

## **Вепсы, карелы и русские Карелии и сопредельных областей:**

исследования и материалы  
к комплексному описанию этносов

Карельский научный центр  
Российской академии наук  
Институт языка, литературы и истории

**ВЕПСЫ, КАРЕЛЫ И РУССКИЕ КАРЕЛИИ  
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ОБЛАСТЕЙ:  
ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ  
К КОМПЛЕКСНОМУ ОПИСАНИЮ ЭТНОСОВ**

Петрозаводск  
2016

УДК 39(=161.1)(=511.1)(470.22)  
ББК 63.5(21)  
В 30

Научный редактор  
докт. ист. наук **И.Ю. Винокурова**

Рецензенты:  
канд. ист. наук **О.А. Бодрова**  
докт. филол. наук **Е.Г. Сойни**

**В 30 Вепсы, карелы и русские Карелии и сопредельных областей: исследования и материалы к комплексному описанию этносов.** Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2016. 215 с.

ISBN 978-5-9274-0749-1

Предлагаемый читателю сборник статей представляет собой один из промежуточных этапов работы большой творческой группы сотрудников ИЯЛИ КарНЦ РАН над коллективной монографией, цель которой – создание этнокультурных портретов трех коренных народов Карелии в свете современной комплексной междисциплинарной интеграции. Работу планируется завершить к кануну празднования 100-летнего юбилея образования Республики Карелия (2020 г.).

В сборник включены некоторые уже подготовленные разделы и подразделы будущего исследования, а также новые архивные источники и полевые материалы. Подавляющая часть статей написана на основе докладов, прозвучавших на всероссийской научной конференции, посвященной 70-летию Карельского научного центра РАН «Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования», 24–27 мая 2016 г. в Петрозаводске.

Тематика сборника разнообразна. Она включает статьи об известных вепских исследователях и писателях, некоторых проблемах изучения исторического прошлого народов Карелии и национальной литературы, о таких составляющих их традиционной культуры, как лодкостроение, музыкальное наследие, народная медицина, праздники, религиозно-мифологические традиции.

УДК 39(=161.1)(=511.1)(470.22)  
ББК 63.5(21)

Сборник издан при финансовой поддержке  
Программы фундаментальных исследований Отделения  
историко-филологических наук РАН «*Евразийское наследие: новые смыслы*»,  
проект «*Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве:  
общность и различие исторических судеб и культурных ценностей*» (2016–2018)

ISBN 978-5-9274-0749-1

© Коллектив авторов, 2016  
© Карельский научный центр РАН, 2016  
© Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Винокурова И.Ю.</i> Предисловие . . . . .	5
<b>Исследователи и их вклад в изучение вепсов</b> . . . . .	7
<i>Винокурова И.Ю.</i> Владимир Владимирович Пименов и история создания книги «Вепсы» (К полувековому юбилею издания) . . . . .	9
<i>Родионова А.П., Чикина Н.В.</i> Вклад Н.Г. Зайцевой в ревитализацию вепского языка . . . . .	21
<b>Историческое прошлое народов Карелии и сопредельных областей</b> . . . . .	29
<i>Кочуркина С.И.</i> Население Карелии в X–XII вв. (по материалам курганов) . . . . .	31
<i>Минвалеев С.А.</i> Роль миграций в сложении карелов-людигов . . . . .	37
<i>Жуков А.Ю.</i> История карелов Поморья и Беломорской Карелии в свете новых источников конца XVII–XVIII вв. . . . .	46
<b>Традиционная культура вепсов, карелов и северных русских: исследования, полевые материалы, воспоминания</b> . . . . .	59
<i>Наумов Ю.М.</i> Экспедиционные материалы о вепском народном судостроении и судоходстве . . . . .	61
<i>Строгальщикова З.И.</i> О вепском кантеле (по материалам А.О. Вяйсянена) . . . . .	83
<i>Семакова И.Б.</i> Этническая специфика музыкальной традиции вепсов . . . . .	91
<i>Винокурова И.Ю.</i> Религиозно-мифологические представления о происхождении болезней в традиционной медицине вепсов . . . . .	100
<i>Пашкова Т.В.</i> Кровопускание в традиционной карельской медицине . . . . .	109
<i>Литвин Ю.В.</i> Родильная обрядность и институт материнства в карельской культуре (вторая половина XIX – начало XX вв.) . . . . .	113
<i>Конкка А.П.</i> Семантика одежды переходных состояний у карелов: погребение, свадьба и святочное ряжение . . . . .	123
<i>Иванова Л.И.</i> Низшая мифология карелов: генезис, образная система, функции и хронотоп . . . . .	135
<i>Ершов В.П.</i> Карельские материалы в фондах Музея духовной культуры Карелии КГПА . . . . .	147
<i>Клементьев Е.И.</i> Успение Пресвятой Богородицы в Ондозере . . . . .	157

<i>Дубровская Е.Ю.</i> Воспоминания Л.П. Фотина об Оштинской земле (конец XIX – первая половина XX в.) . . . . .	165
<i>Логинов К.К.</i> Деревья и кустарники в традиционных поверьях русских Карелии . . . . .	175
<b>Национальная литература как важнейший компонент характеристики этноса и этнографический источник . . . . .</b>	<b>187</b>
<i>Пигин А.В.</i> К изучению рукописной книжности Карелии: находки 2011–2016 гг. . . . .	189
<i>Титова А.А.</i> Творчество Василия Пулькина как историко-этнографический источник . . . . .	198
<i>Чикина Н.В.</i> Этнографические мотивы в повестях А.В. Петухова . . . . .	207

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Этнологи всегда стремились вести исследование отдельных этносов с учетом проблем региона, т. е. изучать народы, расселенные на одной географической или административной территории и объединенные общей исторической судьбой и длительными многообразными контактами. В этом плане безусловно интересны три этноса – вепсы, карелы и русские, которые уже более тысячелетия мирно живут на территории Карелии. Богатая история и культурные традиции народов Карелии с их уникальным переплетением общего и особенного представляют собой великое достояние и ценнейший материал для научного изучения межнациональных отношений. В настоящее время накоплено значительное количество фактов, собраны новые архивные и полевые материалы по различным гуманитарным наукам, получены важные результаты междисциплинарных исследований по истории и культурному наследию каждого из перечисленных народов. На данной ступени развития гуманитарных наук, а также в преддверии празднования 100-летнего юбилея образования Республики Карелия в 2020 г., особенно актуальным будет обобщение и анализ накопленных знаний об этих народах в свете междисциплинарной интеграции, в котором нуждаются не только работники науки, образования и культуры, аспиранты и студенты, но и широкая общественность. Опыт такого аналитического обобщения в рамках Карелии, показав его невероятную востребованность, предпринимался лишь по отношению к вепсам и карелам в коллективной монографии «Прибалтийско-финские народы России» [2003], но уже достаточно давно, более 10 лет назад. За пределами остались русские Карелии. Полученные за последнее десятилетие эмпирические данные, как и накопленный ранее материал, необходимо теоретически осмыслить с применением новейших методологических подходов, которые позволят расширить представления о трех этносах, проживающих в Карелии.

С 2015 г. усилиями большого творческого коллектива сотрудников ИЯЛИ КарНЦ РАН ведется работа по подготовке коллективной монографии, посвященной созданию этнокультурных портретов трех коренных народов Карелии в свете современной комплексной междисциплинарной интеграции. В монографии планируется представить три систематизированных раздела с историко-культурной характеристикой вепсов, карелов и русских Карелии. В каждом

разделе, посвященном одному народу, собранные данные по возможности будут анализироваться по традиционным рубрикам, которые необходимы для емкого описания этноса: этногенез и этническая история, современные этнические процессы и общественные движения, основные компоненты традиционной этнической культуры. При рассмотрении материала будет учитываться историческая динамика и ареальная специфика. Попытка синхронной подачи материала по каждому народу даст возможность сравнивать три этноса и их культуры, исторические повороты в их судьбе, показать всю сложность и глубину межэтнических отношений с момента поселения их предков на карельских землях, вхождения в Российское государство и по настоящее время.

Данный сборник включает 20 статей, написанных 19 авторами. Большая часть статей подготовлена на основе докладов, прозвучавших на всероссийской научной конференции, посвященной 70-летию Карельского научного центра РАН «Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования», 24–27 мая 2016 г. в Петрозаводске, в рамках работы одной из секций «Вепсы, карелы и русские Карелии. Проблемы составления комплексной историко-этнологической характеристики».

Организация секции, как и подготовленный сборник с похожим названием, являются промежуточным результатом работы над созданием коллективной монографии. В сборник включены некоторые уже подготовленные разделы и подразделы будущего исследования, а также новые архивные источники и полевые материалы, которые необходимо учесть при работе над книгой.

Сборник состоит из 4 тематических блоков. Первый раздел посвящен исследователям вепсов В.В. Пименову и Н.Г. Зайцевой. Второй раздел знакомит читателя с различными сюжетами, связанными с историческим прошлым народов Карелии и сопредельных областей. Третий раздел – объединен названием «Традиционная культура вепсов, карелов и северных русских», которая представлена в жанре исследований, полевых материалов или воспоминаний. Четвертый раздел «Национальная литература как важнейший компонент характеристики этноса и этнографический источник» включает статьи, исследующие проблемы рукописной книжности Карелии, а также литературного наследия писателей В.А. Пулькина и А.В. Петухова.

*И.Ю. Винокурова*

**ИССЛЕДОВАТЕЛИ  
И ИХ ВКЛАД  
В ИЗУЧЕНИЕ ВЕПСОВ**





## ВЛАДИМИР ВЛАДИМИРОВИЧ ПИМЕНОВ И ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КНИГИ «ВЕПСЫ» (К ПОЛУВЕКОВОМУ ЮБИЛЕЮ ИЗДАНИЯ)<sup>1</sup>

*И.Ю. Винокурова*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

2015 г. был отмечен двумя юбилеями, связанными с изучением вепсов: пятидесятилетием издания книги «Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры» и 85-летием ее автора – Владимира Владимировича Пименова (26.09.1930–1.11.2012), доктора исторических наук, профессора, в течение 20 лет (с 1986 по 2006 гг.) возглавлявшего кафедру этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Труды В.В. Пименова относятся специалистами к числу самых глубоких и фундаментальных исследований по этнологии второй половины XX в. [Никишенков, Заседателева, 2011, с. 3]. Они посвящены оригинальной компонентной концепции этноса, многим народам – Повольжья и Приуралья, Русского Севера, Кубы. Однако научный путь ученого начинается с исследования вепсов.

Почему хочется вспомнить именно об этой книге, напомнить об ее юбилее? Ведь о вепсах к настоящему времени написано довольно много работ. Дело в том, что создание книги «Вепсы» вписывается в трудную с большими перерывами историю изучения вепсского народа. До выхода этой



В.В. Пименов,  
г. Петрозаводск

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

книги существовало считанное количество отечественных работ, в основном статей, по вепсскому языку и совсем немного описательных – по этнографии вепсов. Вышедшая в 1965 г. книга В.В. Пименова явилась первым фундаментальным, наиболее полным исследованием этнической истории вепсов с древнейших времен до XVIII в. История была реконструирована на основе новейшего в науке комплексного подхода, объединяющего данные и выводы смежных наук – археологии, истории, языкознания, антропологии, фольклористики и этнографии. Появление этой монографии означало знаменательное событие в вепсоведении и вепском образовании. Вепсы получили свою достоверную историю – память о прошлом. Как отмечают этнологи, народ без исторической памяти теряет смысл существования и растворяется среди других народов, и, наоборот, чувство национальной гордости за героические дела своих предков, возникающее в результате знаний, повышает национальное самосознание, что, в конечном счете, содействует укреплению этноса, препятствует угрозе его исчезновения. Монография «Вепсы» имеет подзаголовок «Очерк этнической истории и генезиса культуры», т. е. в ней впервые рассматривается не только этническая история вепсского народа, но и его традиционная культура, которая исследуется не в статике, а в генезисе, начиная с древнейших времен.

Книга В.В. Пименова «Вепсы» имеет извилистый путь к читателю. Об истории ее создания – моя статья. Работа над книгой по сути дела равняется 12-летнему периоду жизни ее автора в Петрозаводске.

В.В. Пименов родился в Воронеже 26 сентября 1930 г. Во время войны вместе с матерью был эвакуирован сначала в Киргизию (пос. Кант), а затем в 1942 г. – в Башкирию (пос. Гуймазы). В 1944 г. он с родителями переехал в Москву в связи с переводом отца – руководящего работника облисполкома на новое место службы. В автобиографии В.В. Пименов, не скрывая, пишет, что поступив в седьмой класс столичной школы, учился плохо. Свою учебу он продолжил в Калининской школе юнг в 1945 г. В навигацию плавал на учебном пароходе «Иван Папанин» и получил специальность рулевого. Осенью того же года поступил в школу рабочей молодежи, в 7-й класс, которую в 1949 г. окончил с золотой

медалью. Далее была учеба на кафедре этнографии исторического факультета Московского государственного университета, который Владимир Пименов окончил с отличием [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 4].



Дом 3-а на ул. Пушкинской в Петрозаводске.

5 окно слева на втором этаже – окно однокомнатной квартиры 44, где с 1962 по 1966 г. проживала семья Пименовых. Около дома растут березы, посаженные в 1962 г. сотрудниками Карельского филиала АН, переехавшими в новый дом

К тому времени, будучи сыном очень высокопоставленного чиновника в системе советского управления культурой, дипломированный специалист В. Пименов мог попасть на самую престижную работу в Москве [Он был, 2015, с. 7–9]. Однако сразу же после завершения учебы в университете в 1954 г. он приехал в Петрозаводск и был принят на должность заведующего отделом «Дореволюционное прошлое Карелии» в Государственный историко-

краеведческий музей КАССР. Выбор места работы молодой специалист сделал сам. Об этом свидетельствуют строки из его автобиографии: «После окончания университета добился назначения на работу в Петрозаводск, в Государственный историко-краеведческий музей на должность зав. отделом» [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 5]. Его знакомству с Карелией способствовала этнографо-антропологическая экспедиция, организованная на эту территорию кафедрой этнографии МГУ летом 1953 г., в которой студент Пименов участвовал в качестве антрополога [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 5]<sup>2</sup>. Кроме того, дипломную работу В. Пименова «Русские былины как этнографический источник», защищенную им на «отлично» [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 9], невозможно было выполнить без обращения к культурному наследию Карелии, представляющей собой гигантский заповедник былинной архаики.

В Краеведческом музее В.В. Пименов проработал 4 года. Работу он сочетал с учебой: в 1955 г. поступил в заочную аспирантуру Института этнографии Академии Наук СССР в Москве. На Ученом совете Института была утверждена тема его диссертационной работы – «Этнография вепсов» [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, 1842, л. 16]. В этом же году состоялась его первая и очень интересная экспедиция к вепсам, после которой он получил приглашение от своего университетского учителя и зав. сектором этнографии народов Европы Н.Н. Чебоксарова выступить на заседании сектора с докладом по итогам полевой работы. Такое предложение считалось очень почетным. О своем выступлении В.В. Пименов вспоминал так: «Меня выслушали (в течение почти часа), задали вопросы и дали возможность ответить. В меру покритиковали (в частности, за плохое качество фотографий), в меру похвалили» [Пименов, 1994, с. 148]. За время работы в Музее ярко проявились его профессиональные и организаторские способности, инициативность и трудолюбие. В характеристике, данной ему руководством музея, говорилось, что он ежегодно участвовал в краеведческих экспеди-

---

<sup>2</sup> Экспедицией руководил молодой талантливый преподаватель и ученый М.В. Витов, по воспоминаниям самого Владимира Владимировича, также повлиявший на его приезд в Карелию.

циях и командировках, *«собрал большой материал о вепсах; принимал активное участие в работе Музейного Совета, выступал с докладами на всесоюзных совещаниях этнографов»*, занимался лекционной и экскурсоводческой деятельностью [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 10]. Впечатляет количество и качество опубликованных молодым специалистом работ, многие из которых не теряют своей значимости среди исследователей и в настоящее время: «Поездка к прионежским вепсам» (1 п.л.) [Пименов, 1957а], «Об отражении в былинах некоторых элементов материальной культуры» (1 п.л.) [Пименов, 1957б], «Пудож. Очерк о городе и районе» [Пименов, 1957в], «Русские исследователи Карелии (XVIII в.)» (5,5 п.л.) (совместно с Е.М. Эпштейном) [Пименов, Эпштейн, 1958]. Однако музейная деятельность отвлекала от работы над диссертацией.

В конце октября 1958 г. В.В. Пименов по ходатайству и.о. директора ИЯЛИ и исследователя вепского языка Н.И. Богданова был переведен из Историко-краеведческого музея в Институт языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР на должность младшего научного сотрудника [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 12]. Перевод В.В. Пименова в ИЯЛИ стал не только началом нового этапа в исследовательской работе молодого ученого. Он имел важное значение и в деятельности принявшего его научного учреждения. Дело в том, что в конце 1940-х гг. был снят негласный запрет на научное исследование вепского языка, существовавший с января 1938 г. в связи с постановлением о прекращении преподавания предметов на вепском языке в школах и последовавшими за ним гонениями (репрессиями, уничтожениями учебников). Выдающийся языковед Д.В. Бубрих на основе обширного лексического и топонимического материала, исторических документов создал стройную теорию этнического развития карельского народа и участия в нем вепсов [Бубрих, 1947]. Идеи Д.В. Бубриха о вепсах получили продолжение в трудах его учеников – Н.И. Богданова и М.М. Хямяляйнена. В 1952 г. в Ленинграде Н.И. Богдановым была защищена первая кандидатская диссертация о вепсах в нашей стране – «История развития лексики вепского языка» [Богданов НА КНЦ, ф. 1, оп. 43, № 204]. В 1955 г. в ИЯЛИ после завершения подготовки диалектологического атласа карельского

языка началось изучение диалектов вепского языка. С этой целью в 1955–1958 гг. Н.И. Богдановым и М.М. Хямяляйненем было проведено несколько экспедиций к вепсам [Богданова, Винокурова, 2006, с. 49–65]. В 1957–1958 гг. после окончания Петрозаводского университета в Институт пришли языковеды М.И. Зайцева и М.И. Муллонен – будущие авторы «Словаря вепского языка», изданного в 1972 г. Наряду с изучением вепского языка возникла необходимость и в этнографическом изучении вепсов, которое в 1930-е гг. тоже оказалось прерванным: занимавшийся исследованием вепсов директор КНИИ С.А. Макарьев был обвинен в национализме и расстрелян в ноябре 1937 г. [Савватеев, 1999, с. 10–41].

Приход В.В. Пименова в Институт означал не только проведение вепских исследований данными различных наук, но и профессиональных этнографических работ в Карелии. Он существенно укрепил этнографическую группу при секторе истории, созданную в ИЯЛИ в 1955 г. после защиты кандидатской диссертации по карельской этнографии Р.Ф. Тароевой. До появления В.В. Пименова в ИЯЛИ этнографическая группа включала только одного молодого кандидата наук – кареловеда и четырех лаборантов.

Окрепшей с приходом Пименова в 1958 г. этнографической группой стали проводиться продолжительные целенаправленные полевые работы в вепских и карельских деревнях. Так, в 1959 г. В.В. Пименов руководил Южным отрядом этнографической экспедиции, работавшей среди карелов-ливвиков и вепсов в Олонецком и Прионежском районах КАССР, Лодейнопольском и Винницком районах Ленинградской обл. и длившейся восемь недель [Пименов, НА КНЦ, ф. 1, оп. 29, № 61–63].

Однако на рубеже 1950–1960-х гг. перед этнографами СССР была поставлена централизованная задача, признанная более актуальной, – «изучения ведущей роли рабочего класса в общественном развитии и в коренном преобразовании быта народов СССР в ходе революционной борьбы и построения социализма» [Будина, Шмелева, 1977, с. 25]. Этнографические исследования рабочего быта были начаты почти одновременно во многих республиках нашей страны [Будина, Шмелева, 1977, с. 23]. В 1960–

1961 г. пришлось изменить тематику этнографических исследований и в ИЯЛИ. Группа этнографов и фольклористов также направила свой исследовательский потенциал на рабочий класс Карелии, начала собирать полевой материал в поселке лесозаготовителей Верхний Олонец и заниматься подготовкой коллективной монографии «Верхний Олонец – поселок лесорубов. Опыт этнографического описания». В этой монографии, опубликованной в 1964 г., В.В. Пименовым написано четыре раздела, общим объемом 7 п.л.: «Введение», две главы – «Производственный быт и общественная жизнь» и «Материальная культура», «Заключение». Именно сегодня, когда в России происходит масштабная миграция сельских жителей в города и поселки, эта монография приобретает для этнологов важное методическое значение.



Р.Ф. Тароева (Никольская) и В.В. Пименов в семье рабочего.  
С. Сумский Посад. 1960-е гг.

В связи с новой темой, другими заданиями, а также неотъемлемой общественной нагрузкой советского времени – чтением лекций по вопросам антропологии и этнографии на предприятиях Петрозаводска и в районах (во время экспедиционных поездок),



В.В. Пименов вынужден был отодвинуть исследование вепсов и работу над кандидатской диссертацией на второй план. В отчете о научной деятельности за октябрь 1958 г. по февраль 1962 г., связанном с переаттестацией, он написал: *«В 1959 г. я окончил без отрыва от работы аспирантуру при Институте этнографии АН СССР. К настоящему времени мною написаны следующие главы диссертации: „Древняя Весь“, „Предания о Чуди“, „Археологические данные к вопросу об этнической истории вепсов“, „Карельско-вепские культурные отношения по этнографическим данным“. Работаю над очередной главой – „Документальные свидетельства о Чуди“. Всё это, разумеется, в свободное от основной работы время»* [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 20]. В течение ряда лет он также читал курс общей этнографии в Петрозаводском университете, но в 1961 г. прекратил преподавательскую деятельность, как он объяснил: *«в связи с недостатком времени»* [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 20].

В конце 1964 г. работа над кандидатской диссертацией была закончена, оформлена автором в виде монографии (объемом 16,5 а.л.) и 22 декабря утверждена Ученым советом Института в печать [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 51]. Книга не залежалась в письменном столе, уже на следующий год была опубликована в издательстве «Наука». Далее в жизни В.В. Пименова произошли стремительные судьбоносные события. 8 февраля 1966 г. в Москве в Институте этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая он успешно защитил диссертацию по книге «Вепсы» на звание кандидата исторических наук; через 10 месяцев – 6 декабря здесь же был избран по конкурсу на замещение должности младшего научного сотрудника по специальности «этнография финно-угорских народов СССР» и переехал в родную Москву [НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, л. 55–56]. Закончился период его жизни в Петрозаводске и более чем на 10 лет этнографическое изучение вепсов в ИЯЛИ. Оно возобновилось лишь в 1970-е гг. в связи с приходом в Институт А.П. Косменко и ученицы В.В. Пименова – З.И. Строгальщиковой.

В воспоминаниях петрозаводских коллег, которые мне приходилось слышать, В.В. Пименов предстает ярким талантливым ученым; для многих, даже его ровесников, – учителем, мудрым советчиком и

доброжелательным человеком, готовым прийти на помощь. Он был научным редактором значительных трудов по карельской этнографии своих коллег: Р.Ф. Тароевой «Материальная культура карел (Карельская АССР)» [1965] и Ю.Ю. Сурхаско «Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.)» [1977] (совместно с К.В. Чистовым).

Предисловие к книге, объемом в одну страницу, также многое говорит об ее авторе. Подготовка монографии, растянувшаяся на 10 лет, была связана не только со сменой тем и выполнением сторонних работ, но и с научной эволюцией В.В. Пименова, ростом его профессиональной зрелости. Начиная книгу, Владимир Владимирович пишет: «Предлагаемая вниманию читателей работа первоначально была задумана как исследование по собственно этнографии вепсов с небольшой вводной главой о древней этнической и культурной истории этого народа. Однако по мере углубления в материал выяснилось, что область вепсской этнокультурной истории содержит такие важные проблемы, что должна стать предметом специального изучения. Таким образом, вопросы изучения собственно вепсской этнографии здесь затронуты лишь в той мере, в какой это требуется для освещения этнокультурной истории» [Пименов, 1965, с. 3]. Нельзя не обратить внимания и на вторую часть страницы Предисловия, в которой содержится скрупулезное перечисление автором всех тех, кто ему помогал в работе над книгой. Не вызывает сомнения, что книгу писал благодарный человек.

