейной обрядности карел // Православие в Карелии: история и современность / Атеистические очерки. Петрозаводск, 1987. С. 46–61.
27. К вопросу о живучести дохристианских верований карел // Карелы: этнос, язык, культура, экономика: Тез. докл. конф. «Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР». Петрозаводск, 1989. С. 60–62.
28. Карельские колдуны // Учащимся о религии и атеизме. Петрозаводск, 1989. С. 93–101.
29. О совещании по проблемам вепской народности // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. С. 159–163 (в соавт. И. И. Муллонен).
30. Введение // Проблемы истории и культуры вепской народности: [Сб. ст.] / КарНЦ АН СССР. Ин-т языка, лит. и истории; науч. ред. (отв. ред. В. В. Пименов). Петрозаводск, 1989. 172 с.
31. Традиция в семейной обрядности карел КАССР // Доклады VI Международного конгресса финно-угроведов. Сыктывкар, 1989.
32. Tiedoiniekat // Punalippu. 1990. N:o 2. S. 97–104.
33. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии Петрозаводск, 1992. С. 68–85 (в соавторстве с Р.Ф. Никольской).
34. Введение // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 3–5. (Науч. ред. совместно с К. К. Логиновым).
35. Введение // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992, С. 3–5 (Науч. ред. совместно с А. П. Конкка).
36. Некоторые особенности этнокультурного взаимодействия народов Карелии // Материалы симпозиума «Проблемы комплексного изучения этносов Карелии. Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Петрозаводск, 1993. С. 126–132.
37. О карельской народной медицине: рациональное и иррациональное в традиционном врачевании // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 103–121.

38. Человек и его жизненный цикл // Обряды и верования народов Карелии, Петрозаводск, 1994. С. 3–7 (Науч. ред. совместно с И. Ю. Винокуровой).

39. Karjalan tietäjät ja parantajat: rationaalisti ja irratiionaalisti kansanparannusperinteessä // Carelia. 1995. N:o 2. S. 108–117 (в соавт. с Р. Ф. Никольской).

40. О роли семьи в преемственности культурно-языковых традиций карельского этноса // Тез. доклада юбилейной научной конференции «50 лет Карельскому научному центру РАН». Петрозаводск, 1996. С. 243–244.

41. Особенности исторического развития религиозных традиций карельского и финского народа // Международная конференция «Традиционная культура финно-угров и соседних народов: проблемы комплексного изучения»: Тез. и исследование. Петрозаводск, 1997. С. 106–108.

42. Обряды жизненного цикла // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 263–268 (в соавт. с Е. И. Клементьевым).

Переводы

43. Вперед, народ трудовой! // На рубеже. 1954. № 7. С. 18–85. № 8. С. 95–113. Пер. с фин. Т. Сумманен, Ю. Сурхаско.

44. Яккола Н. М. Водораздел. Повествование. Кн. 1 и 2 // На рубеже. 1955. № 3. С. 6–81. № 4. С. 11–73. № 5. С. 40–91. Пер. с фин. Ю. Сурхаско, И. Лайтинен, И. Гринина.

45. Хуусконен Т. Испытание // На рубеже. 1957. № 1. С. 11–50. Пер. с фин. Ю. Сурхаско.

46. Викстрем У. Вперед, народ трудовой! Пер. с фин. Т. Сумманен, Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 1958. 243 с.

47. Яккола Н. М. Водораздел. Пер. с фин. Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 1959. 406 с.

48. Ругоев Я. Тростниковый берег / Тростниковый берег. Пер. с фин. Ю. Сурхаско, Р. Минны. Север. 1977. № 2. С. 2–44. № 3. С. 48–87. № 4. С. 22–63.

49. Ругоев Я. Сигналовок. Предания и действительность. Пер. с фин. Ю. Сурхаско // Дружба народов. 1982. № 1. С. 82–87.

50. Виртаранта П. Этюды о карельской культуре. Люди и судьбы / Пер. с фин. Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 1992. 288 с.

51. Деревня Юккогуба и ее округа // Сегозерцы говорят. Перевод карельских текстов Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 2001, С. 124–126, 171–176, 187–189, 220–221, 234–236, 257–258.

О нем

52. Виртаранта П. Этюды о карельской культуре. Люди и судьбы. Петрозаводск, 1992. С. 152–153.

53. Гриневич А. «Я не колдун, я только учусь...» // Вести Карелии. 2001. № 3.