Монография поражает значимостью сформулированных в ней проблем и их успешным решением: этногенез или формирование этноса, ход его этнического развития в последующие эпохи, формирование традиционно-бытовой культуры и ее дальнейшие трансформации, роль вепсов в истории Русского Севера. В.В. Пименов развил далее изложенную языковедами прибалтийско-финскую теорию происхождения вепсов, подкрепив ее более широким кругом источников, в том числе и ранее не привлекаемых, которыми он прекрасно оперировал: данными археологии и антропологии, историческими преданиями и легендами, этнографическими материалами. Он не просто представил информацию о ранее неизвестных явлениях вепсской традиционной культуры, а

рассмотрел их в контексте истории народа и его этнокультурных контактов. В книге просматривается широкая эрудиция автора. Благодаря великолепному литературному языку, ее читаешь с увлечением.

Прошло 50 лет, как эта книга увидела свет. За это время вышло огромное количество исследований по археологии, языкознанию, антропологии, этнографии и этносоциологии, фольклористике, этноархитектуроведению вепсов. Они закрыли многие лакуны в вепсской истории и культуре, но кардинальные выводы, сделанные в работе «Вепсы», остались почти неизменными. Надо заметить, что Владимир Владимирович правильно предсказывал будущее своей монографии: «...Уже теперь без боязни серьезно ошибиться можно предсказать сильное возрастание в будущем количества и роли данных археологии, языкознания, антропологии, этнографии и фольклора. Труднее прогнозировать, насколько сильно скажется это обстоятельство на выводах, которые теперь приходится делать, основываясь на наличном материале. Есть основания предполагать, что в ближайшем будущем поводов для коренного их пересмотра не возникнет» [Пименов, 1965, с. 14]. И в самом деле, в 1970–1980-е гг. некоторые археологи попытались пересмотреть теорию происхождения вепсов, поскольку прибалтийско-финская прародина этого народа не находила подтверждений в раскрытых археологических памятниках. О.Н. Бадер, Л.П. Лашук, В.А. Оборин выдвинули предположение восточного происхождения вепсов, видя в ней группу, родственную коми [Голубева, 1970, с. 142]. По мнению археолога Л.А. Голубевой, весь сформировалась на исконной территории своего обитания на основе позднекаргопольской культуры, родственной дьяковской культуре Верхнего Поволжья, носителем которой являлась древняя мера [Голубева, 1970, с. 144]. По теории археолога А.Н. Башенькина, изложенной им на основе открытия самых ранних памятников вепсов (вторая половина I тыс. н.э.) на р. Суде в Белозерье, прародиной вепсов было Белозерье, как об этом сообщает русская летопись. Весь сложилась на этой территории в середине I тыс. н.э. на основе слияния местного саамского и пришлого волжско-финского населения [Башенькин, 1986, с. 16–17].

Широкие топонимические исследования на территории Межозерья, проведенные И.И. Муллонен в последние двадцать пять лет, прояснили многие загадки в этногенезе вепсов. На основе анализа вепских названий поселений, оформленных л-овым формантом, который в прибалтийско-финском языкознании является общепризнанным показателем более раннего времени оседлого заселения территории, их согласования с лингвистическими и археологическими материалами исследовательница подтвердила и дополнила теорию прибалтийско-финского происхождения вепсов, в том числе касающуюся прародины этого народа. Как убеждают археологические и лингвистические материалы, древняя весь сформировалась на территории южного Приладожья [Муллонен 1994, с. 115–134].

Итак, идеи, высказанные в книге В.В. Пименова «Вепсы», сформулированные им догадки и гипотезы, обширная источниковедческая база уже на протяжении полувека активно воздействуют на ход гуманитарных исследований Северо-Запада России, волнуя умы следующих поколений ученых.

### Литература

*Башенькин А.Н.* Юго-западное Белозерье во 2-й половине I – начале II тыс. н.э.: Автореф. дис. канд. ист. наук. Л., 1986. 18 с.

*Богданова Г.Н., Винокурова И.Ю.* Николай Иванович Богданов: человек и ученый (к 100-летию со дня рождения) // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2006. С. 49–65.

*Бубрих Д.В.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.

*Будина О.Р., Шмелева М.Н.* Этнографическое изучение города в СССР // СЭ. 1977. № 6. С. 21–31.

Верхний Олонец – поселок лесорубов: опыт этнографического описания / В.В. Пименов, Р.Ф. Тароева, З.Н. Кельсеева, У.С. Конкка и др. М., Л.: Наука, 1964. 197 с.

*Голубева Л.А.* К проблеме этногенеза вепсов // Древние славяне и их соседи. М.: Наука, 1970. С. 142–146.

*Зайцева М.И., Муллонен М.И.* Словарь вепского языка. Л.: Наука, 1972. 745 с.

*Муллонен И.И.* Очерки вепской топонимии. СПб.: Наука, 1994. 156 с.

*Никишенков А.А., Заседателева Л.Б.* Пименов – ученый и педагог // Вестник Московского университета. Сер. 8, История. 2011. № 1. С. 3–6.

«Он был подлинный, абсолютный интернационалист». Интервью с А.В. Пименовым // Больше чем этнограф: Сб. научных статей, посвященный памяти профессора Владимира Владимировича Пименова / Отв. ред.-сост. В.В. Карлов, Т.С. Гузенкова. М.: Изд-во Московского университета, 2015. С. 7–16.

*Пименов В.В.* Об отражении в былинах некоторых элементов материальной культуры // Труды Карельского филиала АН. 1957а, вып. VIII.

*Пименов В.В.* Поездка к прионежским вепсам. (Заметки этнографа) // СЭ. 1957б. № 3. С. 158–163 (1 п.л.).

*Пименов В.В.* Пудож. Очерк о городе и районе. Петрозаводск: Госиздат КАССР, 1957в. 31 с.

*Пименов В.В., Эпштейн Е.М.* Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Очерки. Петрозаводск: Госиздат КАССР, 1958. 194 с.

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

*Пименов В.В.* Кафедра этнографии истфака МГУ в начале 1950-х годов – Н.Н. Чебоксаров // Этнографическое обозрение. 1994. № 2. С. 146–152.

*Савватеев Ю.А.* Степан Андреевич Макарьев: жизнь и деятельность (к 100-летию со дня рождения) // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1999. С. 10–41.

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

*Тароева Р.Ф.* Материальная культура северных карел во второй половине XIX в. и первой половине XX в. (по материалам района Калевалы КФССР): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1954. 16 с.

*Тароева Р.Ф.* Материальная культура карел (Карельская АССР). М.; Л., 1965. 225 с.

### Архивные источники

*Богданов Н.И.* История развития лексики вепского языка. Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1952. Научный архив Карельского научного центра (НА КНЦ), ф. 1, оп. 43, № 204.

Личное дело В.В. Пименова. НА КНЦ, ф. 2, оп. 35, № 1842, 64 л.

*Пименов В.В.* Дневники «Восемь недель среди карелов и вепсов». НА КНЦ, ф. 1, оп. 29, № 61–63, 232 л.

## ВКЛАД Н.Г. ЗАЙЦЕВОЙ В РЕВИТАЛИЗАЦИЮ ВЕПССКОГО ЯЗЫКА<sup>1</sup>

*А.П. Родионова, Н.В. Чикина*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

### Слово о юбиляре

Нина Григорьевна Зайцева родилась 25 мая 1946 г. в д. Марково Бабаевского района Вологодской области. В 1969 г. с отличием окончила Вологодский педагогический институт и пришла на работу в Институт языка, литературы и истории Карельского филиала Академии наук СССР (ныне Карельский научный центр Российской академии наук), где в 1973 г. закончила аспирантуру, и в 1975 г.



Н.Г. Зайцева в национальном костюме во время экспедиционной работы в родной д. Марково (Войлахта). 1983 г.

*Фото И.Ю. Винокуровой*

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках плановых тем «Прибалтийско-финские языки Северо-Западного региона России: интерпретация результатов исследования применительно к практике языкового строительства (карельский и вепский языки)», № 0225-2014-0017, «Место литературы Карелии и Финляндии в художественном контексте XX – начала XXI вв.», № 0225-2014-0007.

защитила кандидатскую диссертацию на тему «Именное словоизменение в вепсском языке (История и функционирование форм слова)». В 2002 г. Н.Г. Зайцева защитила докторскую диссертацию на тему «Вепсский глагол. Сравнительно-сопоставительное исследование». С 1997 г. – заведующая сектором языкознания<sup>2</sup>. В нашей статье мы остановимся на вкладе исследовательницы в ревитализацию вепсской письменности, ведь именно Н.Г. Зайцеву по праву считают «мамой литературного вепсского языка», поскольку благодаря вышеназванным работам и филологическому образованию она смогла заложить его основу.

### **История вепсской письменности**

История формирования письменностей языков очень многообразна: одни языки имеют устойчивую письменную традицию, в судьбе других языков в силу ряда экстралингвистических факторов письменная традиция бывает прерванной. История развития вепсской письменности позволяет отнести вепсский язык к числу языков с прерванной письменной традицией.

Как известно, вепсский язык относится к северной группе прибалтийско-финской ветви финно-угорской языковой семьи, в которой до 1930-х гг. только три языка: венгерский, эстонский и финский имели свои развитые письменные традиции.

Первым письменным памятником на вепсском языке принято считать рукопись заговоров, найденную В.И. Срезневским в июне 1903 г., который по поручению отделения русского языка и словесности Академии наук посетил Заонежье и во время своей поездки нашел рукопись старинных заговоров, созданную во второй половине XVII в. [<http://kizhi.karelia.ru/library/tyabinin-1995/165.html>]. Э. Сетяля, консультировавший В.И. Срезневского, пришел к заключению, что рукопись была написана на вепсском языке [Зайцева, 2006, с. 119]. Впрочем, А.П. Баранцев оспаривал данное заключение, считая, что языком рукописи является «сплав нескольких близкородственных языков южной Карелии», часть из которой вепско-людиловские заговоры, написанные кириллицей [Баранцев, 1979, с. 121–122]. По мнению С.А. Мызникова, в заговорах можно найти

---

<sup>2</sup> Автобиографические сведения.

людиковские, ливвиковские, собственно карельские и вепские черты, неоднородные по своим фонетико-морфологическим признакам [Мызников, 2009, с. 99]. Второй, более поздний памятник исследователи относят к середине XIX в., который представляет рукописный русско-вепский словарь, содержащий 531 русское и вепское слово, названный автором «Лексикон корельского языка», тем не менее, как показало лингвистическое исследование, в словаре представлен куштозерский говор вепского языка [Зайцева, 2006, с. 119–120].

Несмотря на вышеназванные письменные источники, вепская письменность была создана лишь в 1930-е гг., и период ее функционирования длился всего пять лет – период короткий, но в истории вепского народа он занимает особое место. В это время группа ученых занималась разработкой алфавита вепского языка, были созданы учебники, началась серьезная работа по созданию вепской терминологии. В период с 1932 по 1937 г. было выпущено более 30 книг на вепском языке, в том числе учебники по грамматике, авторами которых являлись М.М. Хмяляйнен и Ф.А. Андреев. Был подготовлен и школьный словарь вепского языка, успешно шло обучение детей на родном языке. В настоящее время на сайте «Финно-угорские библиотеки России» в разделе «Электронная коллекция учебников на языках народов Карелии» представлены учебники, книги для чтения, школьные словари, справочники и методические материалы на вепском языке. Там же можно ознакомиться с полнотекстовыми версиями изданий, вышедших до 1991 г. и после [URL].

Данный период заложил основы вепсоведения, упрочил работу по исследованию вепского языка в России, в это время в г. Петрозаводске, в ИЯЛИ КФ АН СССР сформировался центр по научным изысканиям в области вепского языка, культуры и истории. К сожалению, с конца 1930-х гг. вепский, как и близкородственный ему карельский язык, был языком бесписьменным, и использовался только в быту, хотя и являлся при этом предметом науки [Зайцева, 2006, с. 119–120].

### **Вепский язык в период ревитализации**

Начало воссоздания вепской письменности датируется концом 1980-х гг. К этому времени в ИЯЛИ КФ АН СССР уже была сформирована серьезная исследовательская база по прибалтийско-



финским языкам Карелии. К моменту воссоздания вепсской письменности в институте имелись исследования в области лексики, были изданы «Образцы вепсской речи», диалектный «Словарь вепсского языка», составленный М.И. Зайцевой и М.И. Муллонен и изданный в 1972 г., появилось исследование грамматики шимозерских говоров М.И. Зайцевой [Зайцева М.И., 1981], описание именного словоизменения вепсского языка Н.Г. Зайцевой [Зайцева, 1981]. Были также опубликованы статьи по грамматике и письменности. Кроме этого, российской науке стали доступны труды по вепсскому языку финляндских ученых – Л. Кеттунена и Э. Тункело [Зайцева, 2006, с. 126].

28 октября 1988 г. в г. Петрозаводске в здании Карельского филиала Академии наук СССР состоялось совещание «Вепсы: проблемы развития экономики и культуры в условиях перестройки», в ходе которого были выработаны рекомендации по возрождению вепсской письменности. Следует отметить, что вепсы в данном случае «показали пример» карелам, и спустя 7 месяцев, 25 мая 1989 г. там же была проведена научно-практическая конференция «Карелы: этнос, язык, культура, экономика, проблемы и пути развития», на которой обсуждались вопросы, касающиеся возрождения карельской письменности.

Новый вариант вепсской письменности на основе латинской графики был утвержден 20 апреля 1989 г. Основы письменности были разработаны Н.Г. Зайцевой и М.И. Муллонен. В отличие от 1920–1930 гг., создание учебной литературы на рубеже XX–XXI вв. будет концентрироваться в г. Петрозаводске, где на тот момент проживали основные силы творческой интеллигенции. С введением в 1990-е гг. преподавания вепсского языка в школах и вузах Карелии, встал вопрос о создании учебников. Этого требовал образовательный процесс, и они появились.

Хотя здесь следует отметить, что в 1992 г. в Санкт-Петербурге при финансовой поддержке Государственного комитета Российской Федерации по социально-экономическому развитию Севера, был утвержден алфавит и издан букварь (авторы: Р.Ф. Максимова и Э.В. Коттина), основанный на кириллице [Зайцева, 2006, с. 126]. Однако практика показала, что алфавит вепсского языка на основе кириллицы остался не востребован.

## **Vepsän kirjkelen mat Nina Григорьевна Зайцева**

После выхода в 1991 г. букваря Н.Г. Зайцевой и М.И. Мулло-нен на латинице было принято решение вести обучение вепско-му языку на латинской графической основе. Сразу же за буква-рем Н.Г. Зайцева и М.И. Муллонен готовят книгу для чтения для второго класса «Lugem i pagižem vepsäks» (1991). В нее вошли произведения Н. Абрамова, А. Андреевой, А. Петухова, произве-дения фольклора и переводы рассказов Н. Носова, В. Сутеева и В. Осеевой.

Творческий дуэт Н.Г. Зайцевой и М.И. Муллонен создаст в 1994 г. книгу для чтения «Ičemoi lugemišt», адресованную школьникам 3–4 классов. В отличие от предыдущей книги, в этом учебнике было расширено количество авторов, а также разнообразилась те-матика произведений. Здесь мы встречаемся с переводами на вепсский язык произведений карельских (В. Брендоев), советских (Н. Носов, В. Сутеев, Е. Чарушин) и финских (С. Топелиус) авто-ров. Также представлен вепсский фольклор, стихи и рассказы на вепском языке Н. Абрамова, В. Ершова, А. Петухова. Школьников знакомят с финно-угорским фольклором, в частности, с карель-ским, эстонским, саамским.

Книга для внеклассного чтения «Meiden sana» («Родное слово», 1998) состояла из пяти разделов: четыре из которых были посвяще-ны временам года, и один – дополнительное чтение. Авторы книги А. Коттина, А. Максимов и Н. Зайцева включили в нее произведе-ния русской и советской классики, фольклор, вепскую литературу. Стихи А. Андреевой, Н. Абрамова, С. Есенина, рассказы В. Осее-вой и В. Бианки делают внеклассное чтение интересным и позна-вательным.

Под редакцией Н.Г. Зайцевой вышла книга для чтения на вепс-ском языке «Ičemoi londuz» (2000) И. Бродского, в которой содер-жались рассказы о родной природе. В 2004 г. было издано учебно-наглядное пособие Е. Кочериной «Opendam vepsän kel't» («Учимся говорить по-вепски»).

Свою творческую деятельность Н.Г. Зайцева начала как редак-тор газеты «Kodima» («Родная земля»), выходящей в Карелии на вепском и русском языках. Сама много переводила, писала стихи и небольшие рассказы для учебников, выступала за возрождение

вепсского языка. В 2008 г. главный редактор газеты М.Б. Гиниятуллина так писала о Н. Зайцевой: «Она является автором и соавтором практически всех учебников для школ по вепсскому языку, переводчиком Библии для детей, Нового завета на вепсском языке, редактором всех книг, вышедших на вепсском языке» [Гиниятуллина, 2008, с. 184]. В общей сложности за период ревитализации Н.Г. Зайцевой было написано около 20 учебников, учебных пособий, словарей.

### **Литературная деятельность Н.Г. Зайцевой**

Занимаясь редакторской работой всей вепсоязычной литературы, Н.Г. Зайцева со временем сама начала писать стихи, а в 2009 г. стала членом Союза писателей России, и до сих пор пишет на вепсском языке, как для детей, так и для взрослых. В разные годы ее стихи были опубликованы на страницах журналов «Carelia», «Kipinä», в сборниках «Verez tullei», «Kodima, Vepsänma», альманаха «Verez tullei», кроме этого изданы – сборник стихов для детей «Izo Lizoï» («Милая Лиза», 2005) и сборник стихов «Vauktan unen süles» («В объятьях бессонницы», 2008). Об успехе на литературном поприще говорит и тот факт, что при подведении итогов республиканского конкурса «Книга года» ее «Милая Лиза» была удостоена третьей премии в номинации «Лучшая книга для детей 2005 г.» [Abramov, 2006].

Большое значение для карелов и финнов представляет эпос «Калевала». Общеизвестно, что руны «Калевалы» были записаны Э. Лённротом в Северной Карелии. Эпос является уникальным образцом поэтического слога и литературным памятником карельской поэзии, основой которого является карельский язык. Значительным событием явилось появление вепсской версии: в 2003 г. Н.Г. Зайцева перевела «Калевалу» на вепсский язык. По мнению А. Мишина, тем самым она внесла большой вклад в развитие вепсского литературного языка [Mišin, 2004, s. 131]. Ее перу принадлежит и перевод повести Василия Пулькина «Азбука детства».

По мнению А.И. Мишина, Н.Г. Зайцева – первая из вепсских поэтов, которая заговорила о семье. У нее есть стихи о матери, бабушке, дочери. Прежде вепсоязычные поэты писали о малой родине, родной природе, языке и проблемах народа. В своих

произведениях для детей поэт затрагивает наиболее знакомые и понятные детям темы. Ее стихи в своем развитии обусловлены качественно новыми социальными, идейными и эстетическими факторами [Чикина, 2012, с. 132–137].

Н.Г. Зайцева отмечала, что «несмотря на многочисленные предсказания о скорой ассимиляции языков, находящихся под угрозой исчезновения (относительно вепского языка подобные прогнозы существовали уже в XIX в.), появление его новописьменных традиций и литературы является не мифом, а реальностью начала нового столетия» [Зайцева, 2005, с. 59].

В 2012 г. для вепского языка произошло поистине историческое событие, когда при поддержке фонда «Юминкеко» увидел свет первый вепсоязычный эпос «Virantanaz» («Вирантаназ»), написанный Н.Г. Зайцевой. По словам автора книги, в эпосе фольклорные мотивы переплетаются с диалогами, песнями, похоронными и свадебными плачами. Описанные события происходили 300 лет назад и, в отличие от эпоса «Калевала», представляют только небольшой отрезок из жизни вепского народа. Презентация эпоса состоялась в старинном вепском с. Шелтозере, где была представлена и сокращенная версия эпоса, адаптированная для детей. Эпос стал настолько популярен, что его перевели на финский язык, презентация которого прошла в г. Хельсинки 25 ноября 2013 г., а в 2015 г. возможность познакомиться с вепским эпосом появилась и у русского читателя.

Именно выход в свет эпоса на вепском языке говорит о том, что еще не все потеряно, у вепского языка есть будущее, и язык будет жить до тех пор, пока на нем говорит хотя бы один человек.

Творчество вепского ученого, поэта Н.Г. Зайцевой служит одним из ярких примеров взаимодействия науки и искусства. Поскольку национальная литература тесно связана с процессом языкового строительства на вепском языке, Н.Г. Зайцева, начав с исследовательской работы по его изучению, перешла к созданию художественных произведений на нем.

## Литература

*Баранцев А.П.* Забытый памятник некоторых языков южной Карелии первой половины XVII века // Вопросы финно-угорского языкознания (тез. докл. на XVI Всесоюз. конф. финно-угроведов). Сыктывкар, 1979. Т. 1. С. 121–122.

*Гиниятуллина М.Б.* Газете Kodima – 15 лет // Вепсы: на рубеже XX–XXI вв.: материалы межрегион. науч.-практ. конф. «Вепсы – коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития» (Петрозаводск, 24–25 апр. 2008 г.) Петрозаводск, 2008.

*Зайцева М.И.* Грамматика вепского языка. Л., 1981.

*Зайцева Н.Г.* Именное словоизменение в вепском языке. Петрозаводск, 1981.

*Зайцева Н.Г.* Новописьменные языки, диалекты, литературы // *Linguistica: Summaria afroasium in sectionibus. Pars II.* Joshkar-Ola, 2005. S. 59.

*Зайцева Н.Г.* Младописьменный язык вепсов: периоды и перспективы развития // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006.

*Мызников С.А.* О некоторых особенностях вепско-людиковских заговоров олонечного сборника // Материалы XXXVIII междунар. филол. конф. Уралистика. СПб., 2009. С. 99.

*Чикина Н.В.* Детская литература Карелии на финском, карельском и вепском языках. Петрозаводск, 2012.

*Abramov N.* Kaiked hüväd, izo Lizoi! // Kodima. 2006. N 1 (viluk.).

*Mišin A.* Kalevala vepsän kielellä // Carelia. 2004. N:o 11.

URL: [http://fulr.karelia.ru/Resursy/Elektronnye\\_kollekcii\\_na\\_finno-ugorskih\\_jazykah/](http://fulr.karelia.ru/Resursy/Elektronnye_kollekcii_na_finno-ugorskih_jazykah/) Дата обращения: 18.02.2016.

**ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ  
НАРОДОВ КАРЕЛИИ  
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ОБЛАСТЕЙ**



## НАСЕЛЕНИЕ КАРЕЛИИ В X–XII вв. (ПО МАТЕРИАЛАМ КУРГАНОВ)<sup>1</sup>

*С.И. Кочкуркина*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Приладожская курганная культура включает памятники Юго-Восточного Приладожья (Ленинградская область), Онежско-Ладожского водораздела (южная часть Карелии) и северного побережья Онежского озера, датирующиеся рубежом I–II тыс. н. э. Начало исследованию положил в 70-е гг. XIX в. финляндский исследователь Д.Е.Д. Европеус. В 1878–1884 гг. погребальные памятники изучал Н.Е. Бранденбург, в предреволюционные годы – А.И. Колмогоров, Н.И. Репников. Много внимания курганным древностям уделял В.И. Равдоникас. Исследования, начатые им в 1915 и 1919 гг., с 1926 г. стали систематическими. Они охватили не только Юго-Восточное Приладожье, но и южную часть Карелии. Большая заслуга в изучении курганов на р. Ояти принадлежит А.М. Линевскому, раскопавшему в течение 1947–1949 гг. 174 погребальных памятника.

В 60–70-е гг. минувшего столетия курганы Приладожья и Прионежья исследовались С.И. Кочкуркиной, В.А. Назаренко, Г.С. Лебедевым, В. А. Кольчатовым, Т.Л. Верхорубовой, В.Я. Конечким, И.П. Крупейченко. В 1987–1990 гг. О.И. Богуславским и А.Д. Мачинской изучался археологический комплекс (курганы, городище и селище) у д. Городище. Раскопки единичных курганов продолжались и позднее [Кочкуркина, 2015, с. 43–44].

На территории Карелии начало изучению курганов положил В.И. Равдоникас. Его многолетним помощником был Г.П. Гроздилов. Этот талантливый археолог, обладавший к тому же редкой научной интуицией, внес большой вклад в практическое осуществление почти всех полевых исследований, проводившихся под

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».



руководством В.И. Равдоникаса. Г.П. Гроздиловым изучены также курганы у с. Челмужи. Кроме коллекций из челмужских курганов, хранящихся в Гос. Эрмитаже, остальные материалы, добытые экспедициями В.И. Равдоникаса, к сожалению, во время войны утеряны.

В 40-х гг. XX в. известный финляндский археолог Э. Кивикоски обследовала две насыпи на р. Видлице (материалы хранятся в Музейном Ведомстве Финляндии). В 1989 г. А.М. Спиридоновым раскапывалась разрушенная группа курганов у д. Кокорино в Уницкой губе Онежского озера. Раскопки некоторых поврежденных насыпей произведены С.И. Кочкуркиной [Кочкуркина, 2011, с. 76–77].

На территории Карелии курганных групп, датирующихся X – началом XI в., шесть: Горка, Гиттойла, Капшойла, Пирдойла, Кокорино, Челмужи (перечисление дано с юга на север). Они содержали как мужские, так и женские погребения по обряду трупосожжения (16) и трупоположения (19). Кроме того, в этих насыпях находились и более поздние, впускные, захоронения (17). В погребениях X – начала XI в. найдены предметы западноевропейского происхождения украшения (овально-выпуклые фибулы, браслеты, бусы и т.д.), костяные гребни, весы и монеты, наконечники копий, боевые топоры. Однако в этих курганах отмечен своеобразный обряд погребения, встречены предметы прибалтийско-финского происхождения: некоторые подвески, бронзовые бусы, лепная керамика. Поэтому, несмотря на присутствие типичных скандинавских фибул, без сомнения, можно утверждать, что в этих курганах погребены жители средневековой Карелии (за исключением погребения в Гиттойле, которое, по моему мнению, скандинавско-финское) [Кочкуркина, 2015, с. 59–61].

Курганная группа Челмужи состояла из 11 курганов и одного разрушенного. Открыты в 1924 г. Б.Ф. Земляковым. Тогда же из разрушенной насыпи добыт литой орнаментированный браслет X–XI вв., из другой – наконечник копья. В 1934 г. в связи со строительством Беломорско-Балтийского канала Г.П. Гроздиловым и Н.Н. Чернягиным проведены археологические исследования. Ими раскопаны пять курганов: четыре содержали в основном погребения по обряду трупоположения, один – трупосожжение.

По характеру погребального обряда и инвентаря челмужская группа насыпей, с одной стороны, схожа с прибалтийско-финскими курганами Юго-Восточного Приладожья, а с другой, имеет различия как в инвентаре, так и в устройстве могильных сооружений. В челмужских курганах, скорее всего, погребены представители населения, уже испытавшего активное влияние славянской культуры, о чем свидетельствуют археологические особенности кургана 5, на описании которого остановимся подробнее. От мужского захоронения сохранилось несколько позвонков, так как оно разрушено ямой. Г.П. Гроздилов предполагал, что найденные в вертикальном положении две бедренные кости в верхней части насыпи принадлежали этому погребению. Собраны фрагменты тонкостенной керамики с волнистым орнаментом и ножницы. В западной части кургана на глубине 0,66 м находился длинный узкий сруб, ориентированный по линии северо-восток – юго-запад (2,92 x 0,65 м). Сруб, покрытый корой, сложен из одного ряда рубленых «в чашку» бревен и трех поперечных плах под ним. Ширина бревен 0,65 м. В нем выявлены женское и детское погребения. В женском по обеим сторонам черепа находилось по височному кольцу (одно в обломках) с маленькими овально-ромбическими щитками, орнаментированными кружками. На шейных позвонках лежало ожерелье из 159 разноцветных бусин: сердоликовые (13 бипирамидальных, 14-гранная и круглая), пять биконических серых пастовых; круглая из горного хрусталя; шесть круглых и две пронизки из серой пасты; круглая стеклянная прозрачная; три синие стеклянные с желтой инкрустацией; две желобчатые синие стеклянные; 29 серебряных; зеленая стеклянная; две зеленые стеклянные пронизки; фиолетовая пронизка; голубая, золотостеклянная; две круглые серебряные и обломок цилиндрической серебряной; белая стеклянная; бронзовое колечко; 62 пастовые; 22 обломка стеклянных и пастовых бусин. В ожерелье были шесть монет: английские: Эдуард Исповедник (1042–1066); Этельред II (подражание); чешская: Вратислав II (1061–1092); византийские: Константин VII – Роман II (945–959); Василий II – Константин VIII (976–1025); Иоанн Цимисхий (969–976). На груди – сложное украшение (I), состоящее из полукруглой в сечении фибулы с шишкообразными головками и рельефным растительным орнаментом на лицевой стороне и трех

цепочек из тройных кольцеобразных звеньев. На концах двух цепочек висело по крестовидной подвеске: одна с утолщенными профилированными концами и изображением косоного крестика посередине; вторая – равноконечная, с расширенными концами. Третья цепочка заканчивалась оригинальной в приладожских курганах неизвестной бронзовой подвеской в виде всадника на коне. В правой руке всадника – боевой топор, в левой, может быть, щит. На костях таза найдено другое сложное украшение (II). От проволочного завязанного кольца спускались цепочка из тройных звеньев и спиральки, заканчивающиеся деревянной палочкой с бронзовой орнаментированной оковкой и петлей, тремя бронзовыми ключами, колоколообразной подвеской, двумя ложечками-амулетами и костяным орнаментированным гребнем. Вдоль костей правой ноги лежало несколько украшений: спиралеконечная застежка и три бубенчика на цепочке (III), еще ниже – четыре цепочки с подвесками – «конек смоленского типа», равноконечный крестик, ложечка-амулет и обломок прорезной плоской пластины (IV). Украшения рук представлены узкими браслетами со стилизованными головками животных на концах и двумя серебряными перстнями с расширенной средней частью.

Детское погребение расположено правее женского, причем череп ребенка лежал ниже таза женщины. На шее – низка бус из 112 сердоликовых и стеклянных бусин (шесть сердоликовых бипирамидальных, пять синих граненых, глазчатая, 14 пастовых овальных, 86 бисерных стеклянных и пастовых) и 14 фр. пастовых. С правой стороны черепа – височное кольцо с тремя полыми шарообразными бусинами. Видимо, украшение IV относилось к детскому погребению, так как располагалось на уровне груди ребенка. У южного конца сруба (у головы детского захоронения) стоял большой тонкостенный горшок, орнаментированный волнистыми линиями. Датируется XI в. [Гроздилов, Архив ИИМК, № 342; Кочуркина, 1972, с. 103–112].

В курганах 2 и 5 при раскопках выявлено большое количество фрагментов тканей. По мнению О.И. Давидан, в кургане 2 в женском погребении с ребенком сохранились куски шерстяной ткани саржевого переплетения. Один кусочек пристал к лицевой стороне бронзового браслета, второй – к бронзовой бусине, к третьему

пришита двухцветная шерстяная тесьма. Тесьма еще двух видов сохранилась в обрывках: одна из красных и темно-зеленых нитей, вторая с узором из золотистых и коричневых поперечных полос и с кисточкой из петель, перехваченных двойной золотистой нитью. Из этого же погребения происходит кусочек ткани полотняного переплетения, приставший к бронзовому браслету. Здесь же обнаружен обрывок вязаного изделия (рукавицы? носка?), выполненного из очень толстых нитей (пух 84 %, тонкая ость 16 %). Кроме того, среди находок имеются отдельные шнуры (некоторые, по-видимому, части тесьмы).

В мужском погребении сохранилось пять обрывков шерстяных тканей: два образца обычной саржи, три полотняного переплетения (один обрывок с вышивкой ромбами). Во втором мужском погребении хорошо видны отпечатки ткани простого саржевого переплетения.

В кургане 5 в погребении женщины и ребенка О.И. Давидан определены три обрывка шерстяных тканей: обычная саржа, саржа «в елочку» и полотняного переплетения (последняя зафиксирована на бусах детского погребения). У головы женского погребения обнаружен маленький кусочек шелковой ткани [Давидан, 1989, с. 318–319], по нашему мнению, вероятно, от головного убора [Кочуркина, Орфинская, 2014, с. 10–11].

XI–XII вв. датируются курганные группы Гомала, Теркула, Рабола, Мергойла, Исаково, Симоннаволок, Видлица, Большие горы (Верхний и Нижний конец). В этих насыпях сохранились четыре трупосожжения в качестве реликтовых явлений и 42 мужских и женских погребения. В невысоких расплывчатых насыпях располагались своеобразной формы срубы, гробовища с выступающими концами: северные и южные бревна длиннее западных и восточных. В одних случаях могильные сооружения сделаны из досок, в других – из балок, иногда с деревянными крышками. Умершие укладывались головой на юг с некоторым отклонением к западу или востоку.

XI–XII вв. датируется значительная категория предметов. Некоторые из них заходят и в XIII в. Вещами пользовались длительное время, поэтому разграничить изделия XI и XII вв. в ряде случаев не представляется возможным. Имеются в виду некоторые типы

височных колец, мелкие разноцветные стеклянные бусины, конические подвески и бубенчики, ножи, калачевидные кресала, нареченные украшения, топоры, сельскохозяйственные орудия труда, гончарная керамика. Уточняют датировку западноевропейские, но не восточные, монеты, так как они использовались населением в качестве украшений.

О затухании курганной погребальной обрядности свидетельствуют малочисленные группы памятников XII–XIII вв. на Олонецком перешейке, например, два кургана на р. Видлице, содержащие довольно скудный материал. Умершие погребены в могильных ямах и деревянных сооружениях: гробовищах, срубках, колодах и ориентированы на запад и восток. В XIII в. курганы как форма погребальных памятников прекращают свое существование.

Этническая принадлежность погребенных в основном прибалтийско-финская (предки вепсов, карелов-ливвиков и людиков). На этом хронологическом этапе славянское влияние, так же как и скандинавское, было незначительным и выразилось в некоторых предметах украшения.

### Литература

*Гроздилов Г.П.* Отчет о раскопках курганов близ с. Челмужи. 1934 г. // Архив ИИМК РАН, ф. 2, оп. 1, № 342.

*Давидан О.И.* Ткани из курганов Юго-Восточного Приладожья // Памятники Юго-Восточного Приладожья и Прионежья. Петрозаводск, 1989. С. 316–336.

*Кочкуркина С.И.* Курганы северного побережья Онежского озера // Археологические исследования в Карелии. Л., 1972. С. 103–112.

*Кочкуркина С.И.* История и культура народов Карелии и их соседей. Петрозаводск, 2011. С. 66–93.

*Кочкуркина С.И., Орфинская О.В.* Приладожская курганная культура: технологическое исследование текстиля. Петрозаводск, 2014. 140 с.

*Кочкуркина С.И.* Археологические памятники и этносы на территории Карелии в эпоху Средневековья // Истоки Карелии: время, территории, народы. Междисциплинарные исследования. Петрозаводск, 2015. С. 35–148.

# РОЛЬ МИГРАЦИЙ В СЛОЖЕНИИ КАРЕЛОВ-ЛЮДИКОВ<sup>1</sup>

С.А. Минвалеев

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Людики – одна из этноязыковых групп карельского народа, проживающая на Онежско-Ладожском перешейке в северо-западной части Прионежья. Язык людиків относится к людиківскому наречию карельского языка. В нем более чем в ливвиковском наречии заметен вепсский субстрат. Арвид Генетц, собиравший в 1871 г. языковой материал у людиків, назвал последних «северным авангардом вепсов» [Genetz, 1872]. Финляндские исследователи, опираясь на работы А. Турунена, Ю. Куйола и П. Виртаранта, относят людиків к самостоятельному этносу.

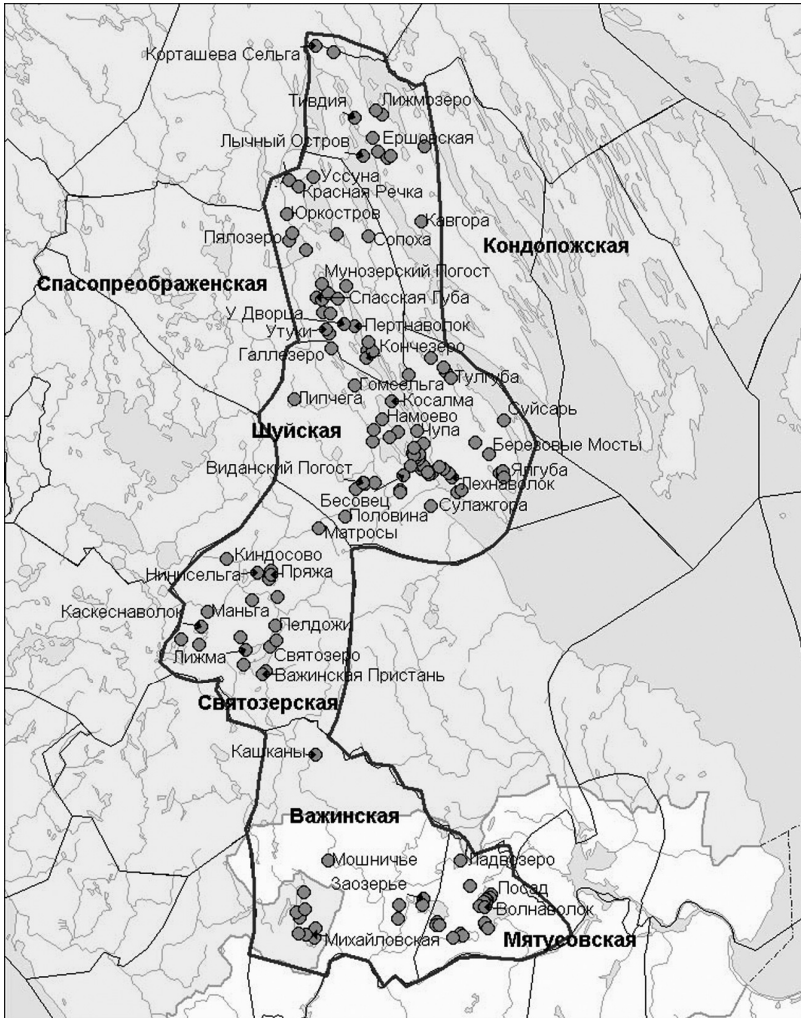
Точными сведениями о численности карелов-людиків современные ученые не располагают. В начале XX в. карелов-людиків насчитывалось немногим более 10 тыс. человек; по утверждению А. Турунена, примерно эта же численность людиків сохранилась и в довоенные 1930-е гг. [Tugunen, 1946, с. 8]. В 1960-е гг. по приблизительным подсчетам численность карелов-людиків не превышала 6–7 тыс. человек [Баранцев, 1975, с. 4]. В настоящее время по неофициальным данным численность людиків оценивается в 4–5 тыс. человек, но только около 300 из них являются носителями людиківского наречия [Родионова, 2013, с. 94].

Сами людики называют себя *lyudiläižed* или *lyudiköt* и считают себя представителями карельского народа. Это наглядно можно видеть по анкетам экспедиции Н.И. Богданова, где в графе о национальности людики называют себя карелами, а в графе о самоназвании – *lyudiläižed* [НА КНЦ, ф. 1, оп. 43, д. 8, разные листы].

Традиционная территория расселения людиків узкой прерывистой цепью тянется с юга на север – от р. Свири и ее притока Важинки через нижние участки рек Шуи и Суны до оз. Сандал.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».



Расселение людиков. Карта составлена Институтом ЯЛИ КарНЦ РАН (авторы: И.И. Муллонен, Н.Л. Шабанова)

На западе носители людиковского наречия карельского языка граничат с карелами-ливвиками, на севере – с собственно карельским населением, на востоке и юге – с русскими Прионежья и Присвирья. В прошлом территория людиковского расселения была намного

шире. К югу граница людиков простиралась вплоть до р. Свири, к северу людики проживали на территории Заонежского полуострова и примыкающих к нему островов [Turunen, 1946, с. 5].

Примерно с XV по XIX в. людики с севера и востока находились в непосредственном соседстве с прионежскими вепсами. В дальнейшем их соседями в этих направлениях стали русские крестьяне: русская колонизационная полоса по рекам Ивине и Шуе постепенно увеличивалась и все более разделяла вепское и карельско-людиковское население [Винокурова, 2015, с. 178]. Перечисленные данные языкознания, демографии и географии, характеризующие людиковскую этноязыковую группу карельского народа, указывают на то, что ее сложение и дальнейшее развитие связано с вепскими, карельскими и русскими миграциями.

Впервые проблема людиковского этногенеза в общих чертах была изложена выдающимся языковедом Д.В. Бубрихом. Его основная мысль состоит в том, что карельские группы ливвиков и людиков сформировались в процессе межэтнических контактов средневековой корелы с вёсью, которые протекали с неравномерной интенсивностью в различных местностях в разное время [Бубрих, 1947, с. 5]. Эта теория выдержала испытание временем, получив подтверждение в последующих археологических, лингвистических, этнографических и топонимических исследованиях. Тем не менее, многие вопросы этногенеза и этнической истории людиков, равно как и карелов вообще, нуждаются в дальнейшем изучении [Жербин, Шаскольский, 1976, с. 213].

Учитывая данные комплекса источников (писцовых книг, статистики, лингвистики, топонимики, этнографии и т. д.), историю формирования населения в людиковском ареале расселения и роль миграций в сложении людиков в общих чертах можно представить следующим образом:

#### 1) Саамы

Территория, на которой впоследствии обосновались людики, была заселена еще в конце третьего тысячелетия до нашей эры, т. е. в самом начальном периоде освоения территории Карелии. Об этом свидетельствуют отдельные находки каменных орудий в людиковских деревнях Пелдоже, Святозере, Прякке [Брюсов, 1940, с. 229–235; Баранцев, 1978, с. 11].



Предполагается, что первыми насельниками людиковской территории были предки саамов, область расселения которых в X–XII вв. на юге доходила до р. Свири. Эту теорию подтверждают топонимистические исследования. Например, название людиковской д. Сигнаволок (кар. *Sidniemi*), расположенной на западном берегу Важинского озера: первый компонент карельского названия восходит к саамскому слову *\*siidda* – зимняя изба, стоянка. Деревня на берегу пролива Чарнаволок (кар. *Čarniemi*), соединяющего Святозерское оз. с Пелдожским, сохраняет саамское слово *\*ts•arra* – песок [Баранцев, 1978, с. 11]. Озеро Долгое (кар. *Kujärv*), на берегу которого располагается людиковское с. Михайловское, по мнению И.И. Муллонен, произошло от саамской основы *\*kukk* – длинный.

### 2) Вепская колонизация

В IX в. на юго-восточном побережье Ладожского оз., между Волховом и Свирью формируется племя весь – предки современных вепсов. Примерно в X–XI вв., по данным археологов и лингвистов, началась вепская колонизация Онежско-Ладожского перешейка. Встреча вепсов с немногочисленными колониями саамского населения привела к тому, что большая часть из них ассимилировалась весью, а часть продолжила жить автономно [Винокурова, 2011, с. 92]. Распространение древних вепсов шло из Присвирья, где обнаружен мощный пласт вепской топонимии.

Заселение Онежско-Ладожского перешейка носило сельскохозяйственный характер, что доказывает северная граница вепской топонимии, которая совпадает с северной границей зоны среднетаежных сосновых лесов, а также южной климатической зоны, что проходит от северо-восточного угла Ладожского озера на западе к Выгозеру на востоке. То, что северная граница вепской топонимии совпадает с северной границей произрастания липы, должно, видимо, толковаться таким образом, что средневековые вепсы, осваивавшие территорию Карелии, были земледельческим населением, и именно эта особенность экономики определяла границы территории их обитания [Муллонен, 2011, с. 232].

### 3) Карельская колонизация

К XII в. на территории Карельского перешейка и северо-западного Приладожья формируется племя корела. С XIII в. корела

начинает осваивать Онежско-Ладожский перешеек, встречая на своем пути древневепское население [Бубрих, 1947, с. 37–38].

Важное значение в формировании карелов-людиков имеет период XVI–XVII вв. – войны России и Швеции, непосредственно затронувшие земли приладожской карелы и вызвавшие ее миграцию вглубь России. Переселенцы двигались несколькими потоками в разных направлениях. Во время движения, безусловно, происходило оседание мигрантов в деревнях, встречавшихся на этом пути. По данным Вилье Ниссиля, в XVI в. на будущей людиковской территории уже существовали карельские поселения [Баранцев, 1979, с. 99].

Российский этнолог О.М. Фишман дает современное толкование причин «исхода» карелов из Карельского уезда после подписания Столбовского мирного договора в 1617 г.: это социально-экономический и национальный гнет, конфессионально-репрессивная политика Шведского правительства. Причем, она особо отмечает, что по переписным книгам 1646 г., сами карелы первую причину своего переселения определяли как «бежали ... для веры» [Фишман, 2003, с. 78].

В ходе переселения карельского населения с территории Карельского перешейка на тверские земли в XVII в. некоторая часть переселенцев могла осесть в Прионежье. Они оставили о себе память в местных говорах и топонимии на тех участках людиковской территории, где их влияние было ощутимей. Это свидетельствует о том, что, видимо, людики в качестве самостоятельной этнической группы к этому времени уже сформировались и отличали себя от более поздних собственно карельских переселенцев [Муллонен, Мамонтова, 1997, с. 15–16].

Первоначально карельские и вепские этносы, проживавшие в Южной Карелии, держатся как этнически разные величины, их сплав происходит постепенно на протяжении нескольких веков [Баранцев, 1976, с. 99]. Результатами взаимодействия карелов и вепсов в одних случаях стало появление двух этнолингвистических групп карельского народа – ливвиков и людиков, в процессе которых окончательно ассимилируется саамское население, оставшееся на этих территориях.

На основе топонимических исследований последних лет И.И. Муллонен удалось объяснить возникшие границы людиковского ареала. На разделение двух субэтносов – ливвиков и людиков –

повлиял выход вепсов на север вдоль транзитного водно-волокового пути, соединяющего Присвирье по рекам Важинки и Шуи с Онежским оз. и с Белым морем. Приток вепсского населения вдоль р. Шуи препятствовал поступательному движению карелов с запада на восток по Шуде, и в результате к востоку от вепсского пути сформировалась людиковская территория, где вепсский компонент значительно более мощный, чем в западном ливвиковском наречии. Северная граница людиков утвердилась по низовьям р. Суны, фактором которой стала природная и культурная граница, отделяющая территорию, наиболее благоприятную для ведения земледелия в условиях севера, от районов, где таковое малоэффективно [Муллонен, 2015, с. 155].

#### 4) Славянская колонизация

При формировании восточной границы людиков сыграло немалую роль контактирование со славянами. В XI в. со стороны Новгорода началось проникновение на земли Карелии древних славян, а во второй трети XIII в. происходит массовая крестьянская колонизация Свири славянами, двигавшимися из Новгородско-Псковских земель. По Свири славяне попали в Онежское оз. Часть из них, двигаясь по р. Илексе, достигает Белого моря, а часть продвигается по берегу вдоль берега Онежского оз. к Заонежью. Приток славян на земли Заонежья относится к концу XIII – первой половине XIV в., что привело к обрусению проживавшего здесь древневепсского и карельского населения [Логинов, 1993, с. 6].

И.И. Муллонен считает, что эндоэтнонимы «ливвики» и «людики» связаны со славянской колонизацией. По отношению к вепсам, проживающей к северу от Свири, начинает применяться термин русского происхождения *люди*, которым в Древней Руси называли свободное население [Муллонен, 2011, с. 230].