54. Логинов К. К. Юго Юльевич Сурхаско // Живая старина. 2002. № 4. С. 49.

55. Virtarant P. Kulttuurikuvia Karjalasta: Ihmistä ja elämänohtaloita rajantakaisessa Karjalassa. Jyväskylä, 1990. S. 137–138.

Сведения об авторах

Агапитов Вячеслав Алексеевич, сотрудник санатория «Марциальные воды», Республика Карелия, Петрозаводск

Блощицына Мария Витальевна, кандидат исторических наук, преподаватель Новосибирского военного института

Бурнаков Венарий Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Бутанаев Виктор Яковлевич, доктор исторических наук, профессор Хакасского государственного университета, заведующий кафедрой археологии и этнографии, Абакан

Васеха Мария Владимировна, преподаватель Новосибирского государственного педагогического университета

Винокурова Ирина Юрьевна, кандидат исторических наук, зав. сектором этнологии Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск

Воронин Василий Тимофеевич, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник сектора археологической теории и информатики Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Гемуев Измаил Нухович, доктор исторических наук, зав. сектором этнографии народов Сибири Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Голубкова Ольга Владимировна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Ершов Виктор Петрович, кандидат педагогических наук, доцент Карельского педагогического университета, Петрозаводск

Ефремова Диана Юрьевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и искусства, Йошкар-Ола

Ильина Ирина Васильевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, Сыктывкар

Ильиных Марина Викторовна, программист сектора археологической теории и информатики Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Ковыршина Юлия Ивановна, старший преподаватель Петрозаводской государственной консерватории

Конкка Алексей Петрович, научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск

Лааксонен Пекка, директор фольклорного архива Общества финской литературы, Хельсинки, Финляндия

Лимеров Павел Федорович, кандидат филологических наук, зав. отделом литературы и фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, Сыктывкар

Логинов Константин Кузьмич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск

Любимова Галина Владиславовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Майничева Анна Юрьевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Марковская Елена Владимировна, кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск

Миронова Валентина Петровна, научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск

Муратова Юлия Юрьевна, аспирант сектора этнографии народов Сибири Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Нуртдинов Айрат Нуриманович, ведущий программист сектора археологической теории и информатики Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Пашков Александр Михайлович, кандидат исторических наук, зав. кафедрой дореволюционной России Петрозаводского государственного университета

Пенькова Мария Викентьевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и искусства, Йошкар-Ола

Пулькин Максим Викторович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск

Рюткёля Хейкки, доктор философии, научный сотрудник Института Лённрота, г. Каяни, Финляндия

Семенов Владимир Михайлович, программист сектора археологической теории и информатики Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Сиикала Анна-Леена, доктор философии, профессор Хельсинкского университета, Институт исследования культуры, Финляндия

Сурво Вера Викторовна, докторант Хельсинкского университета, кафедра финно-угорской этнографии, Финляндия

Терюков Александр Иванович, кандидат исторических наук, зав. отделом этнографии восточных славян и народов европейской части России Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера), Санкт-Петербург

Уляшов Олег Иванович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ИЯЛИ Коми научного центра Уральского отделения РАН, Сыктывкар

Фишман Ольга Михайловна, кандидат исторических наук, зав. отделом Российского этнографического музея, Санкт-Петербург

Фурсова Елена Федоровна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Хейккинен Кайя, доктор философии, профессор университета Йёнсуу, Финляндия

Холошкин Юрий Павлович, доктор исторических наук, академик Российской академии естественных наук, зав. сектором археологической теории и информатики Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

Цыденова Дарима Цыденовна, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, Новосибирск

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	5
---------------------------	---

<i>К. К. Логинов, И. Ю. Винокурова.</i> Юго Юльевич Сурхаско. Страницы творческой и личной биографии	8
--	---

Семья и семейные обряды

<i>К. Хейккинен.</i> Йоуко Сурхаско – исследователь карельской семьи	19
--	----

<i>М. В. Пулькин.</i> Иерархия таинств: проблемы осуществления церковных треб в XVIII–начале XX в. (по материалам Олонецкой епархии)	31
--	----

<i>А. И. Терюков.</i> К вопросу о структуре погребально-поминальной обрядности (на материале народов коми)	52
--	----

<i>О. В. Голубкова.</i> Орнитоморфная символика похоронного обряда в локальных вариантах славянских культовых традиций	55
--	----