Во время процесса ассимиляции проживавшего на Онежско-Ладожском перешейке вепсского населения среди карелов этноним *люди* начинает со временем означать карелезированных здесь вепсов. Постепенно экзоэтноним *люди* становится эндоэтнонимом для проживающего здесь вепсского населения. Так социальный термин *люди* превращается в этнический, что, как отмечает Д.В. Бубрих, «не составляет редкости» [Бубрих, 1948, с. 46].

В результате действий, свойственных фонетическим особенностям ливвиковского наречия карельского языка, основа *lyydi* перешла в *livvi* [Grünthal, 1997, с. 75–78]. Память о вепсском прошлом сохранилась в экзоэтнониме *вепсы* по отношению собственнокарельского населения к южным карелам. А *людиками* называли себя вепсы, заселившие в конце XIV в. территории Прионежья – районы Шокши и Шелтозера [Бубрих, 1947, с. 39–40]. Стоит отметить, что вплоть до XVIII–XIX вв. собственно карелы, с одной стороны, и ливвики и людики, – с другой, жили как два различных этноса, и только с XIX в. на ливвиков и людиков стал распространяться термин «карелы» [Баранцев, 1976, с. 28].

Вместе с Новгородской землей людики в 1478 г. вошли в состав Московского государства. В конце XVII в. в заонежских погостах возникает сильная металлургическая промышленность. Границы железопромышленного района в точности соответствуют границам диалектологической области северных людиков (с. Спасская Губа и севернее), включая также область собственно карелов. Это значит, что население стягивалось в железопромышленный район, сдвигая прежние диалектологические границы. Так северные людики стали главными проводниками экономического и культурного влияния на соседей – носителей собственно карельского наречия [Бубрих, 1947, с. 46].

Основанный Петром I в 1703 г. на традиционной территории проживания карелов-людиков Петрозаводск лишь продолжил это распространение севернолюдиковского влияния на соседних карелов. Частично диалектологическое влияние северных людиков прослеживается не только по всей Южной Карелии, но даже у вепсов, а также в ослабленной степени по всей Средней Карелии вплоть до Белого моря – до распространения самоназвания *lyydiköt* у собственно карелов этих мест. Хотя еще в XVI–XVII вв. противостояния собственно карельского наречия карельского языка ливвиковскому и людиковскому наречиям и вепсскому языку было резче, чем ныне, и не существовало переходных зон от собственно карельского наречия к ливвиковскому или людиковскому [Бубрих, 1948, с. 46].

Но с другой стороны, появление такого крупного административного, экономического и культурного центра как Петрозаводск

привлекает русское население на эти территории, что влечет за собой обрусение проживающих здесь карелов-людикиков. Процесс обрусения лишь усилился со строительством Мурманской железной дороги в XIX в., Беломорско-Балтийского канала в XX в. и экономическим развитием близлежащих территорий.

Таким образом, людики, как ближайшие соседи русского населения Заонежья, оказались связующим звеном между карелами и русскими [Клементьев, Рягоев, 1976, с. 86–87]. Взяв на себя роль главного проводника русского экономико-культурного влияния на ливвиковское и собственно карельское население, людики подверглись большей ассимиляции. На данный момент важной задачей для исследователей является сохранение людиковского языка и сбор этнографических сведений данной этнолокальной группы в сохранившихся в настоящее время людиковских деревнях.

### Литература

*Баранцев А.П.* К вопросу о взаимодействии языков южной Карелии в первой половине XVII в. // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии 22–24 мая 1979 г.: Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979. С. 110–112.

*Баранцев А.П.* К вопросу о происхождении южнокарельских диалектов // Происхождение Карелии: доклады семинара. Йёнэсуу, 1976. С. 85–100.

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

*Баранцев А.П.* Фонологические средства людиковской речи (дескриптивное описание). Л.: Наука, 1975. 280 с.

*Брюсов А.Я.* История древней Карелии // Труды ГИМ. Вып. X. М., 1940.

*Бубрих Д.В.* Историческое прошлое карельского народа в свете лингвистических данных // Известия Карело-Финской научно-исследовательской базы Академии наук СССР. Петрозаводск, 1948. № 3. С. 42–50.

*Бубрих Д.В.* Происхождение карельского народа. Петрозаводск: Госиздат КФССР, 1947. 52 с.

*Винокурова И.Ю.* Этнокультурная история вепсов Прионежья по данным мифологии и обрядности // Истоки Карелии: время, территория, народы. Междисциплинарные исследования. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2015. С. 168–203.

*Винокурова И.Ю.* Обычай, ритуалы и праздники в традиционной культуре вепсов. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. 205 с.

*Жербин А.С., Шаскольский И.П.* Советская наука о происхождении карел // Происхождение Карелии. Йоэнсуу, 1976. С. 19–40.

*Клементьев Е.И., Рягоев В.Д.* Некоторые особенности этнокультурного развития карельского народа (до начала XX в.) // Этнография Карелии. Петрозаводск: Карелия, 1976. С. 45–103.

*Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб.: Наука, 1993. 96 с.

*Муллонен И.И.* Людики на топонимистической карте Карелии // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвертые Шегреневские чтения. Сборник статей. СПб.: издательство «Европейский Дом», 2011. С. 229–239.

*Муллонен И.И.* Формирование диалектной карты карельского языка // Истоки Карелии: время, территория, народы. Междисциплинарные исследования. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2015. С. 149–167.

*Муллонен И.И., Мамонтова Н.Н.* Следы времен минувших // Село Суйсарь: история, быт, культура. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1997. С. 9–24.

*Родионова А.П.* Elgendät libo toimitat?: о личном опыте исследования карелов-людииков. Тезисы секционных докладов XLII Междунар. филол. конф. [Электронный ресурс]. 2013.

*Фишман О.М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003. 223 с.

*Genetz A.* Wepsän pohjoiset etujoukot I-II // Kieletär I: 4. Helsinki, 1872.

*Grünthal R.* Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyyit. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki, 1997. С. 75–78.

*Turunen, A.* Lyydiläismurteiden äännehistoria. I. Konsonantit // Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia. Helsinki. 1946. N 89.

### **Архивные источники**

*Богданов Н.И.* Малые вопросники по карельской диалектологии. Олонецкий р-н, Михайловский с/с. Руководитель экспедиции Н.И. Богданов. 1946 г. // НА КНЦ, ф. 1, оп. 43, д. 8, 44 л.

# ИСТОРИЯ КАРЕЛОВ ПОМОРЬЯ И БЕЛОМОРСКОЙ КАРЕЛИИ В СВЕТЕ НОВЫХ ИСТОЧНИКОВ КОНЦА XVII–XVIII вв.<sup>1</sup>

*А.Ю. Жуков*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

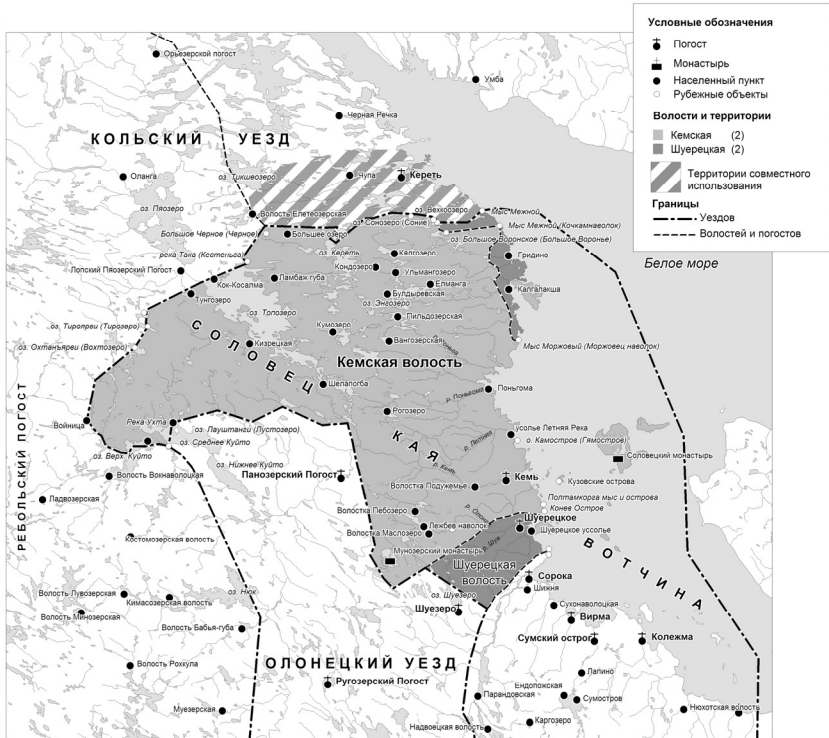
Введение в научный оборот новых, сохраненных архивами источников или анализ сведений ранее малоиспользуемых архивных материалов существенно обогащает наше представление об изучаемых процессах и явлениях. Было известно, например, что карелы во времена Великого Новгорода осваивали и частично заселяли западно-беломорский берег (Поморье). От тех времен сохранилось несколько десятков карельских частноправовых грамот на сделки с недвижимостью – с владениями карельской знати «пяти родов» «В Кореле, по морю [т. е. в Поморье – А.Ж.], по морьским рекам». Эти акты описывают земли от Парандово на р. Выг до Сон-реки на севере [Чаев, 1929, с. 135–164]. В XVI–XVII вв. на берегу складывался субэтнос русских поморов как этнический сплав местных карелов и подселявшихся сюда русских [Жуков, 2005, с. 85–91]. Но центр остававшейся наиболее «карелизированной» Шуерецкой волости (Шуерецкое, Гридино, Калгалакша) вплоть по XVIII в. официально именовался *Шуей Корельской*. Далее на запад, в так называемой Беломорской Карелии постепенно образовалась этническая группа северных карелов.

Большая часть этих земель во времена Великого Новгорода входила в его административную область – Корельскую землю, а с конца XV в. стала территорией Кемской и Шуерецкой волостей. При этом земли обоих лежали чересполосно, наследуя сложившуюся чересполосицу владений «пяти родов». Поэтому и хозяйственные интересы и повинности их жителей, особенно в сфере обслуживания беломорских коммуникаций в Колу, всегда тесно переплетались. Далее, уже в конце XVI – начале XVII вв. эти волости

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Велсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

вошли в вотчинный округ Соловецкого монастыря и образовали вместе *Кемский уезд* вотчины. К середине XVIII в. – этот же «уезд» назывался *присудством Кемского городка*, в котором размещалась местная вотчинная администрация (Карта выполнена совместно со старшим специалистом ГИС ПетрГУ Е.В. Лялля).



Кемская и Шуецкая волости в конце XVII – первой половине XVIII вв.

Интересно, что первоначально, в 1613 г. царь Михаил Романов приписал Шуецкую волость к другому соловецкому «уезду» – *уезду Сумского острога (Сумскому уезду)*, в который входили селения от Унежмы и Колежмы на юге до Сороки и Выгнаволока на севере, а также деревни на Сумозере и р. Выг. Но экономическая, податная и, видимо, этническая реальность взяла свое, и постепенно монастырь переподчинил Шую Корельскую своему вотчинному



приказному старцу Кемского городка. А вотчинный Сумский уезд к середине XVIII в. стал *присудством Сумского острога*. Когда в начале XVIII в., в годы Северной войны со Швецией вотчинное население временно приписали к заводским работам на Петровских заводах, то государство полностью повторило опыт Соловков, образовав *Заводской Кемский стол* в составе Кемской и Шуерецкой волостей, и *Заводской Сумский стол*, управлявший присудственными волостями Сумского острога.

Данные материалы конца XVII – середины XVIII вв. предоставляет нам Научный архив КарНЦ РАН [далее – НА КарНЦ]. Что любопытно, в этих документах отсутствуют понятия Поморский берег и Карельский берег. Отсутствуют потому, что нынешний *Поморский берег* Белого моря – от устья Онеги на юге до Кеми на севере – является территориальным конструктом XIX–XX вв. То же самое можно сказать о *Карельском берегу*, от Кеми до Керети. Зато в этих источниках отражена *Поморская десятина* (с 1703 г.) как одна из областей-благочиний Холмогорской и Важской (Архангелогородской) епархии, которая объединяла территорию этих двух берегов.

Что такое Поморье изначально? Оно известно по документам с середины XVI в. Официально (в переписях) *Поморьем* называлась лишь узкая полоса земель, примыкавшая к устью р. Онеги; это Поморье в основании Онежской губы Белого моря распалось на две части: к востоку от устья стояли селения *Двинской стороны* Поморья, а к западу – *Карельской стороны* Поморья, с селениями Кушерека и Малошуйка. Очевидно, что для XVI–XVIII вв. адекватным понятием являлся термин сторона. Так, в переписи Шуерецкого 1711 г. дважды упомянута именно *Терская сторона*, а не ее позднее название Терский берег [НА КарНЦ РАН, конверт 185, л. 11].

Административно Онежское Поморье входило в Турчасовский стан Каргопольского уезда. Позднее, когда возникли географические конструкты *берегов*, на территории *Онежского берега* этнографы записали высказывания местных поморов о том, что их Онежский берег и «есть корень коренной всего Поморского края», а остальные поморы на западном берегу Белого моря с этим соглашались. Как видим, налицо корреляция между источником XVI в.

и записями собирателей XIX–XX вв. Документы самоуправления Шуерецкой волости показывают, что становление будущих Поморского, Карельского, да и Онежского берегов Поморья опиралось на первоначальный процесс карельского освоения Беломорья, при поддержке и использовании его итогов Церковью. Так возникла Поморская десятина.

Десятина была образована в 1703 г., а ее центром стало селение Кушерека на Корельской стороне Поморья. Для этого Холмогорская епархия по царскому указу и наказу из Монастырского приказа проверила волостные приходы, прежде всего их «никольскую казну», т. е. денежные средства и документацию, а прихожане дали кушерецкому самоуправлению «мирские сказки» о количестве волостных податных дворов, с которых должны браться церковные сборы и руга-вспомоществование кушерецкому священнику для обеспечения его деятельности. На КарНЦ РАН сохранил эти подлинные документы на гербовой бумаге по Шуерецкой волости: расписку от 12 марта 1703 г. о взятии в Холмогоры для проверки «Никольской казны» – денег и документации шуерецкого Никольского прихода [Там же, конверт 322, л. 1], и «мирскую сказку» шуеречан кушерецким старосте и священнику о податных дворах, с заверением шуерецким священником Федором Ивановым истинности сведений на обороте листа [Там же, конверт 396, л. 1–1 об.].

Сохранилась также подлинная расписка от сентября 1709 г. церковного дьячка кушерецкой церкви Силуана Шавелина, который, «будучи у Города» (*Городом* поморы называли Соловецкий монастырь), принял там у шуерецкого выборного Ивана Алексеевича Гачухина 1 рубль церковного сбора с податных дворов и церковную ругу (дан список плативших) [Там же, конверт 39, л. 1]. Список возглавляет Иван Дубоев Болшей. Кстати, тогда же волостным писарем Шуи Корельской являлся Алексей Яковлевич Кивроев. В документах конца XVII в. зафиксированы шуеречане, имевшие в т. ч. карельские «географические» прозвища, видимо, происходящие от названий карельских селений: Иван Кушьерека, Федор Ребола и Иван Реболцов (1681 г.) [Там же, разряд I, оп. 3, д. 40 (2), л. 3–21 об.]. В Окладной книге Шуерецкой волости 1681 г. среди шуеречан записан Василий *Рофкулець*, т. е. выходец их карельского селения Ровкулы Ребольской волости; там же среди

гридинцев значится Федор Коневалов, которого «лопского и озерского торгу 4 рубли», т. е. он вел торговлю с карелами олонецких Лопских погостов и кемских Озер (о них – ниже) [Там же, д. 51 (а), л. 20–21]. А Никон Панозер Калгалакшанин (родом из карельского Панозера) в приполярной Калгалакше сеял на подсеке зерновые, т. е. воспроизводил не поморский, а севернокарельский тип крестьянского хозяйства (конец XVII в.) [Там же, разряд I, конверт 245, л. 1–2 об.]. Мы видим, что связь Шуерецкой волости с карельскими селениями поддерживалась переселенцами.

На первый взгляд, выбор Кушереки центром Поморской десятины кажется нелогичным: слишком далеко это селение от главных беломорских поселений. Может быть, выбор пал на нее потому, что она стояла на сухопутной дороге из Холмогор в Поморье? Сохранился текст подорожной от 7 декабря 1708 г. сумскому стрельцу, который вез в Ребольские волости (они на границе со Швецией) государевы грамоты по маршруту: Архангельск – усьля Ненокса и Уна (оба – на Онежском полуострове) – устье р. Онеги – Сумский острог – Кемский городок [Там же, конверт 814, л. 32–32 об.], – так что сухопутный путь существовал. Более того, дорога с устья Онеги к Сумскому острогу никак не могла миновать Кушереку. Однако в 1710-х гг. центр Поморской десятины был переведен в Сумский острог – в шуерецких документах перевод фиксируется 1714 г. [Там же, конверт 650, л. 23–24 об.]. Решение выглядит вполне логичным: Сумский острог – это и самое большое селение, и главный центр Соловецкой вотчины на материке, и центр Заводского Сумского стола, и крепость, и селение, стоящее буквально посередине всего вотчинного Соловецкого побережья: от Кеми на севере и Кушереки на юге до Сумского острога почти одинаковое расстояние.

Но в 1720-х гг. центр Поморской десятины вернулся в Кушереку. Первое свидетельство тому – предписание от 27 марта 1721 г. кушерецкого десяцкого священника Епимаха Никонова в приходы Поморской десятины о борьбе со старообрядчеством [Там же, конверт 211, л. 9–9 об.].

Возвращение произошло из-за удобства сухопутных коммуникаций? Приведем пример об извещении в 1721 г. поморов об окончании Северной войны, т. е. о главном событии в их жизни

(молодые вообще не знали никакого другого времени, кроме военного). Маршрут этого зимнего извещения такой: из Холмогор в Архангельск, оттуда по льду моря в Соловецкий монастырь, в котором архимандрит копирует победную весть от архиепископа Варнавы, затем по льду же в Колежму, где вновь все копируется для Кушереки, наконец, копия копии доставляется в Кушереку, где десяцкий Епимах ее вновь копирует и рассылает эти свои копии по приходам, в т.ч. в Шуерецкое [Там же, конверт 211, л. 8–8 об. Копия].

С точки зрения удобства управления и коммуникаций Кушерека значительно уступала Сумскому острогу. Но, видимо, в резонах назначения Кушереки центром Поморской десятины скрывалась иная подоплека, мы полагаем, что этническая. В церковном отношении Поморская десятина объединила земли, которые еще во времена Великого Новгорода входили и в сферу освоения карелами. Поэтому и возникло понятие «Карельская сторона» онежского Поморья, как и название Шуя Карельская, дожившее до XVIII в.

Между этими двумя «карельскими» по названиям территориями лежали земли Сумского уезда (присудства), которые, оказывается, в шуерецкой документации также имели «этнический окрас» – *русский*. В 1710 г. шуерецкий выборный И.А. Гачюхин считался с кемлянами об общих затратах обеих волостей по проводке подвод до Керети, которые шли на север через Шуерецкое из Сороки, а по словам данного документа – из *Русского конца* [Там же, конверт 650, л. 32–32 об.]. Вполне очевидно, что данное этно-окрашенное определение применялось в Кеми и Шуерецком не только по отношению к Сороке, а вообще к поморским селениям Сумского уезда (Сороке, Сумскому острогу, Шижне, Вирме и Нюхче), стоявшим на данной трассе. В тогдашних понятиях термин «конец» обозначал не конкретный конечный пункт, а территорию, откуда трасса «приходила» (как в данном случае), или где она заканчивалась; это дорожный синоним понятия «сторона».

Данное разъяснение подтверждается при обращении к соглашению 1693 г. между Кемской и Шуерецкой волостями об обслуживании беломорских коммуникаций, заключенное при посредничестве вотчинника Соловецкого монастыря [Там же, конверт

937, л. 1–1 прод.]. В нем более южные от Шуерецкого сумские селения (и территория) названы *Русской стороной*. Наличие этно-окрашенных определений ‘Русский конец’ и ‘Русская сторона’ в отношении поморских селений, управляемых из Сумского острога, говорит о том, что на рубеже XVII–XVIII вв. кемляне с шуеречанами не считали себя вполне русскими, во всяком случае, карельский компонент в их составе был еще силен. Данное соображение, думается, и легло в основу решения о закреплении центра Поморской десятины на Корельской стороне в Кушереке, несмотря на очевидную удобность управления из Сумского острога.

В соглашении 1693 г. отмечены и собственно карельские селения Кемской волости: Улмонгозеро, Пилсозеро, На Боярах, Булдыри, Челманга и Ветчанная Тайбола [Там же]. В будущем это земли Вычетайбольской волости, а в XVII – начале XVIII вв. данная местность называлась *Берецкие озера*, кратко – *Озера*, поэтому их жители звались озерчанами. Обозначена и специализация карелов-озерчан: они обслуживали северный участок сухопутной трассы из Шуерецкого в Кереть. Вотчинные порядки таковы, что желающие могли поселяться не где угодно, а там, где разрешит вотчинник. Соловецкий монастырь, как видим, поселил их на сухопутной трассе и возложил повинность по обслуживанию северных коммуникаций. Другими соловецкими возчиками являлись жители шуерецких деревень Калгалакши и Гридиной Губы. Соглашение обозначило и маршрут зимнего санного пути в монастырь: от Кеми через «Торасы» – т. е. острова Кузова.

Наиболее раннее из селений карелов-озерчан – Пилсозеро, оно известно уже по переписям 1668 г. [Иванов, 2007, с. 497, 507]. В архивных шуерецких источниках пилсозерцы-озерчане также неоднократно встречаются. Так, в Подворной и порядной книге Шуерецкой волости 1685/86 г., под датой 27 декабря 1685 г. записано: «Поехал в Кемь на сщеть выборные Михайло Денисовъ, Феофил Бородин с товарищы щитаться с керечаны и *озерчаны*», а 15 января 1686 г. шуеречанин «с Пилсозера привес казну до Кеми» (отвез налога в Кемь) [НА КарНЦ РАН, разряд I, оп. 3, д. 45 (2), л. 2 об.–4 об.]. В шуерецкой Проторной книге 1690 г. отмечены выплаты («проторы») Василию Иванову, который «ходил на Озера» и

озерчанам «пилсозерцам Феодору Горбунову стоварищи» [Там же, д. 53/а, л. 20, 24–26].

К 1693 г. возникло еще одно поселение озерчан – Ульмонг-озеро. В шуерецкой Расходной книге 1693 г. значилось: «Да улмонгозерцу Леонтию Горбунову по указу властелиному за подводы и за выти 10 рублей 1 алтын 4 деньги» [Там же, д. 56/2, л. 94 об.]. Видимо, Леонтий Горбунов приходился братом пилсозерцу Федору Горбунову, а «указ властелин» – это приказ соловецкого архимандрита Фирса. Поражают суммы, которые «вращались» вокруг ямской гоньбы: более 10 рублей за подводы и кормление путников. Очевидно, что обслуживание сухопутной северной коммуникации в сторону Колы являлось не только вотчинной повинностью, но и весьма выгодным делом при обслуживании путников – частных лиц. Столь же высокодоходным выступал и солеварный промысел. Он был развернут на морском берегу в монастырских *усолях*, прежде всего, в Летней реке (по шуерецким документам середины XVIII в. – это Кезякульское усолье на берегу Варничной губы и Кезякульской салмы подле устья р. Летней), и в Поньгомском усолье (устье р. Поньгомы), т. е. в кемских селениях на будущем Карельском берегу Белого моря (см. карту).

А в целом становление большинства карельских поселений в кемской Беломорской Карелии произошло только во второй половине XVII – начале XVIII вв. Вывод о позднем происхождении карельских кемских селений Беломорской Карелии дает сравнительный материал переписей ревизских душ мужского пола – Первой (1720–21 г.) и Второй (1745 г.) ревизий. Сведения эти помещены в таблицу, названия поселений даны как в источнике (табл. 1).

Из сравнительных данных двух первых ревизий отчетливо видно, что старинные селения в целом намного многочисленнее новых. Это поморский Кемский городок, ставший самым крупным поселением Поморья; и карельские Подужемье (здесь сосредоточивалось поморское судостроение) и Маслозерская (слюдяные ломки); только Пибозеро осталось не столь заселенным, поскольку чисто сельскохозяйственный уклон не приносил большого дохода.

Таблица 1

## Селения Кемской волости в Первую и Вторую ревизии

Присудство	Поселение	1720–21 г.	1745 г.
Присудство Соловецкого монастыря	1. Кемский городок	210	417
Присудство Кемского городка	2. Подужемье	62	123
	3. Маслозерская	38	88
	4. Ушкоев наволок	25	46
	5. Пибозеро	19	37
	6. Кизрецкая	13	34
	7. Вичанны Тайбала	16	31
	8. Поньгамская	17	28
	9. Лежбев наволок	10	21
	10. Летнеречинское усолье	20	18
	11. Булдыревская	8	17
	12. Умангозерская	7	16
	13. Елмангозерская	8	15
	14. Пилсозерская	6	13
	15. Ласоева Варака	5	15
	16. Азла-река	6	13
	17. Шелопога	6	12
	18. Кянгозеро	3	11
	19. Тунгозеро	2	10
	20. Кондозеро	3	8
	21. Клетное озеро	2	8
	22. Кумазеро	3	7
	23. Большое озеро	3	7
	24. Ловсогуба	4	5
	25. Вангозерская	2	5
	26. Вингозеро	1	2
	27. Ламбам-губа	1	2
	28. Кок-Косалма	–	2

[Российский государственный архив древних актов, ф. 350, оп. 2, д. 166, л. 863 об.-972].

Обращает на себя внимание, что остальные, новые поселения неравнозначны: среди них выделяются селения, которые или стоят на берегу моря (Поньгамская, например), или в небольшом отдалении, но на дороге, такие, как селения на Березцких озерах. Это вторая группа селений. И наконец, третью группу представляют в основном новые небольшие деревни, которые возникали в глубине

Беломорской Карелии, их незначительная заселенность в 1720/21 г. говорит о том, что они появились совсем недавно. Очевидно, что в экономике вотчины они играли совсем незначительную роль. И в целом следует констатировать: чем богаче поселение, тем оно многолюднее.

В «кемской картине» ясно проявляется и роль главных коммуникаций на поморском Севере: первое место держат морские пути, использование которых давало большую часть дохода и приводило к большей заселенности береговой территории; второе место держали сухопутные пути в небольшой отдаленности от экономически развитого берега; третье место – пути местного значения вдали от берега, которые заселяются и обустраиваются позднее всего, так сказать, по остаточному принципу. Карта путей вполне согласуется с экономическим потенциалом поселений.

Небольшая Шуерецкая волость, хотя и не могла похвастаться множеством селений, все же в целом подтверждает уловленные на примере Кемской волости тенденции. По сравнительным данным Первой и Второй ревизий, наиболее заселенным стояло старинное с. Шуерецкая волость у моря. Но и две отдаленные «морские» же деревни, Гридина Губа и Калгалакша, возникшие в середине XVII в., также пользовались преимуществом нахождения у главных морских путей Беломорья. Поэтому, несмотря на отдаленность от центра, они довольно многолюдны (табл. 2):

*Таблица 2*

Селения Шуерецкой волости в Первую и Вторую ревизии

Присудство	Поселение	1720–21 г.	1745 г.
Присудство Кемского городка	1. Шуерецкая волость	171	324
	2. Гридина Губа	15	31
	3. Калгалакша	10	23

[Российский государственный архив древних актов, ф. 350, оп. 2, д. 166, л. 839–863 об.].

Наконец, обратимся к поселениям в Русском конце, на Русской стороне, т. е. к волостям присудства Сумского острога по тем же ревизским материалам и по той же программе (табл. 3).



Таблица 3

## Селения Сумского присудства в Первую и Вторую ревизии

Присудство	Поселение	1720–21 г.	1745 г.
Присудство Соловецкого монастыря	1. Сумский острог	194	364
Присудство Сумского острога	2. Ньюхочкая волость	181	329
	3. Колежемская волость	133	135
	4. Сороцкая деревня	25	46
	5. Надвоецкая волость	47	89
	6. Шижемская волость	41	84
	7. Сухнаволоцкая деревня	40	75
	8. Унижемская волость	35	70
	9. Выжский остров деревня	25	53
	10. Виремская деревня	24	46
	11. Ендпожская	18	38
	12. Сумостров	13	26
	13. Лапино	13	22
	14. Парандовская	8	25
	15. Каргозеро	8	12

[Российский государственный архив древних актов, ф. 350, оп. 2, д. 166, л. 643 об.-792 об.].

Очевидно, что картина полностью повторяет «кемскую» и даже ее более детализирует и углубляет. На морском берегу стоят все самые крупные населенные пункты, среди которых выделяются Сумский острог, Ньюча, Колежма и Сорока, т. е. поселения, стоящие на перекрестках морских и сухопутных (водно-волоковых) путей. К поселениям второй группы можно отнести поморские же селения, пользующиеся преимуществами только водных коммуникаций (Сухнаволок, Унижма, Выгостровская, Вирма). К ним примыкают и карельские Надвоицы – они стоят также на важной трассе у истока Нижнего Выга. Наконец, в глубине берега находятся карельские селения, лишенные преимущества населенных пунктов на оживленных торговых коммуникациях.

Такова картина, вырисовывающаяся за строками переписи середины XVIII в. Мы видим, что Соловецкий монастырь стремился прежде всего заселить коммуникации, которые в мирное время давали стабильный доход. Заселенность давала уверенность в их стабильном функционировании. Для обслуживания своих трасс в глубине берега вотчинник использовал карелов-переселенцев, заселяя земли вдоль

сухопутных путей. К территории же в глубине берега, не относящейся к оживленным транзитным береговой и прибрежной полосам, и отношение было соответствующее – по остаточному принципу.

Подводя итоги рассмотрения вопроса о карельском освоении Поморья в свете новых архивных источников конца XVII – середины XVIII в., следует констатировать, что расселение карелов в это время шло под надзором Соловецкого монастыря, который прежде всего заселял ими прибрежные, т. е. свои восточные земли; западные окраины Соловецкой вотчины оставались слабозаселенными.

А в целом следует констатировать, что процесс карельского освоения Поморья и Беломорской Карелии использовался и в экономической, и в административной практике Церкви. Государство же в основном копировало церковный опыт по административному обустройству территории, или же прямо использовало экономический потенциал Севера для своих нужд, в войну – прежде всего военно-политических, включая обеспечение военных заводов рабочими руками (приписка к заводским работам) и бесперебойное функционирование северных коммуникаций.

#### **Архивные источники**

1. Научный архив Карельского научного центра РАН (НА КарНЦ РАН). Разряд I. Институт языка, литературы и истории. Коллекция древних документов:

конверт 39. Л. 1. Расписка церковного дьячка Кушерецкой волости С. Шавалина о принятии с выборного Шуерецкой волости И.А. Гачюхина руги, сентябрь 1709 г. Подлинник;

конверт 185. Л. 1–12 об. Переписная книга села Шуерецкого, 1711 г. Подлинный список;

конверт 211. Л. 8–8 об. Наказная память («указ») соловецкого архимандрита Варсонофия десяцкому кушерецкому священнику Епимаху Никонову о завершении Северной войны и о зачитывании в церквях текста Ништадского мирного договора, 28–31 декабря 1721 г. Копия;

конверт 211. Л. 9–9 об. Предписание десяцкого священника Епимаха Никонова по указной грамоте архиепископа Варнавы об учете верующих и штрафования старообрядцев, 27 марта 1721 г. Копия;

конверт 245. Л. 1–2 об. Шуерецкая волость. Список выплат покромных и оброчных печешных денег, конец XVII в. Подлинник;

конверт 322. Л. 1. Расписка епархиального подьячего Федора Нечаева священнику Шуерецкой волости Федору Иванову в приеме волостной церковной «казны», 12 марта 1703 г. Подлинник;

конверт 396. Л. 1–1 об. Присяжная запись («мирская сказка») самоуправления Шуерецкой волости самоуправлению Кушерецкой волости о количестве крестьянских дворов, 10 ноября 1703 г. Подлинник;

конверт 650. Л. 23–24 об. Указная грамота архиепископа Холмогорского и Важского Варнавы сумскому десятскому священнику Луке Андрееву о борьбе со старообрядчеством, 3 марта 1714 г. Подлинный список;

конверт 650. Л. 32–32 об. Челобитная шуеречан властям Соловецкого монастыря с жалобой на кемлян в несправедливой раскладке ямской повинности и о других делах, 1710 г. Подлинник;

конверт 814. Л. 32–32 об. Подорожная стрельцу Сумского острога К. Рудакову от властей Архангельска, посланному в Ребольские волости с государевыми грамотами, 7 декабря 1708 г. Копия;

конверт 937. Л. 1–1 прод. Договор между самоуправлением Кемской и Шуерецкой волостей о распределении долей повинности по поддержанию коммуникаций на Карельском берегу Белого моря, 25 мая 1693 г. Подлинник;

Оп. 3. Д. 40 (2). 22 л. Книга окладная Шуерецкой волости, 6 декабря 1681 г. Подлинник;

Оп. 3. Д. 45 (2). 22 л. Книга подворная и порядная Шуерецкой волости, 6 декабря 1685 г. – декабрь 1686 г. Подлинник;

Оп. 3. Д. 50 (а). 24 л. Книга окладная Шуерецкой волости, не ранее 6 декабря 1689 г. Подлинник;

Оп. 3. Д. 53/а. 31 л. Книга проторная Шуерецкой волости, 6 декабря 1690 г. Подлинник;

Оп. 3. Д. 56/2. Л. 90–94 об. «Расход мирским денгам» Шуерецкой волости, 26 декабря 1693 г. Подлинник.

## 2. Российский государственный архив древних актов:

Ф. 350. Ландратские книги и ревизские сказки. Оп. 2. 1719–1763 гг. Сказки и переписные книги I–III ревизий. Д. 166. Л. 15–1030 об. 1778 г. «Книга переписная мужеска полу душ Архангелской губернии с правинции города Архангелского з Двинским уездом, учиненная по генераллной ревизии из забранных сказок, которые ревизована в 1745-м году». Подлинный список.

## ОПУБЛИКОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ:

Чаев – Северные грамоты XV в. / Сост. Н.С. Чаев // *Летопись занятий Археографической комиссии за 1927–1928 г.* Вып. 35. Л., 1929. С. 135–164.

## Литература

*Жуков А.Ю.* Этносоциальные истоки генезиса поморов. XV–XVI вв. // *Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Материалы междунар. науч. конф., посвященной 75-летию Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Петрозаводск, 2005.* С. 85–91.

*Иванов В.И.* Монастыри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII веках: механизм становления крепостного права. СПб., 2007.

**ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА  
ВЕПСОВ, КАРЕЛОВ  
И СЕВЕРНЫХ РУССКИХ:  
ИССЛЕДОВАНИЯ,  
ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ,  
ВОСПОМИНАНИЯ**



## ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ МАТЕРИАЛЫ О ВЕПСКОМ НАРОДНОМ СУДОСТРОЕНИИ И СУДОХОДСТВЕ

*Ю.М. Наумов*

Историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник  
«Кижы», г. Петрозаводск

**Судостроение вепсов.** Характерной особенностью Межозерья, где до сих пор живут небольшие группы вепсов, является обилие рек и озер, включая два крупнейших в Европе и мире пресноводных водоема – Ладожское и Онежское озера. Современная территория проживания вепсов располагается в центре региона, через который проходили три естественных водно-волоковых пути [Загоскин, 1910], известные со времени первых походов новгородских дружинников и промышленников на север, восток и юг. Возможно, до прихода славян вепсы уже участвовали в европейско-азиатских процессах торгового обмена по водно-волоковым путям, но отсутствие письменных исторических свидетельств не дает для этого оснований.

Освоение территории и хозяйственный уклад отдельных районов расселения во многом определяет развитие традиционного вепского судоходства, можно предположить, что вепсы как русские и карелы участвовали и в коммерческом судостроении, и судоходстве. Но информации об участии вепсов в строительстве коммерческих судов и перевозке грузов в послепетровский период развития Мариинской и Тихвинской водных систем не сохранилось. Основная масса вепсов проживала на берегах средних и малых озер и рек, эти центры их постоянного проживания имели свою судостроительную традицию и своих мастеров, способных обеспечить местных жителей лодками необходимых размеров и типов – от плотов и долбленок для лесных озер и небольших досчатых лодок для малых и средних озер. Плотами пользовались для переправы на речках, при ловле рыбы на малых озерах, были и большие плоты для добычи озерной руды и сплава леса. Лодки-долбленки использовались на малых озерах для рыбалки и охоты и даже как транспорт в крестьянском хозяйстве. «Лодки-шитики... делятся на морские, озерные и речные, ... речные лодки всегда короче, уже

и с более низкими бортами» [Дашков, 1842, с. 133]. В Прионежье вепские мастера могли строить для рыбалки большие традиционные лодки Онежского оз., что подтверждается и сообщением Анастасии Егоровны Логачевой (1896 г.р.): *«Церкви деревянные и каменные (дома и церкви – прим. автора) строили сами вепсы, русского и духу не было»* [АМК, Гущина, ф. 1, оп. 3, д. 1755, л. 39].

Основной судостроительный потенциал вепсов для рыбных и лесных промыслов был сконцентрирован в деревнях, расположенных по берегам р. Свири и вдоль южного побережья Онежского озера. Пока не удалось найти сведений о деревенских лодочных мастерских в локальных центрах проживания вепсов, но местные традиции малого судостроения в XX в. не прекращались. Автором в удаленных районах были зафиксированы мастера, у которых удалось записать отдельные сведения о технологиях строительства различных типов лодок и особенностях местного судоходства.

Проведенная работа позволила автору выделить следующие районы вепского судостроения, в зависимости от географических особенностей и условий судоходства: Прионежье юго-западное (Карельское), Прионежье юго-восточное (Вытегорское), Посвирье с бассейном р. Ояты, Вепсская возвышенность и Белозерье с бассейном р. Шексны.

**Юго-западное Прионежье.** В экспедициях 1960–1980-х гг. научными сотрудниками музея «Кижы» в некоторых деревнях Прионежского района, где в основном и проживают вепсы Республики Карелия, были зафиксированы долбленные лодки. Первая информация о вепских плавсредствах, терминологии и мастерах появляется в отчете научного сотрудника В.А. Гущиной за 1982 г.: *«В д. Горнее Озеро у А.П. Фокина (урожд. д. Сюръя) в хозяйстве лодки-долбенки (челноки). ... Челноки делают в д. Шелтозеро Яковлев Василий Семенович и Наумов Юрий. У д. Залесье на Залеском озере есть долбленные лодки»* [АМК, Гущина, ф. 1, оп. 3, д. 1750, с. 6]. В отчете за 1983 г. В.А. Гущина пишет: *«В д.д. Шелтозеро, Каскесручей, Горнее Шелтозеро остались лодки-долбенки. По рассказам местных жителей на озерах Педъярви и Пережярви (по дороге к д. Матвеева Сельга) стоят лодки-долбенки из осинового ствола и лодка-корыто – „рухдь“. Этими лодками вепсы из ближних селений активно пользуются во время рыбной ловли. Лодку-*

долбленку для кижского музея сделал местный охотник Фокин Андрей Петрович из д. Горнее Шелтозеро» [АМК, Гущина, ф. 1, оп. 3, д. 1752, с. 8].

По мнению В.А. Гущиной, главной причиной неудач музея в приобретении лодок-долбленок в то время были отказы в их передаче самими хозяевами из-за постоянного использования лодок в личном хозяйстве. Кроме приведенных выше записей из отчетов об экспедициях и фотографий нескольких долбленок, информации о вепском судостроении, плавсредствах и мастерах в архиве и фондах музея «Кижь» нет.

Первая экспедиция автора статьи, специально организованная с целью изучения истории и современного состояния вепского традиционного судостроения в прибрежных деревнях Вепской волости, была организована в ноябре 2010 г. по маршруту Деревянное – Шелтозеро – Другая Река. В Деревянном была получена от местного жителя Н.А. Ляпшина (1945 г.р.) общая информация о местном судостроении и судоходстве. В селе ничего не было известно о вепских судостроителях, так как основное население – русские. В 1970-е гг. здесь еще строили лодки, но уже тогда рыбаки привозили лодки-кижанки, в основном, с о. Волкостров в Кижском архипелаге, такая же лодка была и у Н.А. Ляпшина. Старых мастеров-лодочников в Деревянном уже давно нет, не осталось и старожилов, у которых когда-то были деревянные лодки.

В д. Другая Река удалось познакомиться с вепским мастером-лодочником Л.К. Кочериным (1937 г.р.), который родился в этой деревне, здесь же работал, рыбачил и научился у стариков шить лодки. У этого последнего вепского лодочника впервые была записана информация о строительстве в деревнях на вепском берегу традиционных рыбацких лодок Онежского оз., похожих на кижанки: *«В Деревянном русские строили лодки, как кижанки, – быстрые, три пары весел, ходили на них далеко. У нас тоже делали такие лодки, и никогда не называли „кижанками“, только ven'eh или „лодка“. Когда из Пряжи стали привозить покупные лодки-„пряжинки“, тогда и наши лодки стали называть „кижанками“, чтобы отличить»* [ПИМА]. У него же были получены фотографии онежских рыбацких лодок вепсов (рис. 1), записаны технология строительства таких лодок и ранее никем не зафиксированные вепские судостроительные термины (табл. 1).



Таблица 1

## Конструктивные элементы и оборудование лодок Онежского оз.

Конструктивный элемент, современный термин	Район, населенный пункт, ФИО информанта. Вепское название
Современный термин / Заонежье	<b>с. Другая Река, Вепская волость Прионежский р-н</b> Кочерин Л.К. (1937 г.р.)
Лодка	« <b>Венех</b> » – лодка из досок, похожая на кижанку, по всему были одинаковые, только размеры разные.
Киль / «Матица, матика, матка»	« <b>Похдь</b> » <sup>1</sup> – « <b>днище</b> » – полбревна Д = 26 см (на два днища одно еловое бревно), раньше пилой пилили. Ширина 13 см, высота 10 см и «четверти» по 3–4 см, концы сужаются за 90 см от носа и кормы на 2–3 см к « <b>кокорине</b> » – до 10 см
Чопик / «Пуповик»	« <b>Втулка</b> » – круглое отверстие Д = 3–4 см в кормовой части киля для слива воды, закрывалась пробкой с тряпкой
Форштевень, ахтерштевень / «Корник, кокора носовая/кормовая»	« <b>Кукора</b> » – « <b>кокорина</b> » – в носу и корме, штевни тесали из еловых корней, выбирали на горе ель толщиной 16 см. Тесали к концам поострее и потоньше, делали паз для доски толщиной 12 мм и шириной на 2 см
Борта лодки из скрепленных досок / «Обшива»	Высота борта в середине 45–50 см, <b>кукора носовая</b> 85 см, <b>кормовая</b> – 60–65 см
Бортовая доска обшивы / «Нашва» – при «шитье вице» «Набой» – доска обшивы при креплении гвоздями	« <b>Лауд</b> » <sup>2</sup> – доска бортовая. Выбирали сосновые, особенно первые для первых набоев, толщиной 12–14 мм. Доски приколачивали круглой частью «внутри» – чтобы не лопались. Раньше « <b>клиньями</b> » зажимали из досок и приколачивали. Подковные гвозди № 6–7, через 15–17 см, шляпку в тисках или в гвоздильне плоскожили. В носу круглыми гвоздями 60–80 мм на шайбу. При «днище» длиной 5 м первые три доски должны в середине горизонтально лежать шириной 40–45 см
«Полунабой» – Верхний ряд обшивы	Не зафиксировано
Шпангоуты / «Опруги», «Кривуля» – кривой сук для опруги	« <b>Обручим</b> » или « <b>шпанговые</b> » – толщиной 5x5 см из кривых корней или сучьев можжевельника, который растет по берегам. Через 40–50 см (от длины лодки) причерчивали к доскам и сращивали посередине

<sup>1</sup> Pohd (St) – дно (Шелтозеро) [Зайцева, Мулонен, 1972, с. 425].<sup>2</sup> Laud – [Там же, с. 279].

Первые от штевней усиленные шпангоуты-флоры из елового корня / «Зако-ренки»	« <b>Кукоры</b> » – цельные шпангоуты из корня ели ставили в корме, а когда лодки большие, то и в носу
Верхний внутренний брусок с утолщениями для уключин / «Порубень»	« <b>Подвесельники</b> » – из жерди Д = 6–8 см, распиленной пополам и отесанной с оставленными для « <b>оключин</b> » утолщениями и снаружи узкую доску для крепости – три доски связаны гвоздями
Верхний наружный привальный брусок / «Огибень»	Снаружи приколачивали для крепости узкую <b>доску</b> – три доски жестко связывали борт вместе со шпангоутами
Нос лодки	« <b>Нена</b> » <sup>3</sup>
Небольшой настил у штевня / «Полупалубка»	« <b>Настил</b> » вверху и « <b>мосток</b> » внизу
Кницы / «Клюхи»	Из сучков, по-вепски не зафиксировано
Корма	« <b>Пера</b> » <sup>4</sup> – корма
Небольшой настил у штевня «Полупалубка»	В корме верхний настил короче, чем в носу
Полка / «Бардачек»	<b>Настил с полкой</b> под ним для ножа и пробки-втулки, закрыт доской с круглым отверстием
Сиденья для гребцов и пассажиров / «Нашести, скамейки»	« <b>Скандь</b> »
Настил по днищу лодки для грузов и снастей / «Мостки»	« <b>Мостки</b> » из досок поперек корпуса, кладут после весел в корму – под груз и сетки
Уключины для весел / «Оклучинья»	« <b>Оклучины</b> » – по одному круглому штырю-пальцу с петлей из березы
Упор для весла / «Пальцы»	<b>Штырь-палец</b>
Кольца вокруг пальца / «петли»	<b>Петли</b>

<sup>3</sup> *N'ena* – [Зайцева, Мулонен, 1972, с. 356].

<sup>4</sup> *Pera* – корма лодки [Там же, с. 408].

Весла / «Гребни»	« <b>Айрод</b> » <sup>5</sup> – весла, обычно две пары, а на больших три пары, кормовыми гребли и правили. Носовые и кормовые – 240 см, средние – 260–270 см
Руль с румпелем	Не зафиксировано
Мачта	« <b>Мачта</b> » высотой около 2,5–3,0 м
Парус	« <b>Паруса</b> » – были раньше небольшие, привязывались к мачте и управлялись двумя веревками – с верхнего и нижнего углов
Косая рея / «Райно»	<b>Жердь</b>
Шкоты	<b>Веревка</b>
Кошка-якорь	« <b>Дяккарь</b> » – якорь « <b>Комяки</b> » – метка для якоря – вежа-жердь из елки



Рис. 1. Кижанка

**Юго-восточное Прионежье.** В 2012 г. экспедицией были обследованы территории Вытегорского Прионежья и Посвирья. Маршрут включал районы с вепским и русским населением, примыкающие к Волго-Балту – бывшей Мариинской системе, важной транспортной водной магистрали.

От Вытегры до Вознесенья в XVIII–XIX вв. были два центра коммерческого судостроения на реках Оште и Мегре, в которых строили мореходные галеасы. В 2012 г. в д. Мегре на р. Мегре

<sup>5</sup> *Air* – весло [Зайцева, Мулонен, 1972, с. 25].

были зафиксированы только две плоскодонки, а на Мегрском оз. – четыре традиционные лодки: две старые и две новые. В этом бывшем центре коммерческого судостроения остался всего один мастер, который был в отъезде, поэтому получить от него информацию о традициях местного судостроения не удалось. Лодка, построенная этим мастером, есть в д. Оште у В.Е. Афонькина (1947 г.р.), он провел детство в д. Каменный Наволок на оз. Шимозере у своего деда – Т.Г. Афонькина (1893–1977), который делал лодки. В.Е. Афонькин сообщил, что его лодка идентична старым лодкам Шимозерья. Хотя этого известного центра традиционного проживания вепсов давно нет, можно составить представление о дощатых лодках вепсов Шимозера и других малых озер этого края.