<i>Г. В. Любимова.</i> Материалы по народному календарю и семейной обрядности старообрядцев Верхнего Енисея (вторая половина XX – начало XXI в.	65
---	----

<i>Е. Ф. Фурсова, М. В. Васеха.</i> Особенности семейной обрядности в старообрядческих группах русско-финского происхождения «курганов» и белорусских «москалей» в первой трети XX в. в Западной Сибири.	80
--	----

<i>Д. Ц. Цыденова.</i> Родильная обрядность в традиционной культуре агинских бурят.	95
---	----

<i>М. В. Блошицына.</i> Пища в семейной обрядности староверов Верховья Енисея	105
---	-----

<i>А. Ю. Майничева.</i> Обряды обживания жилища и представления о духах дома и усадьбы русских крестьян Приобья.	108
--	-----

Мифологические представления и магическая практика

<i>В. П. Ершов.</i> Ель (хвойные) в образной характеристике «инога мира» (на материалах карельского фольклора)	117
--	-----

<i>О. М. Фишман.</i> Знающая – большая: из опыта полевой автобиографии . . .	135
--	-----

<i>В. Я. Бутанаев.</i> Представления о рождении, жизни и смерти у саянских тюрков	172
---	-----

<i>П. Ф. Лимеров.</i> Образ Богини-Матери в мифологии коми: к проблеме реконструкции	184
--	-----

<i>И. В. Ильина, О. И. Уляшов.</i> Рождение <i>тõдысь</i> : наследование дара в колдовской традиции верхневычегодских и сысольских коми	200
---	-----

<i>В. А. Бурнаков.</i> Культ камней у хакасов	205
---	-----

Традиционная культура Карелии и сопредельных областей

<i>А.-Л. Сийкала.</i> Элиас Леннрот как этнограф	217
<i>А. М. Паиков.</i> У истоков карельского этнического краеведения: Иван Васильевич Кондратьев и его сочинения	229
<i>И. Ю. Винокурова.</i> Региональная типология вепского ритуала новотела	248
<i>В. П. Миронова.</i> Зимние Святки у ливвиков (по полевым материалам 1990–2000-х гг.)	265
<i>В. В. Сурво.</i> Образы традиционной вышивки Карелии: процессы трансформации	270
<i>Ю. И. Ковыришина.</i> Старина в традиционной культуре Русского Севера: кризисное время и пограничное пространство	279
<i>В. А. Агатитов.</i> К вопросу о происхождении названия Шуньга и прозвища глуха Шуньга	287

Материалы полевых исследований. Экспедиционные дневники

<i>Х. Рюткёля.</i> С Йоуко Сурхаско на берегах Куйттиярви	293
<i>К. К. Логинов.</i> Материалы по традиционным обрядам и представлениям населения Карелии, связанным с баней	302
<i>П. Лааксонен.</i> Первая экспедиция в Карелию, или Дневник молодого фольклориста	317
<i>А. П. Конкка.</i> В верховьях Северной Двины. Котласский дневник	346
<i>М. В. Пенькова, Д. Ю. Ефремова, А. П. Конкка.</i> Материалы по духовной культуре марийцев (священные места и природные духи)	376
<i>Ю. П. Холушкин, И. Н. Гемуев, В. Т. Воронин, А. Н. Нуртдинов, М. В. Ильиных, В. М. Семенов, Ю. Ю. Муратова.</i> Материальная и духовная культура обских угров как объект виртуальной реальности	415
<i>Е. В. Марковская.</i> Проблемы систематизации фольклорного архива ИЯЛИ КарНЦ РАН	435

Список основных трудов Ю. Ю. Сурхаско	440
--	------------

Сведения об авторах	443
--------------------------------------	------------

Научное издание

**ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ
ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА И СИБИРИ**

Сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско
Гуманитарные исследования
Выпуск 2

*Печатается по решению Ученого совета
Института языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН*

Редактор *Л. С. Баранцева*
Оригинал-макет *Е. Е. Насонкова*

Сдано в печать 15.05.09 г. Формат 60x84¹/₁₆. Times. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 27,0. Усл. печ. л. 26,0. Тираж 500 экз.
Изд. № 5. Заказ № 795 .

Карельский научный центр РАН
Редакционно-издательский отдел
185003, Петрозаводск, пр. А. Невского, 50