Описание старых шимозерских лодок и фотографии новых лодок в районе Мегрозера и Ошты, полученные в экспедиции, совпадают со старыми фотографиями лодок этого района, обнаружено сходство местных лодок с карельскими лодками малых озер Михайловского куста деревень Олонецкого р-на Республики Карелия. Язык и культура карельского населения этого локального центра имеют много общего с языком и материальной культурой вепсов Посвирья, в том числе и в традициях лодкостроения. Интересно, что по размерам и форме корпуса эти лодки несколько похожи на дощатые «челны» русских Пудожья с оз. Корбозера.

**Бассейн р. Свири.** Изучение локальных особенностей народного судостроения и судоходства в бассейне р. Свири началось в экспедиции 2009 г. в самый южный куст деревень олонецких карелов-людиков с. Михайловского, которое ранее было центром волости. Своеобразие этого самого южного центра карелов-людиков в том, что в удалении от других карельских сел и труднодоступности, здесь лучше сохраняются местные традиции. С другой стороны, сильно сказывается вепское влияние – совсем близко район, заселенный вепским и русским населением на р. Важинке, притоке р. Свири. Этот район издревле был связан водно-волоковыми путями со Свирью, Ладогой и через бассейн р. Шуи – с Онежским оз. Именно здесь предполагали проложить канал из р. Важинки в р. Шую, но отказались из-за экономической нецелесообразности:

необходимый для судоходства в каналах уровень воды плотинами со шлюзами затопил бы все пойменные пахотные и сенокосные угодья, из-за него пострадали бы и леса. Местное население и сейчас активно использует старые водно-волоковые пути для рыбалки, охотничьих промыслов и транспорта по руслу рек и озерам в летний и зимний периоды.

Об особенностях рыболовства и местном судостроении рассказал коренной местный житель Александр Михайлович Иванов: *«Сейчас в деревне лодки делает Табунов Георгий Назарович (1925 г.р.) – карел. Был еще старый мастер – Аким – всех переплюнул – родился в Михайловском, жил на Свири в 25 километрах от дома, в Важинах Ленинградской области (там сейчас его сын живет), приезжал на неделю и шил лодки из материала заказчика. Делал лодки двухкорные, по заказу мог и плоскодонку сделать. Кокора, киль – от него помню такие названия, а на карельские термины – внимания не обращали. В деревне Палнаволок В.М. Андреев (1930 г.р.) собрал у своего дома все старые лодки и старая лодка деда Акима 1958 года постройки стоит у его дома, только корму у нее обрезали под мотор»* [АМК, Наумов, ф. 1, оп. 3, № 4114, с. 47]. Организатор деревенского музея лодок был на рыбалке и поговорить с ним не удалось. В этой части Межозерья в конце XIX в. было предложено соединить каналом р. Свирь с р. Олонкой [ОС, 1894, с. 291] для доставки леса, который пилили по берегам р. Мегреги и доставляли «гужом» на лошадях к Долгому оз., потом сплавом к р. Свири. Интересно, что информацию об этом карельском лодочнике Акиме удалось получить в с. Важины от местного краеведа И.А. Шлипакова (1922 г.р.). В окрестностях г. Подпорожья – старого центра судостроения и судоходства зафиксирован последний мастер-лодочник А.Ф. Косарев (1931 г.р.), сохранивший традиции и историю местного лодкостроения, рассказавший о работе Подпорожской верфи деревянного судостроения, на которой строили баржи, и была лодочная мастерская.

**Бассейн р. Ояти.** В XVIII в. в устье р. Ояти возник крупный порт и центр деревянного судостроения – Сермакса. В книге И.Н. Хрущова содержится в основном информация о русских жителях этого края и некоторые сведения о судоходстве второй половины XIX в. от Петербурга до устья Свири [Хрущов, 1868, с. 33–38].

Автор отмечает активное движение коммерческих судов к Петербургу из устьев рек Оять, Волхов и Сясь, идущих с Волжского бассейна по Мстинской и Тихвинской водным системам.

В самом начале XX в. в Приладожье, Посвирье и Прионежье, во всех погостах и волостях Вепского края традиции судостроения сохранялись и строились лодки из досок по технологии, которая зафиксирована нами в XXI в.: «Днища лодок (кили – Ю.Н.) выделывают из бревна, ... набойки... на гвоздях, кладут тугуны и засмаливают. Односельчанам продают по 5 рублей. Встречаются, ныне редко, колоды – лодки, ранее были в большом употреблении, это выдолбленное дерево в 4–5 аршин длиной и ½ аршина шириной. Колоды-лодки употреблялись для лова рыбы на малых озерах и малыми сетями, где настоящая лодка неудобна для выгона рыбы из травы к сетям» [Статистическое бюро, 1905, с. 33]. С учетом среднего заработка лодочников в 27 рублей мастер-кустарь должен был делать в год не менее 5 лодок-*veneh* из досок.

В экспедиции 2012 г. по маршруту Петрозаводск – Руссконицы – Алеховщина – Ефремково – Надпорожье – Ярославичи – Винница – Ладва – Федоровская – Андреевский Конец проводились сбор информации по истории и фиксации современного состояния лодкостроения вепсов, выявлены фамилии мастеров, работавших во второй половине XX в.

В устье Ояти в XIX – начале XX в. строились грузовые и коммерческие суда, большие и малые соймы и лодки-свирянки. Эти традиции сохранялись и в советский период – в поселке Свирица и у старого тракта в с. Доможирово до недавнего времени были мастера-лодочники. На р. Паше, на Мурманской трассе в большом с. Паша и рядом в селах Рыбежно и Усть-Рыбежно было много лодочников – здесь также был традиционный центр строительства лодок для промышленного лова рыбы и сплава леса.

В с. Тервиничи в доме богатого вепского крестьянина-купца Зайцева открыт музей Центра вепской культуры, на берегу озера две небольшие металлические лодки, похожие на долбленки-колоды. Директор музея С. И. Поташева (1973 г.р.) рассказала о лодкостроении на р. Ояти: «Лодки здесь были „долбленки“-„венех“ – из ствола дерева и „вязанки“ – лодки из досок – тоже „венех“, мой отец – И.Е. Поташев (1950 г.р.) „вязал“ лодки. На р. Ояти

в с. Ярославичи у каждого дома была лодка, но сейчас в реке мало воды и поэтому лодки покупают современные каркасные. Дед по отцу – Е.И. Поташев (родился в 1920-е гг.) тоже мог „связать“ лодку и дед по матери – А.П. Громов „вязал“ лодки для себя и родных, наверное, лодок 10–15 связал. В с. Алеховщина старый дед Григорьев „вязал“ ветками плоты с лесом. В д. Ладва, Винницы и Надпорожье тоже были свои мастера-лодочники. В верховьях р. Ояти был древний волок в р. Шексну».

В д. Ефремково на берегу р. Ояти зафиксирована старая лодка из досок. Жительница деревни В.А. Иванова (1933 г.р.) рассказала: «Мой муж Иванов Петр Павлович (1930–2004) шил лодки только для себя и семьи – близким родственникам. Раньше воды и в Шанше и в Ояти больше было, рыбачили много – у хорошего хозяина обязательно лодка в доме была. Отец мужа – П.И. Иванов шил лодки и для себя и большие длиной 6 метров – для сплава леса. Лес модем гнали – сплавляли, за ним вдоль берега Ояти до Свири на лодках шли – нужно было следить за бревнами, от берегов отталкивать, когда бревно застревало, говорили – чистить „хвосты“. Был еще специальный плот – „харчева“, на нем в домике продукты и кухня – „бурлаков“ кормить. В Надпорожье старые бурлаки были – Лукины. Дед Павел рассказывал, что у нас делали огромные лодки для перевозки горшков, полукилевые, длиной 8 м и шириной 2,5 м. На них по реке Ояти, а потом по обводному Ладожскому каналу, возили горшки в Питер на Обводный канал, торговали горшками, и лодки там же продавали. Долбленки только в Красном Бору делали, а у нас – все лодки были шитые, Маймистов Василий много шил, да много было всяких лодочников, а сейчас нет. Плоскодонок у нас на реке не делали, может только по озерам» [ПИМА]. Еще один местный житель, который не захотел себя называть, добавил: «Мастера были в Ярославичах – сейчас нет, и лодок нет, даже по берегам».

Президент Санкт-Петербургского вепского общества Виктор Павлович Трифоев рассказал, что в Винницах был мастер, Харитон Богданов, который делал лодки из досок – «вязанки». На них переправлялись через р. Оять, потому что на венех-долбленках можно было рыбачить, но помещались только два человека, а в волну на реке опасно. На венех из досок тоже рыбачили, даже

лосося в сезон ловили. Приходилось подниматься около 30 км вверх по течению реки втроем, один тянул лодку за веревку, а другие багром и шестом отталкивали лодку от берега. Зафиксирован способ ловли лосося на р. Ояти: один садился в лодку, раскидывал сетку по бортам, а двое с берегов придерживали на веревках и спускали лодку вниз, в сетку попадал лосось и другая рыба.

Упомянутый в книге И.Н. Хрущова горшечный промысел на р. Ояти в Соцком погосте [Хрущов, 1868, с. 51], активно действовал во второй половине XX в. и до сих пор сохраняет традиции ремесла в производстве сувенирной керамики [ПМА]. В.П. Трифоев сообщил, что большие лодки, на которых горшки возили в Санкт-Петербург, скорее всего, строили и в Алеховщине – центре гончарного производства, а особенно много строили лодок и больших судов в нижнем течении рек Ояти и Паши – в Доможирово и Рыбжезна, где издревле жили вепсы рядом с русским населением.

В родной деревне В.П. Трифоева – Немже сотруднику музея «Кижи» О.А. Скобелеву удалось найти и перевезти в музей лодку-вязанку 1983 г. постройки. Зафиксировано, что в д. Немже делали лодки у дома прямо на улице на козлах (высота почти по пояс – около 60–70 см). Ставили днище, на него крепили два шпангоута, потом уже загибали доски. Здесь на дощатых лодках рыбачили по озерам. Вязали большие лодки для сплава, острые с носа и кормы, с 1970 г. стали делать с транцевой кормой под мотор. На озерах на больших лодках ездили косить сено на дальние пожни, но сено оттуда на лодках не возили – доставляли только зимой на лошадях.

В д. Андреевский Конец (Ладва) живет мастер по изготовлению местных долбленок, сохранивший старую технологию, который сообщил о способах и терминологии строительства традиционных осиновых долбленок с развернутыми бортами. Он еще может сделать вепсскую «венех», последнюю развернутую лодку-долбленку для себя он сделал в 2003 г.

В обследованных вепских деревнях Посвирья записаны названия местных лодок:

Долбленки распаренные – *veneh* – выдолбленные из осины и развернутые длиной до 6 м;



Долбленки из осины, «колоды» – *habaveneh* – лодки из выдолбленного дерева до 4 м длиной;

Набойная лодка – *šiktuveneh* – «шиктувенех»;

Лодки из досок – *veneh* – «венех», *venehsidoda* – «венехсидода» или «вязанки» (*sidoda* ‘вязать’ – делать лодки) длиной до 6 м.

Лодки, долбленные и из досок, иногда называли «карбас». Важно, что В.П. Трифоев думает о применении вепсами этого лодочного термина: *«Может быть „карбас“ стали называть позднее, особенно те вепсы, которые приезжали из Питера, но слово это не вепское и наши редко так называли, особенно в дальних лесных деревнях, наверное, так называли ближе к большим водным торговым путям»* [ПМА].

**Вепская возвышенность.** Современная южная граница ареала расселения вепсов Вепской возвышенности примыкает к старой Тихвинской водной системе [Загоскин, 1910, с. 145–152] и водоразделу бассейнов р. Свири (Балтийский бассейн) и рек Шексна, Суда и Молога (Волжский бассейн). Еще в 1970–1980-е гг. по всем речкам и протокам и из озера в озеро были водные пути, удобные для местных лодок. Во времена промышленного лесосплава затонувшие бревна постепенно засоряли дно, потом началось загрязнение и засорение под влиянием сельского хозяйства (стоки от удобрения полей и животноводства). Сейчас повсюду появились бобровые плотины, а от них грязь, валежник, застой воды, уровень воды упал, происходит заболачивание берегов, русла рек и проток между озерами зарастают осокой и камышом. Все эти изменения негативно сказались на условиях судоходства и рыболовства.

В г. Тихвине сотрудница музея Алла Александровна Титова передала фотографии старого мастера, процесса разведения над костром бортов осинового долбленки и испытания на реке новой лодки. Она немного рассказала о традициях судоходства вепсов и карелов Ленинградской обл.: *«В 1970-е годы бывала по всему району. На развернутой долбленке переправлялись вдвоем на другой берег Озровичского озера на северо-западе Тихвинского края – моя коллега гребла, стоя, я сидела у ее ног. Плоскодонки были в д. Курба на р. Ояти, там и долбленки были – еще в 2013 г. видели (рис. 2). С судоходством связано место – «Успенье» на Харагарьвь (оз. Харагинское – „харага“ – сорока, озеро в плане, как сорока), там*

*местный почтальон ездил раньше на лодке. Деревни все свезли в центральную усадьбу, а на острове осталась часовня начала XIX в. Местным мужикам приказали ее разобрать, они ездили туда на лодках, попьют-поговорят и доложат, что разобрали, и так не один раз повторялось, но часовню сохранили. Сейчас наоборот – администрация помогает – причал построила, местные и даже с Тихвина едут в Успенье на лодках после молебна. Островная часовня есть и на Мягрозере» [ПМА].*



*Рис. 2. Плоскодонка*

Первая информация о географических особенностях региона Вепсской возвышенности и современной ситуации на водоемах была получена автором в д. Корвале Бокситогорского р-на Ленинградской обл. от местного жителя Владимира Васильевича Соловьёва (1956 г.р.). У него же в фонды музея приобретена развернутая долбленка и были записаны некоторые сведения по вепсскому судостроению и судоходству этого района, в том числе по изготовлению вепсами берестяных лодок – «пуузик». В.В. Соловьёв – охотник и рыбак, хорошо знает свой край, с раннего детства с отцом и самостоятельно делал лодки и прошел водными путями сотни километров за добычей по всем угодьям водораздела и хорошо знаком со всеми особенностями этих промыслов: *«Отсюда река*

*Лижма течет в Курбозеро, далее река Курба в реку Колошму, по ней в реку Суда, а Суда в Рыбинку (в Рыбинское водохранилище, а раньше в Шексну – Ю.Н.). В 15 км начинается река Колль (течет из Екшиозера). Она тоже впадает в реку Суду. С Леринского озера вытекает река Генуя, в нее впадает Новая речка, которая течет в Копшу, а она впадает в реку Пашу уже далеко, в Тихвинском районе. У Леринского озера и на Новой речке были плотины для сплава. Еще в 1970-х гг. затворы в плотинах были целые. В Сомино были шлюзы Тихвинской системы. Река Волчанка (м.б. старое название Волочанка? – Ю.Н.) тоже была судоходной. Она течет в обе стороны от моста. Но сейчас такой воды нет, чтобы течение было заметно – у самого моста бобровая плотина. По Корбозеру и другим озерам, протокам между ними и по рекам передвигались и рыбачили на развернутых осиновых долбленках-«венях», всем они были нужны, чтобы ездить на сенокос и перевозить сено. Долбленую развернутую лодку – «венях» отец сделал в 1983 г., теперь она в музее «Кижи». Хорошую кокишу только хороший кузнец делал. Поэтому отец очень берег свой инструмент. Я свою первую делал после армии с помощью отца, он уже старый был. Отец мог делать дома, бани, все по дому, много рыбачил, охотился и долбленок делал много – даже на продажу сделал не один десяток венях» [ПМА].*

Зная вепсский язык и все местные традиции, В.В. Соловьёв называет себя русским, слышал он и о карелах – в соседнем Бокситогорском р-не Ленинградской обл.: *«Когда приезжали в деревню, говорили, что они карелы, вроде все понятно, но уж точно, что не вепсы»* [ПМА]. Интересно сравнить его информацию о традициях в вепсской деревне, с особенностями судостроения и судоходства соседних карельских деревень с одинаковыми условиями водопользования. В д. Бирючево встретились с карельским мастером Василием Ивановичем Шкапиным (1945 г.р.), который сделал для себя несколько плоскодонок. Он рассказал о четырех традиционных плавсредствах: трех типах лодок и плотях, которые были распространены в этом сельсовете во второй половине XX в. Для сравнения можно привести названия плавсредств у тихвинских карелов, которые пользовались такими же долбленками (табл. 2).

## Тихвинские карелы

<b>Долбленка развернутая</b>	«Венех» выдалбливали теслом, по-карельски « <i>кокка</i> », вытесывали со шпеньками 15–20 мм, грели на костре, поворачивая, и разводили рябиновыми сучьями-распорками. Носы были заострены, корма сзади была тупей. К выступам привязывали « <i>коромысла</i> » – шпангоуты из « <i>вереса</i> » (можжевельника). Их загибали, сделав неглубокие подпилы, на огне. На лодку шло 3 коромысла. Сиденья тоже привязывали к выступам внутри лодки или к бортам. Весло по-нашему, это « <i>лабий</i> » или « <i>лабы</i> »
<b>Долбленка из двух стволов</b>	« <i>Ройка</i> » – делали из двух выдолбленных стволов осины, которые в носу и корме соединяли длинными шпонками и три короткие шпонки были с бортов

**Белозерье.** Вепсы, проживающие в Белозерье и примыкающих к нему деревнях Бабаевскоого р-на, использовали старые водноволокные пути летом и зимой и сохраняли традиционные связи с вепсами Винницого р-на, Ленинградского и Вытегорского р-нов Вологодской обл.

Из г. Бабаево через с. Борисово-Судское по двум автодорогам можно попасть в центр Вепской возвышенности, где сохранились два локальных центра проживания вепсов: Кийно и Пяжозеро, в которых удалось найти последних мастеров и собрать некоторую информацию о традиционном лодкостроении и судоходстве этого восточного края ареала современного расселения вепсов.

На восточных склонах возвышенности в деревнях Кийно, Заболотье и Панкратово еще в середине XX в. проживало до 1000 человек, тогда это был Шольский р-н, и основное движение традиционно было в сторону Шолы, Вытегры и Вознесенья. Основной транспорт был водный или зимой по льду озер и рек. В д. Кийно делает лодки-долбленки Григорий Анатольевич Смирнов (1963 г.р., родом из д. Войлахты). Он учился у своего отца А.П. Смирнова (1935 г.р.), хорошего мастера, который делал много лодок, он смог научить сына и передать ему секреты изготовления местной лодки. У него записаны названия местных лодок и вепские термины: «Венех» (*ven'eh*) – разведенные (развернутые) долбленки из осины, длина лодок – 4,8 м или чуть больше, на малых озерах – 4 м, оптимальная ширина – 1 метр (рис. 3). Других долбленок Г.А. Смирнов

не помнит и даже не слышал. Главный секрет изготовления – в выборе осины – дерево должно быть прямослойное с чистой корой, без выпуклостей – «бабукад» (*babukad*), т. е. грибов, которое на уровне груди больше обхвата рук на 30–40 см. Срубленную осину сначала замачивали около 1 недели, потом тесали. Инструменты мастера: тесло – *kok*, скобель – *gomel'*, топор – *kirvez*, нож – *viič*. Потом лодку «разводили» по следующей технологии:

когда была готова долбленка, ее скоблили, рядом разводили костер;

фиксируют там, где ствол может треснуть, – в носу и корме ставили «робчет»-зуб по-русски, из бруса толщиной 7–8 см с пазом длиной больше 40 см и высотой 10 см;

когда прогорал огонь, над углями ставили долбленку наклонно на козлы – «стлани» и распирала борта согнутыми рябиновыми или черемуховыми палками от 2-х до 3-х часов.



Рис. 3. Долбленка

В родной деревне мастера Войлахте лодок было много, но не каждый мог доделать лодку до конца, поэтому разгибать лодку – «на роспуск» приглашали более опытных мастеров, которых было

мало. Интересное сообщение, что когда при долблении было неудачное раскрытие, иногда к лопнувшей лодке привязывали два бревна – получалось лучше чем плот, но хуже чем лодка.

В Кийно еще делает лодки брат его отца – В.П. Смирнов, только недавно он продал свою лодку. В Заболотье лодки делали Кузнецовы Николай Николаевич и Платон Павлович. На малых ближних озерах для рыбалки использовали плоты (*laut*). У русских были лодки из досок, но вепсы-рыбаки их не любили – слишком широкие и не маневренные. На берегу лежали разведенная долбленка (*veneh*), за одной из бань – *veneh* из дюралюминия, а у причала на краю деревни – дощатая лодка-плоскодонка.

Раньше рыбалка была традиционным промыслом. Основной лов рыбы начинался от с. Войлахта, где может когда-то был залив – «лахта» Шольского оз. Г.А. Смирнов рассказывал: *«Только непутевые мужики не ловили рыбу для местных нужд – не кормили семью и не зарабатывали. Рыбачили на Шольском озере, куда поднимается на нерест по реке из Белого озера рыба: лещ, щука, окунь, язь, жерех, линь, карась. Озеро Шольское мелкое, средняя глубина около 1 метра, перед ним от деревни через протоку два глубоких озера: Черное и Белое. Лодки стояли с обеих сторон Шольского озера, в советское время лодки прятали, с нашей стороны сейчас стоит 10 лодок. Старики на Шольское не ходят рыбачить – далеко грести. Моя лодка стоит у „пристани“ на протоке в 2 км от д. Войлахта. Раньше было много язя, а сейчас основная рыба – лещ и щука»* [ПМА].

На среднем течении р. Пяжелки поселок леспромхоза с одноименным названием, здесь река мелкая, поэтому лодки для рыбалки не использовались, но удалось записать от Г.Н. Сафонова (1941 г.р., д. Нижняя Шома, Новосталинский с/с) сведения о лодках, распространенных в верхнем течении р. Суды. В его деревне были лодки, которые держали на берегу р. Суды. В основном были осинового долбленки – развернутые. Из поселка Пяжелка надо сухопутным путем ездить рыбачить на озера, поэтому здесь делали лодки из досок длиной около 4 м, чтобы можно было перевозить на автомобиле. Рыбачили в основном на оз. Каргозере. Г.Н. Сафонов тоже сделал одну лодку из досок и по таким же шаблонам на заказ «склепал» из дюралюминия около

10 штук. *«Выше в Пяжозере есть один старый мастер – делает деревянные лодки, правильнее – дощатые. Старики делали для рыбалки лодки 4–5 м и более, на них и сено тоже возили. В деревне Козозеро у церкви на берегу есть лодки. Из Козозера идет протока в большое озеро – Пяжозеро, там наши лодки стоят, а у меня и там и в Шимозере стоят лодки»* [ПМА, Сафонов Г.Н.].

В д. Никитинской (Пяжозеро) живет еще один мастер Николай Федорович Фомин (1936 г.р., родом из д. Яковлевской). Его отец Федор Константинович (1904–1942) и дед – Константин Дементьевич (1867–1942) долбили теслом (*koks*) лодки длиной более 5 м, шириной около 1,5 м. Отец и дед погибли в 1942 г., поэтому они не успели передать свое мастерство потомкам. Здесь все лодки, как долбленные развернутые, так и дощатые называют *veneh*, шпангоуты – «карег» – из суков или из гнутых деревьев, иногда из корней. Лодки распаривали прямо у воды. *«Раньше всякие рыбаки были – делали развернутые и просто выдолбленные из бревна – корыта (kart) – на Линдозере и других озерах»* [ПМА, Фомин Н.Ф.].

В 1955 г. Н.Ф. Фомин пришел из армии и с этого времени сделал около 30 лодок из досок – для себя и немного на заказ. *«Во время войны лодок было много. В основном для рыбалки, иногда возили сено. Много людей тонуло – ездили на другой берег озера за ягодами на маленьких лодках. Я сам делал лодки только из досок, сначала интересовался, подглядывал, смотрел, как работает Федот Михайлович Кононов – он делал лодки по старинному, такие, как на оз. Шимозеро. Я тоже делал похожие, как у стариков, длина – 4,5–5,0 м, ширина – 1,4–1,5 м. Шили у дома на козлах – «скамняют» со специальными клещами – *hambhad* (букв. „зубы“)»* [ПМА, Фомин Н.Ф.]. Помогали ему все дети и внуки (дочка сразу же подтвердила, что она помогала держать то, что отец скажет). Доски пилили на пилораме в леспрохозе.

Озеро Пяжозеро 6 км поперек и 40 км вокруг, на рыбалку ездили и на другие озера, ближее от д. Никитинской, первое малое (до 1 км) оз. Козозеро, из которого по короткой протоке выходят в Пяжозере. На Козозере нет большой волны,

в нескольких сараях – «гаражах» на берегу здесь хранятся лодки местных жителей. Две лодки Н.Ф. Фомина стоят в двух сараях. У обеих лодок транцевая корма под мотор, очень широкие (ок. 30 см) кили и толстые штевни соединены на три круглых нагеля или болта.

Интересные сведения о лодках и мастерах удалось найти в частном музее «Традиционные лодки Белозерского края». Собирателем и хранителем коллекции лодок – Михаил Николаевич Столяров, родом белозерский, с оз. Ухтом-Ярема, о вепсах помнит, что они жили у д. Борок и на р. Андоге вепские деревни были, по Андозеру они рыбачили на таких же лодках, как и русские. Он много путешествовал по району и в 1975 г. еще видел шитые корнем лодки на р. Тикше у р. Сухоны, а в 1984 г. в д. Георгиевское в сторону Бабаево видел кусок такой лодки. В его музее есть долбленки-«рюхи» из одного ствола с двумя крыльями из досок. Лодки примерно длиной 4,0 м из осины Д 30–50 см.

\*\*\*

Итак, в Прионежском р-не РК впервые была записана информация о строительстве вепсами традиционных дощатых рыбацких лодок Онежского оз. В Вытегорском и Бабаевском р-нах Вологодской обл. найдены лодки, которые дают представление о традиционных дощатых лодках вепсов Шимозера и других малых озер Южного Прионежья. В Лодейнопольском р-не Ленинградской обл. была впервые зафиксирована традиция строительства вепсами в среднем течении р. Ояти больших полукилевых лодок длиной 8 м и шириной 2,5 м для перевозки горшков в Санкт-Петербург. В д. Корвале Бокситогорского р-на Ленинградской обл. записана информация об изготовлении вепсами берестяных лодок – *puz'ik* (букв. «корзиночка»). В нескольких деревнях Бабаевского р-на зафиксирована живая традиция изготовления и использования дощатых и развернутых долбленых лодок.

Традиционные плавсредства локальных районов, их вепские названия и терминология судостроения вепсов, которую удалось собрать в процессе работы, представлены в табл. 3.



Таблица 3

## Традиционные плавсредства вепсов

Русское название плавсредства	Район Основные термины традиционного судостроения вепсов
<b>Юго-западное Прионежье</b>	
<b>Лодка</b>	«Венех» – лодка из досок, размеры разные. Киль – «похдь» – «днище», штевень – «кукора», доска бортовая – «лоуд», шпангоуты – «обручим», сиденья для гребцов – «сканьдь»
<b>Долбленка, челн</b>	«Карт» – вепский челнок. «Рухдь» – лодка-корыто [АМК, ф. 1, оп. 3, д. 1752, с. 8]
<b>Юго-восточное Прионежье</b>	
<b>Лодка</b>	«Цевешки» – маленькие плоскодонки [Вытегра, 2005, с. 119–120]
<b>Долбленка, челн</b>	«Руганы» – из двух спаренных долбленок – скрепленных выдолбленных колод [Вытегра, 2005, с. 200–201]
<b>Посвирье, бассейн р. Ояти</b>	
<b>Лодка из досок</b>	«Венех», «шиктувненех» – набитая лодка, набойная из досок-набоев, днища лодок выделывают из бревна, выставляют штевни-«кукоры», доски для бортов – «набойки», крепятся на гвоздях, потом кладут шпангоуты-тугуны [Статистическое бюро, 1905, с. 33–38] и засмаливают «Венхен сидода» – лодку «вязать». «Вязанки» – лодки из досок «Похдь» – днище, киль лодки – из сосны, «ненакоккат» – носовой штевень, кокора «Лоут» – доска, «кокора» – шпангоуты – из суков или корней
<b>Долбленка, челн</b>	«Хабевенех» – долбили из осины – «хабе» или «колоды» – лодки-долбленки из одного дерева
<b>Долбленка из двух стволов</b>	«Ругачи» – из двух спаренных долбленок – скрепленных выдолбленных колод [Вытегра, 2005]
<b>Долбленка развернутая</b>	«Венех», «челн» – долбленки распаренные долбили из осины Д = 60 см, толщину борта – «рюинад» и днища – «похьевене», размечали шпильками – «шпильк» длиной 3 см и выбирали теслом-«кокшей». Долбленку грели, вставляли палки рябиновые и распирали борта, внутрь готовой «венех» вставляли шпангоуты – «калеймед». Весло – «мела» всегда было одно длиной до 1,30 м, лопасть до 40 см
<b>Вепская возвышенность</b>	
<b>Долбленка</b>	«Бат» – маленькая долбленка-однодеревка (Сидорово, южные вепсы) [НА КНЦ, Логинов, ф. 1, оп. 50, № 483, с. 3]
<b>Долбленка из двух стволов</b>	«Ройки» – долбленки из двух стволов осин

<b>Долбленка развернутая</b>	«Венех» – долбленки распаренные долбили из осины, которую искали поближе к берегу озера, ствол отесывали топором с носа – «нека», и кормы – «перя», потом выдалбливали изнутри «кокшей». При разведении бортов – «парке» выдолбленный ствол осины ставили на козлы над горячими углями, наливали до краев воды, которую нагревали раскаленными камнями, борта постепенно разгибали при помощи веток черемухи или рябины. В разведенный корпус вставляли шпангоуты – «карги» из еловых корней, в готовый корпус вставляли «лаут» – доски для сиденья, которые крепились до половины борта – до 15 см от дна, в корме для сиденья – «перилаут». Гребли одним веслом – «мела», сидя или стоя. Весло длиной около 1,5 м, лопасть длинная и широкая, сечение лопасти выпукло-вогнутое – так лучше грести. Рукоять на конце украшалась резьбой
<b>Берестяная лодка</b>	«Пузик» – очень давно делали берестяные лодки
<b>Плот</b>	«Плотау» – делали из «сушин» – свалят две сухие елки, раскрывают по 2 до 3,5 м, всего 5–6 штук
	<b>Белозерье</b>
<b>Долбленки</b>	«Рюха» – из одного ствола с двумя крыльями из досок. Все примерно длиной 4,0 м, Д 30–50 см
<b>Долбленки</b>	«Рюхо» – из одного ствола, но крылья не из досок, а из двух бревен
<b>Долбленки</b>	«Чуни» – из двух стволов, соединялись чаще шпонками, сечение – трапеция, бывает соединение веткой
<b>Долбленки разведенные</b>	«Венях» – развернутые долбленки, «хабасине» – из осины. Лодок из досок у нас не было, только у русских (Кийно)
<b>Лодки дощатые</b>	«Венях» – лодки из досок и долбленые развернутые (Пяжозеро)
<b>Плот</b>	«Лаут» – на них рыбачили на малых озерах
<b>Причал</b>	«Пристань» – место, где стоят лодки

Собранные в экспедиции материалы дали возможность определить сохранность традиций народного лодкостроения вепсов в РК, Вологодской и Ленинградской областях. В экспедициях 2010–2014 гг. в Прионежье, Посвирье и в верховье р. Ояти удалось зафиксировать всего двух работающих мастеров и менее 10 традиционных лодок постройки 1990-х – нач. 2000-х гг. и несколько плоскодонок. Можно сделать вывод, что в этих районах традиции лодкостроения были нарушены в конце XX в. Для рыбалки вепсы используют дюралевые, пластиковые или надувные резиновые лодки. Очевидно, на это повлияли близость городов и хорошая

сеть автомобильных дорог. В деревнях Бабаевского р-на Вологодской обл. найдены 4 мастера, делающие традиционные дощатые и развернутые долбленые лодки – *veneh*.

Таким образом, период завершения традиционного судостроения в регионе Западного и Восточного Прионежья, Посвирья и верховьев р. Ояти относится к началу широкого распространения лодок и катеров заводской постройки и времени ухода из жизни мастеров 1910–1930-х гг. рождения. Там, где оставались старые мастера, традиционное лодкостроение сохранялось до конца XX в. Исследования позволили выделить удаленные деревни Вепской возвышенности в Бабаевском р-не Вологодской обл. как локальный центр, в котором до сих пор живут традиции вепского народного лодкостроения.

Зафиксированная грубая технология шитья лодок из досок позволила понять, что, возможно, в отдельных локальных центрах лодкостроения, удаленных от развитых центров судостроения, она встречалась и в XIX в., поэтому у некоторых исследователей встречается информация о народных лодках, как грубо сколоченных ящиках. Очевидно, в этих районах и в XX в. было мало мастеров, делающих хорошие и красивые лодки. Примером служат лодки некоторых мастеров лесного Кенозерья с похожими признаками. На Белом море, в Поморье на озерах, включая карельские деревни в акватории Кижского архипелага и всего Онежского оз., хорошо развитые традиции лодкостроения и высокая технологическая культура не позволяли мастерам опускаться ниже среднего уровня качества по району.

### Литература

- Вытегра. Краеведческий альманах. Вып. 3. Вологда, 2005.
- Дашков В.А. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях, составленное В. Дашковым. СПб., 1842. 222 с.
- Загоскин Н.П. Русские водные пути и судовое дело в допетровской России: историко-географическое исследование Н.П. Загоскина с приложением атласа карт, литотип. И.Н. Харитоновна. Казань, 1910.
- Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 3 / Сост. [И.] Благовещенский. Петрозаводск: Губерн. тип., 1894. 556 с.

Статистическое бюро Олонецкого губернского земства. «Кустарные промыслы и ремесленные заработки крестьян Олонецкой губернии». Петрозаводск, 1905. С. 33–38.

Хрущов И. Заметки о русских жителях берегов реки Ояты // Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. 1868. Т. II. С. 51–75.

### Архивные источники

АМК (Архив музея «Кижы»), ф. 1, оп. 3, № 4114.

## О ВЕПССКОМ КАНТЕЛЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ А.О. ВЯЙСЯНЕНА)<sup>1</sup>

*З.И. Строгальщикова*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Известного финского языковеда Эмиля Нестора Сетеля (1864–1935) в поездке к южным вепсам летом 1916 г. в Тихвинский уезд Новгородской губернии сопровождал молодой исследователь фольклора А.О. Вяйсянен. Поездка оказалась удачной. Как писал А.О. Вяйсянен в ноябре 1916 г. в газете «*Uusi Suomi*», из экспедиции они привезли языковедческий и этнографический материал, в том числе и записанные с помощью фонографа на 50 восковых дисках сказки, песни, заклинания и игру на кантеле [Väisänen, 1916]. О.А. Вяйсянен во время экспедиции сделал также серию фотографий, которые широко использовались в различных финских изданиях. Сам О.А. Вяйсянен «наиболее бросающимися в глаза предметными находками экспедиции» считал четыре кантеле, поскольку «до 1916 г. о вепском кантеле не знали ничего, кроме слова *kandel*, так же как и у ливов ... Теперь мы нашли инструмент, но не нашли его первоначального названия. Южновепское кантеле называется *стрибунник*, которое, очевидно, имеет что-то общее с русским словом скрипка; от одного кантелиста

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

пришлось слышать название гусли (русские гусли)» [Väisänen, 1934, с. 242]. А.О. Вяйсянен русские гусли считал однотипным и родственным кантеле музыкальным инструментом, отличающимся лишь в деталях по регионам бытования. Конструкция кантеле/гусли – древнейшего струнного щипкового музыкального инструмента проста: веер струн, струнодержатель, колковый ряд и резонатор, расположенный под струнами. Каждый отдельный инструмент может иметь особенности, но перечисленные четыре составляющие, как правило, присутствуют.

В отечественной литературе самым ранним упоминанием о бытовании кантеле у вепсов, очевидно, является сообщение В.Н. Майнова в 1877 г. в статье «Приоятская чужь (Весь-Вепсы)», где он пишет: «Особый народный инструмент совершенно исчезает теперь точно так же, как и название кантелет. В настоящее время известен в Лодейнопольском уезде только один человек, умеющий делать кантелет и играть на нем» [Майнов, 1877, с. 21–22.]. Вепские кантеле, привезенные А.О. Вяйсяненом, хранятся в Национальном музее Финляндии в г. Хельсинки (коллекция 4952: 10–13).

В 1990 г. автор данной статьи была в командировке в Национальном музее Финляндии с целью изучения вепских материалов, где имела возможность скопировать описания кантеле О.А. Вяйсянена и сделала их чертежи в натуральную величину. Сотрудники музея предоставили мне также ксерокопии их фотографий. Эти материалы были переданы этномузыковеду И.Б. Семаковой и декану факультета технологии и дизайна Карельского государственного педагогического университета В.Ф. Тропину. На их основе И.С. Семакова подготовила ряд статей о вепском кантеле с учетом исследований последнего времени [Семакова, 1997], а В.Ф. Тропин организовал на факультете технологии и дизайна изготовление всех четырех образцов вепских кантеле (5-ти-, 6-ти-, 7-ми-, 8-миструнные). Позднее он также создал для Детской шелтозерской музыкальной школы усовершенствованное 10-струнное вепское кантеле [Многострунные музыкальные]. Реконструкция вепских кантеле на основе материалов Национального музея Финляндии в 1990-х гг. на кафедре технологии и дизайна началась на средства проектов «Общества вепской культуры», впоследствии их массовое производство проводилось по заказам школ и

учреждений культуры. В настоящее время игра на вепском кантеле преподается в Детских музыкальных школах в с. Шелтозере и пос. Кварцитном, вепские кантеле используются в работе детских фольклорных ансамблей, юные кантелисты и активисты Общества вепской культуры, освоившие игру на кантеле, принимают участие в различных смотрах и конкурсах. Вепское кантеле, наряду с карельским и финским, стало частью традиционной музыкальной культуры Республики Карелия.

Вместе с тем, для широкого читателя малоизвестна статья А.О. Вайсянена «Вепское кантеле», в которой он довольно подробно рассказывает об обстоятельствах их обнаружения, об их строении и сохранности, кантелистах, игру которых ему удалось записать на фонограф. Статья вышла из печати в 1934 г. – через 18 лет после поездки А.О. Вайсянена [Väisänen, 1934, с. 242–251].

А.О. Вайсянен и Э.Н. Сетеля обнаружили кантеле в двух деревнях Тихвинского уезда: 5-ти- и 6-тиструнные – в д. Нюргойла, 7-ми- и 8-миструнные в д. Корвале [Väisänen, 1934, с. 243]. Из литературных источников известно, что в период с 1904 по 1906 г. земский учитель Корвальской школы Тихвинского уезда А.А. Кисилев, являясь корреспондентом Этнографического отдела Русского музея, в числе многочисленных предметов быта вепского народа приобрел для музея шесть гуслей – «стрибунников» из д. Корвалы [Королькова, 2015, с. 201]. По ряду причин из них зарегистрирован был только один экспонат, который собиратель назвал гусли – стрибунник. Коллекция АРЭМ 322. Остальные, по мнению специалистов, атрибутировать почти нереально [Гаджиева, 2010, с. 519].

У обнаруженных А.О. Вайсяненом кантеле струны сохранились только у 5-тиструнного (медные), у 7-миструнного (стальные). Остальные кантеле, как пишет А.О. Вайсянен, «найжены среди хлама без струн и частично без колков. Поскольку у меня имелся с собой запас струн, еще одному кантеле удалось вновь попасть в употребление» [Väisänen, 1934, с. 247]. Все кантеле А.О. Вайсянена сделаны из древесины разных деревьев: 5-тиструнное из березы, 6-ти- и 8-миструнные – осины, 7-миструнное кантеле – ольхи [Väisänen, 1934, с. 243]. Колки инструментов деревянные. Размеры кантеле в зависимости от числа струн несколько различаются.

### Размеры кантеле (в см)

№	Число струн	Длина	Ширина	Толщина у основания	Толщина в центре
1	5	63	21	7,5	3,5
2	6	61	16	7,5	3,5
3	7	72	23	12	3
4	8	72	22	10	3,5
Для					
Из Куркиёки	5	73	12	7	5,5

Для сравнения А.О. Вайсянен приводит соответствующие размеры 5-тиструнного карельского кантеле из Куркиёки из работы У.Т. Сирелиуса с самой древней датировкой, указанной при его изготовлении – 1699 г., которое довольно близко к вепским кантеле [Väisänen, 1934, с. 247].

Три вепских кантеле (6-ти-, 7-ми-, 8-миструнные) А.О. Вайсянен относит по градации У.Т. Сирелиуса к «длинноголовым», или крыловидным [Väisänen, 1934, с. 243]. Они все имеют «открылок», т. е. верхняя часть со стороны колков выдается тонкой пластиной (крылом) (рис. 1).



*Рис. 1. Кантеле с «открылком». Фото М. Зарубаловой 2015 г.*

На кантеле имеются орнаменты в виде отверстий, которые «не являются бесполезными украшениями», из них, по сообщению кантелистов, как отмечает Вяйсянен, «голос выходит наружу ... и музыкальный инструмент дает достаточно сильный голос» [Väisänen, 1934, с. 246]. В центре 6-тиструнного кантеле под струнами имеются отверстия, образующие форму креста, что часто встречается и у кантеле других народов. Например, у кантеле знаменитого рунопевца Онтрея Малинена, от которого Элиас Лённрот в 1833 г. записал лучшую руну о Сампо [Маршрут «Кантеле Онтрея Малинена»].

Несколько отличный вид имеет 5-тиструнное кантеле. По мнению А.О. Вяйсянена, количество струн и очень короткое «крыло» сближает его с наиболее древними образцами, поскольку «все сохранившиеся 5-тиструнные кантеле относятся к бескрылому типу». В отличие от трех вышеописанных кантеле, в которых носы приподняты вверх, оно «тупоносо» [Väisänen, 1934, с. 244].

Особенностью вепсских кантеле А.О. Вяйсянен считает устройство резонансной чаши в виде выдолбленного в боку ручным способом отверстия, которое оставлено без крышки (рис. 2).



Рис. 2. 5-тиструнное кантеле. Фото М. Зарубаловой 2015 г.



На одном кантеле заметна сверху отверстия борозда, указывающая, «что кантелист имел намерение сделать покрывку, но все же оставил кантеле без покрывки» [Väisänen, 1934, с. 243]. Как показали позднейшие исследования, такое устройство резонансной чаши встречается довольно редко у кантеле других народов и может рассматриваться как характерная особенность вепсского кантеле. К числу отличительных черт вепсского кантеле относят и его незначи-

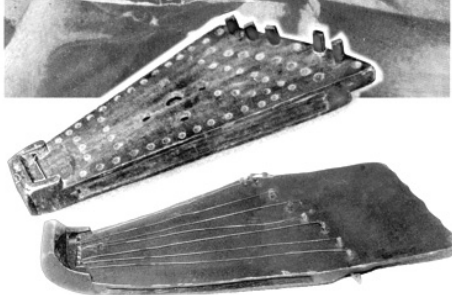
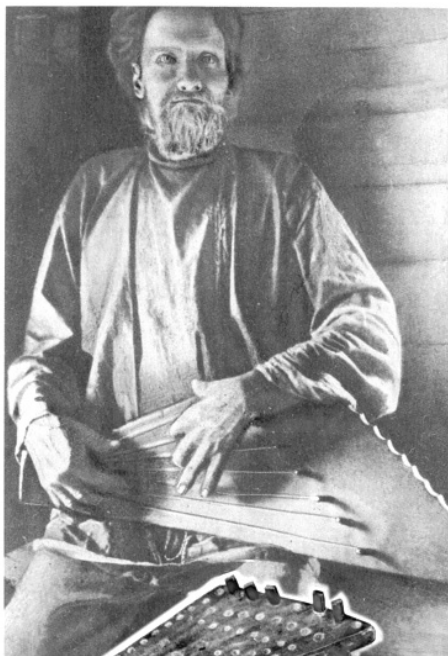


Рис. 3. Вепсский кантелист.  
Фото А.О. Вяйсянена, 1916.  
Архив Национального музея  
Финляндии. Коллекция 131:68

тельную толщину (высоту резонаторной чаши) всего в 3–3,5 см, тогда как высота карельских кантеле от 12 до 32,5 см, кантеле традиции Саариярви и Северной Карелии (Финляндия) – от 9 до 11 см [Семакова, 1997].

В истории музыкальной традиции финно-угорских народов А.О. Вяйсянен стал известен и как исследователь, записавший последних вепсских кантелистов. Он отмечает, что слово *soittaa* «играть» употребляется исключительно только к пастуху, инструмент которого *soit*: по отношению к кантеле, как и гармонике у вепсов употребляется слово *vääntää*, (играть), как и у Э. Лённрота в Калевале – *Väinämöisen väännätystä* [Väisänen, 1934, с. 242].

Как пишет исследователь, ему не удалось услышать игру на кантеле с пением. Из трех кантелистов, с которыми он встретился –

88-летний Федор Петров из Корвалы был уже не способен к игре. А.О. Вяйсянен записал игру 63-летнего Ивана Петрова из Корвалы на 7-миструнном кантеле. По пути из Корвалы в Нюргойлу, как пишет А.О. Вяйсянен, они задержались на несколько часов в д. Нойдале, где хозяин дома – Матвей Петров (60 лет) играл им на кантеле после обеда «на десерт» на 8-миструнном кантеле, «который был в числе наших дорожных приобретений. У него самого не было стрибунника» [Väisänen, 1934, с. 248–249].

На фото изображен Матвей Петров, играющий на 8-миструнном кантеле, очевидно, с установленной А.О. Вяйсяненом струной (рис. 3). По заключению А.О. Вяйсянена, игра Ивана Петрова и Матвея Петрова являлась лишь вариацией одного мотива. Поскольку их задачей было своей игрой придать такт танцам. С такой же целью в то время кантеле использовалось и карельскими кантелистами, поэтому от них игра на кантеле особого искусства не требовала. По мнению исследователя, расположение кантеле при игре находилось в прямой связи с такой ролью инструмента: оно располагалось горизонтально на коленях кантелиста и прислонено к его животу, а длинный открылок дает опору левой руке. Такое положение кантеле обеспечивало «звучную манеру игры», которую А.О. Вяйсянен относил к «явлениям позднего порядка» [Väisänen, 1934, с. 250]. Но распространение кантеле у вепсов, как и других прибалтийско-финских народов, он считал «одним из плодов общефинского времени» [Väisänen, 1934, с. 243]. По мнению Д.В. Бубриха, название кантеле у прибалтийско-финских народов связано с литовским ‘канклес’, латышским – ‘каукулес’, и, возможно, было заимствовано прибалто-финнами у балтийских народов в пору их тесного взаимодействия [Бубрих, 1947, с. 12].

К сожалению, как пишет А.О. Вяйсянен, в следующих деревнях мы больше не нашли кантелистов. Известно, что в 1927 г. З.П. Малиновская привезла кантеле из Лодейнопольского у., которое сейчас хранится в РМЭ [Королькова, 2004, с. 86]. Возможно, это то, которое размещено в Интернете, поскольку сообщается, что оно «хранится в Российском Этнографическом Музее (С.-Петербург)» (рис. 4). [Карелия. СССР. Вепское кантеле].



*Рис. 4.* Вепское кантеле. Лодейнопольский у., Шапшинская волость, д. Габановская Ленинградской губ.

Из архивных источников известно, что в 1930-е гг. С.А. Маркарев обнаружил кантеле в с. Деревянном [Там же]. Видимо, на его основе в Карелии было изготовлено «аккордное» вепское кантеле, следы которого пока не обнаружены.

Таким образом, в настоящее время есть достоверные сведения, что кантеле бытовало на всей территории вепсов, имело свои особенности, и даже видоизменялось под потребности сообщества. Реконструкция кантеле по материалам А.О. Вяйсянена дала ему новую жизнь в современных условиях. Оно стало важной частью этнической культуры вепского населения и частью музыкальной культурной традиции Карелии.

### **Литература**

*Бубрих Д.В.* Происхождение карельского народа. Повесть о союзнике и друге русского народа на Севере. Петрозаводск, 1947. С. 12.

*Гаджиева А.А.* Кантелевидные инструменты в собрании Российского этнографического музея // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы Междунар. науч. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск, 2010. С. 519.

Карелия. СССР. Вепское кантеле. Начало XX в. Электронный ресурс: <http://karel.su/93-vepsskiy-kantele-nachalo-hh-veka.html>

*Королькова Л.В.* Вепсы: фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. СПб., 2015. С. 201.

*Королькова Л.В.* Обзор коллекций по этнографии вепсов // Материалы по этнографии. Т. II. Народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья. СПб., 2004. С. 86.

*Майнов В.Н.* Приютская чужь (Весь-Вепсы). Посвящается проф. Карлу Уйфальви-де Музо-Ковешд // Древняя и Новая Россия. СПб., 1877. № 5–6. С. 21–22.

Маршрут «Кантеле Онтрея Малинена». Электронный ресурс: [http://www.juminkeko.fi/ontrei/ontreisivu2\\_ru.html](http://www.juminkeko.fi/ontrei/ontreisivu2_ru.html)

С. 16. *Семакова И.Б.* Проблемы вепсского кантеле. 1997 <http://www.kantele.ru/istoria/stat-i-i-materialy/problemu-kantele-vepsov/>

Многострунные народные инструменты. Мастера и мастерские по изготовлению кантеле в Карелии и Финляндии. Электронный ресурс: [http://folkmanystringedinstruments.spbu.ru/5/5\\_5.htm?7&30&30&0](http://folkmanystringedinstruments.spbu.ru/5/5_5.htm?7&30&30&0).

*Väisänen A.O.* Vepsäläinen kantele // Eripainos kalevalaseuran vuosikirjasta. 1934. N 14. S. 242–251. В том же году она была переведена на русский язык научным сотрудником Карельского научно-исследовательского института (КНИИ) В.Я. Евсеевым в связи с активной работой в КНИИ по возрождению карельского кантеле. Ф. 1, оп. 32, д. 180, л. 5–12. В настоящей работе перевод текста с финского языка статьи А.О. Вяйсянена цитируется по рукописи перевода В.Я. Евсеева.

*Väisänen A.O.* Vepsän mailla/ Matkamuiistoja // Uusi Suomi. 1916. 19. XI.

## **ЭТНИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА МУЗЫКАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ВЕПСОВ**

*И.Б. Семакова*

г. Петрозаводск

В XIX–XXI вв. традиционная музыкальная культура вепсов неоднократно описывалась исследователями – представителями различных народов и государств. При знакомстве с их работами всегда остается впечатление несомненной достоверности этих научных наблюдений и, – либо недосказанности, либо непонятости ими самого предмета описания. Явление это связано с двумя основными причинами: лингвистической – незнанием вепсского языка в объеме, необходимом для проведения самих исследований, начиная со сбора информации в поле, как впрочем, и отсутствием применения более глубоких научных знаний структур иных

языков (русского, карельского, финского), которые используются в традиционном музицировании вепсами; методической – множественностью принятых в национальных культурах, представителями которых являются исследователи, научных методик классификаций и описания материала. Тем не менее, имеющиеся научные описания свидетельствуют о музыкальной традиции вепсов как явлении мирового значения, а также о необходимости продолжения поиска адекватных материалу исследовательских методик описания. Для автора критериями объективности описания традиционной музыкальной культуры вепсов являются структура художественного хронотопа этноса, с одной стороны, а с другой, – структура вепского языка и языковой практики вепсов в их многообразии.

На основе ранее проведенной автором аналитики выделены этноспецифические доминанты традиционной музыкальной культуры вепсов: *природосообразность на основе природоподражания, текучесть художественного времени, фонизм, функциональная апеллятивность музыкальной коммуникации*. Выделенные структуры указывают на доминирование в традиционной культуре вепсов архаических форм музыкальной ментальности. В настоящее время автору не совсем понятна природа этой архаики: первичность ее явлений или их вторичность. Если эти формы первичны, то музыкальная традиция вепского народа – это традиция молодая, определяющая пути своего развития; если же они вторичны, то исследователь наблюдает: а) мощный ассимиляционный процесс, вызванный причинами извне; б) длительный процесс ремиссии традиции вепсов после глубочайших травмирующих (внешних, внутренних и/или сочетанных) факторов.

По мнению автора, определяющим все уровни музыкальной традиции вепсов можно считать погребальный ритуал. Для ладового анализа<sup>1</sup> погребальной вепскоязычной причеты определяющими являются конечные, клаузульные обороты структурного построения, которое завершает интонируемое построение (тираду).

---

<sup>1</sup> Под ладом автор понимает взаимоотношения музыкальных тонов, а также выделение, например, динамическим (ударения в языке) или повтором, удлинением времени звучания и положением в напеве того или иного звука – ладовой опоры.

В частотном отношении на этом участке структуры причети распространены в порядке убывания: терцовая, а затем секундовая и квартовая ладовые ячейки, свойственные интонированию нисходящего движения. Данные построения явились для вепсов моделью, которой они оперировали при практическом освоении более широкой в звуковом отношении шкалы – квартового<sup>2</sup> и квинтового<sup>3</sup> звукоряда с освоением кварты (4 последовательных звука или 2,5 тона) и квинты (5 последовательных звуков или 3,5 тона) как явлений лада. Каковы возможные истоки подобной ладово-интонационной сферы?

С позиций *природосообразности*, и, прежде всего, *природоподражания* – как одной из доминант музыкальной культуры вепсов, – эти клаузульные (конечные) музыкально-вербальные ладовые и мелодико-ритмические участки мелодики погребальных причитаний возможно соотнести в природе с сигналами самки филины<sup>4</sup>, защищающей гнездо<sup>5</sup> (терцовые структуры) или совы (терцовые, секундовые и квартовые структуры). Терцовые сигналы свойственны также рябчикам<sup>6</sup>, серым журавлям<sup>7</sup>. Для этих птиц в сигналах важнейшим структурообразующим фактором является соотношение звуков по высоте, что примерно соответствует ладу [Константинов, Мовчан, 1985, с. 284]).

---

<sup>2</sup> Ощущение у слушателя интонации твердого призыва. Охватывает 4 последовательных звука или 2,5 тона.

<sup>3</sup> Ощущение у слушателя наличия некоторой звуковой пустотности. Охватывает 5 последовательных звуков или 3,5 тона.

<sup>4</sup> Сигналы животных и птиц опираются в своей структуре не на один, а одновременно на несколько структурных признаков, например ритм (временные музыкальные структуры), частотность тонов видового сигнала (высотность звуков сигнала) или их соотношение (примерное соответствие ладовым структурам), спектр звуков сигнала (примерное соответствие тембру звука) и пр.

<sup>5</sup> Звуки природы. Самка филины, защищающая свое гнездо. [Аудио-видео электронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL [http://www.truba.com>priroda...video/samka\\_filina...гнездо-405653](http://www.truba.com>priroda...video/samka_filina...гнездо-405653) (дата обращения 03.03.2016).

<sup>6</sup> Звуки природы. Сигналы рябчика [Аудио электронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL <http://www.pleer.com>tracks/5352858Uywm> (дата обращения 03.03.2016).

<sup>7</sup> Звуки природы. Крики серого журавля [Аудио электронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL [http://www.xmusic.me>...65644963-Zvuki\\_prirody\\_-\\_Seryj\\_zhuravl/](http://www.xmusic.me>...65644963-Zvuki_prirody_-_Seryj_zhuravl/) (дата обращения 03.03.2016).

*Природоподражательность* в музыкальной традиции вепсов неизбежно связана с особенностями восприятия и воспроизводства этносом в звуковых явлениях архаических пластов культуры звукоординальной шкалы, где *тембр*<sup>8</sup> преобладает над «ощущением высоты <...> звука» [Алексеев, 1986, с. 36, 37]. В этом заключается специфика звукоряда мелодики напевов вепсов, где каждый из составляющих ее звуков может иметь несколько звуковысотных характеристик, особенно в формах культуры с так называемым речевым или раннефольклорным (его третий тип, характеризующийся хронотопом и относительной звуковысотной и временной устойчивостью [Алексеев, 1986, с. 35]) интонированием<sup>9</sup>. Подобное раннефольклорное интонирование неизбежно связано с фонетическим строем поющего текста, прежде всего, с «игрой» заднеязычным *и*<sup>10</sup> и переднеязычными *e, i*; гласными фонемами, фонемами по ряду их образования: *o – ö* и др., а также явлением фонетической «текучести» гласных фонем при ослаблении или отсутствии в структурном построении динамической ударности лингвистического и музыкального характера, как, например, в песне северных вепсов «Росунька»<sup>11</sup> [Краснопольская, 2013, с. 67]. Эта песня по своей звукоподражательности максимально точно отражает вой волчьей стаи<sup>12</sup>, чем может объясняться и ее фонетическая текучесть и наличие двух запевал (редчайшее явление в традиционной культуре вообще) и элементы звукового бурдонного многоголосия и гетерофонии [Жордания, 2009, с. 230; Харлап, 1972, с. 269–274].

<sup>8</sup> Тембр – окраска звука, состоящая из обертонов и ур-тонов основного тона.

<sup>9</sup> Их музыкально-интонационная природа может ставиться рядом специалистов – не музыкантов под сомнение, а музыкантами – на якобы отсутствие напева: это песни-сказки, загадки, пословицы, выкрики в лесу, призывы и команды животным, охотничьи сигналы-манки и др.

<sup>10</sup> Здесь и далее запись примеров латиницей.

<sup>11</sup> Росунька. Старинная вепсская народная песня. Исполняет женский хор Вепского народного хора Карельской АССР. Художественный руководитель А. Никонов. Запевалы П. Мошкина и М. Горбачева // Музыка Карелии (из серии «Искусство народов СССР», вып. 32). [Аудио ресурс] – Д – 032055–6: Ленинградский завод грампластинок, 1972. № 14.

<sup>12</sup> Звуки природы. Вой стаи волков [Аудио электронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL [http://www.iplayer.fm...Zvuki\\_prirody...Zvuki\\_volkov\\_Voj\\_stai/](http://www.iplayer.fm...Zvuki_prirody...Zvuki_volkov_Voj_stai/) (дата обращения 03.03. 2016).

*Преобладание в художественном хронотопе вепсов художественного времени* позволяет этносу достаточно свободно выстраивать традиционные музыкальные и хореографические формы, в основе которых лежат бинарные отношения, в том числе и художественно-пространственные [Семакова, 2006, с. 156–158]. Этим объясняется свобода музыкальной ритмики на участках фонем, находящихся под силовым динамическим ударением (укорочение времени звучания длительности [Приложение, пример 1.1]), конечной ретардации, повторность структурно-звуковых и моторных (для хореографии [Семакова 2006, с. 156–158]) элементов в структуре традиционного явления культуры и их относительно свободное ритмическое перемещение в форме, а также скрытая линейность самой формы при ее относительной структурной нестабильности.

В мифологии вепсов эти явления могут быть связаны с преобладающей в архаичном фольклоре мифологемы *путь* [Семакова, 2006, с. 156], в то время как культивирование мифологемы *мирового древа* [Топоров, 1972, с. 94] – направление, ведущее к укреплению в культуре этноса, в частности вепсов, основополагающих характеристик художественного пространства, прежде всего, представлений о круге и его структуре (статический с серединой или без нее – и, далее, движущегося круга с центром – статическим или движущимся – или без него [Семакова, 2006, с. 154–163]). В традиционной хореографии, певческой культуре – это, например, проявляется в четкости структур музыкально-лингвистического явления, в том числе в явном проявлении границ мелострофы в интонируемом фольклоре, в отказе от фонизма в пении в пользу четких слоговых, вербальных, стиховых и строфовых поэтических структур, к отказу от функции аппелятивности, свойственной архаическим пластам певческой традиции к образцам культуры с утверждением иных жанровых характеристик (Е.В. Гиппиус: жанр – это «выражение функции во взаимосвязи мелодических и поэтических структур» [Гиппиус, 1982, с. 8]). Достоверность высказанных автором наблюдений подтверждает и работа Т.В. Краснопольской, выполненная на примерах распевов русских лирических песен вепсами [Краснопольская, 2013, с. 71]. Ярко проявляющаяся природо-подражательность певческих тембров вепсов (стайный вой волков в песне «Росунька», а также в комплексе других лирических



русскоязычных песен, зафиксированных исследователями у вепсов) позволяет автору высказать предположение о первоначальном включении этих песен в погребальный ритуал с последующим переосмыслением их в ритуале свадебном по пути, пройденному погребальной причетью при ее переосмыслении в свадебном ритуале.

Все явления, которые сохраняет и передает народ в рамках собственной контактной бесписьменной традиции, принадлежат только его этнической культуре, его ментальности, его формам художественного мышления. Задачей же исследователя является не отвержение в корпусе традиции как якобы чуждых этносу явлений, а необходимость их выявления, фиксации, осмысления и описания: этническая культура, как и жизнь, более многообразна относительно наших представлений о ней.

### Литература

*Алексеев Э.Е.* Раннефольклорное интонирование: звуковысотный аспект [Текст] / Э.Е. Алексеев. М.: Советский композитор, 1986. 240 с.

*Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции) [Текст] / И.Ю. Винокурова. Петрозаводск: ПетрГУ, 2006. 448 с.

*Винокурова И.Ю.* Мифология вепсов: энциклопедия [Текст] / И.Ю. Винокурова. Петрозаводск: ПетрГУ, 2015. 522 с.

*Гиппиус Е.В.* Проблемы ареального исследования традиционной русской песни в областях украинского и белорусского пограничья [Текст] / Е.В. Гиппиус // Традиционное народное музыкальное искусство и современность (вопросы типологии). Сб. трудов ГМПИ им. Гнесиных. Вып. 60. М.: Изд-во ГМПИ им. Гнесиных, 1982. С. 5–13.

*Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции [Текст] / А.В. Гура. М.: Индрик, 1997. 912 с.

*Жордания И.М.* К проблеме происхождения гетерофонии в Восточной Европе [Текст] / И.М. Жордания // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. Майкоп: Адыгейский госуниверситет, 2009. Вып. 4 (50). С. 229–236.

*Константинов А.И., Мовчан В.Н.* Звуки в жизни зверей. Серия: жизнь наших птиц и зверей. Вып. 7. [Текст] / А.И. Константинов, В.Н. Мовчан. Л.: Изд-во Ленингр. унта, 1985. 304.

*Краснопольская Т.В.* Певческое искусство народов Северо-Запада России: Исследования. Статьи. [Текст] / Т.В. Краснопольская. Петрозаводск: Verso, 2013. 184 с.

*Семакова И.Б.* Представления о художественном пространстве в традиционной хореографии вепсов [Текст] / И.Б. Семакова // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога. Материалы III Межрегион. конф. и VII Междунар. школы молодого фольклориста (23–25 октября 2005 г.). [Текст]. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2006. С. 154–163.

*Топоров В.Н.* К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) [Текст] / В.Н. Топоров. М.: Искусство, 1972. С. 77–105.

*Харлап М.Г.* Народно-русская музыкальная система и проблема происхождения музыки [Текст] / М.Г. Харлап. М.: Искусство, 1972. С. 221–275.

### Нотные источники

*Краснопольская Т.В.* Песни карельского края [Текст, ноты] / Т.В. Краснопольская. Петрозаводск: Карелия, 1977. С. 207–208 [Пример 1.2].

*Käte-ške käbedaks kägoihudes* ‘обернись-ка милой кукушкой’ Вепские причитания. Сост. сб.: Н.Г. Зайцева, О.Ю. Жукова. Нотировка С.В. Косырева [Текст, ноты] / Н.Г. Зайцева, О.Ю. Жукова, С.В. Косырева. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2012. С. 135–136 [Пример 2.1]; 160–162 [Пример 1.1].

Песни Заонежья в записях 1880–1980 годов. Сост., предисловие и примечания Т.В. Краснопольской [Текст, ноты] / Т.В. Краснопольская. Л.: Советский композитор, 1887. С. 151–152 [Пример 1.3].

Сто русских народных песен (Материалы студенческих фольклорных экспедиций) / Общ. ред. Ф.В. Соколова. [Текст, ноты]. Л.: Музыка, 1970. С. 45 [Пример 2.2].

*Тимофеева А.И.* Заговор на воду в роднике. Запись и расшифровка И.Б. Семаковой [Текст, ноты]. Личный архив И.Б. Семаковой – б/н, папка Вепсы 3, л. 1 [Пример 1.5].

*Тимофеева А.И.* Заговор ребенка на печи при первом приносе его в дом. Запись и расшифровка И.Б. Семаковой [Текст, ноты] – Личный архив И.Б. Семаковой – б/н, папка Вепсы 3, л. 2 [Пример 2.4].

*Хохлова С.В.* Музыкальный фольклор Лекшмозерской свадьбы. Дипломная работа. Научн. рук. Т.В. Краснопольская [Текст, ноты] / С.В. Хохлова. Петрозаводск: Петрозаводский филиал Ленинградской государственной консерватории. Рукопись, 1989. Личный архив И.Б. Семаковой. С. 15а [Примеры 1. 4; 2.3].

### Аудио- и видеоресурсы

Звуки природы. Вой стаи волков [Аудиоэлектронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL [http://www.iplayer.fm...Zvuki\\_prigrody...Zvuki\\_volkov\\_Voj\\_stai/](http://www.iplayer.fm...Zvuki_prigrody...Zvuki_volkov_Voj_stai/) (дата обращения 03.03. 2016).

Звуки природы. Крики серого журавля [Аудиоэлектронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL [http://www.xmusic.me...65644963-Zvuki\\_prirody\\_-\\_Seryj\\_zhuravl/](http://www.xmusic.me...65644963-Zvuki_prirody_-_Seryj_zhuravl/) (дата обращения 03.03. 2016).

Звуки природы. Самка филина, защищающая свое гнездо. [Аудио-, видеоэлектронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL [http://www.truba.com>priroda...video/samka\\_filina...гнездо-405653](http://www.truba.com>priroda...video/samka_filina...гнездо-405653) (дата обращения 03.03. 2016).

Звуки природы. Сигналы рябчика [Аудиоэлектронный ресурс] – [Электронный режим доступа]. URL <http://www.pleer.com>tracks/5352858Uuwм> (дата обращения 03.03. 2016).

Росунька. Старинная вепсская народная песня. Исполняет женский хор Вепсского народного хора Карельской АССР. Художественный руководитель А. Никонов. Запевалы П. Мошкина и М. Горбачева // Музыка Карелии (из серии «Искусство народов СССР», вып. 32). [Аудиоресурс] – Д – 032055 – 6: Ленинградский завод грампластинок, 1972. № 14.

Приложение

## Терцовые мелодические структуры

Пример 1.1.

№66/ПТЗ 2012

Средние вепсы. Погреб. причитание.

Софронова Т.Т. 1912

с.Ладва, Подпорожский р-н, Лен. обл.

и тых-яд и ку те-ги-хе-зoi ми-ней жо соз-вад да жоу-гей-жед-не

энципит.1      энципит.2      клаузула.1      клаузула      finalis

Пример 1.2.

№145/ПКК 1977

Русские. Свадебное причитание.

Кузнецова Е.И.

1899, г.Пудож

От-вер-нуть-ся бы-ло бед-ну-ш(и)-ки.

клаузула      расширенная

Пример 1.4.

Пономарева Н.Н.

Русские.

1905, Лекшмозеро, Арх. обл.

Где-то есть у меня у бед-нуш-ки, у

энципит      клаузула      расширенная

Пример 1.3.  
Русские. Свадебное причитание.

№7/ПТЗ 1987  
Федосова И.А.  
1828, Софроново, Заонежье

1 3 2 3 2 1 3 2 1

Доб - ры ко - нюш - ки по ус - то - я - лись.

энципит.1 энципит.2 клаузула finalis

Пример 1.5.

Вепсы сев. Заговор на воду в роднике (свал.).

Тимофеева А.И.  
1904, Рыбрека

1 2 3 4 2 1 1 3 2 1 1 2 3 3 2 1

Mi-na tu-lei si-nun-ke su-ren pä-s-tan mi ne-lei neiz-než be-daks. Pros-tit i pä-s tä min-dei.

энципит клаузула энципит клаузула энципит клаузула finalis

## Сочетание терцовых мелодических структур (клаузула) и квартовых, более новых (Энципиты, связки)

Пример 2.1.  
Вепсы. Погреб. причитание.

№55/ПТЗ 2012  
Сидорова М.Г.  
1907, Опта, Вытег. р-н, Волог. обл.

IV 1 2 3 4 2 1 1 3 2 1 1 2 3 3 2 1

i kut i mi-ni si-nut-teiz i e-läs-ka - ta go-r'o gor' - ki - ja-le tyt-re - le.

энципит.1 энципит.2 связка клаузула энципит клаузула finalis

Пример 2.2.

Русские. Погреб. причитание.

№37/Л., 1970  
Шабалова А.И., Кисилева К.П.  
д. Чайницы, р.Свирь

1 3 1 3 2 3 1 IV 1 3 2 1

Вы да за - вей - те ко, вет - ры буй - ны - е.

энципит связка клаузула finalis

Пример 2.3.

Русские.

Попова М.Д.  
1903, Лекшмозеро, Арх. обл.

1 4 1 1 1 1

энципит.1 энципит.2 связка клаузула finalis



## РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ БОЛЕЗНЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ МЕДИЦИНЕ ВЕПСОВ<sup>1</sup>

*И.Ю. Винокурова*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Традиционную медицину можно определить как синкретиче-ский комплекс эмпирических знаний и религиозно-мифологиче-ских представлений народа о здоровье, болезнях и основанных на них рациональных и магических способах лечения. Возникший в древности, этот комплекс впоследствии преобразовывался под воз-действием постепенного освоения этносом природных ресурсов, социально-экономических условий, контактов с другими народа-ми, официальной религии и профессиональной медицины в сторо-ну изменения соотношения иррациональных представлений и ра-ционального знания.

Важным разделом традиционной медицины является этиология заболеваний. В этномедицине вепсов обнаруживаются как рацио-нальные, так и иррациональные представления о причинах неду-гов; встречаются и такие, возникновение которых может тракто-ваться двояко. В статье будут рассмотрены религиозно-мифологи-ческие представления о происхождении болезней у вепсов, кото-рые удалось обнаружить в результате работы с этнографическими, лингвистическими и фольклорными источниками.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

Начнем с ответа на вопрос, что такое болезнь по народным представлениям. В вепском языке имеются термины, одновременно обозначающие «боль» и «болезнь»: *kibu* – ‘боль, болезнь’; *pahuz* – ‘боль, хворь, недуг’. Слово *pahuz* имеет также значение «зло» и отражает взгляд народа на болезнь как на абсолютное зло. Еще одно общее название болезни *läžund* происходит от глагола *läžuda* ‘болеть, лежать’ и связано с наиболее частым поведением больного во время болезни – лежанием. Болезнь представляется как результат воздействия на человека пришедшего извне зла. Об этом свидетельствуют записанные языковедами образцы вепской речи. Например, выражение «*Jougha eht’nü om*», означающее «Нога заболела», буквально переводится «В ногу боль вошла» или «*Läžund tartu viluspää*» имеет перевод «Боль пристала от холода» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 76, 311]. Болезни чаще всего воспринимались вепсами некими «живыми, невидимо ходящими существами» (ср. то же у других народов – русских, удмуртов, бесермян) [Панина, 2014, с. 32]. Так, по одному из сообщений информанта, «*mit’t’e-se pošau käui d’er’üunas, rahvaz l’äzd’ihe*» – «какая-то повальная болезнь ходила по деревне, народ болел». То же самое говорили о кори: «*Rusttain’e kävel’eb d’er’uunas*» – «Корь ходит в деревне» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 432, 485].

К числу малораспространенных среди вепсов относятся представления о зооморфном образе болезней. Например, южные вепсы в облике черного кота представляли холеру. Рассказывали, что в д. Прокушево свирепствовала холера; по совету стариков решили добыть огонь трением и обойти с ним деревню. Во время обхода из деревни выскочил большой черный кот, и болезнь перешла в д. Нойдалу, где ее выжили таким же путем [Волков, МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, л. 72]. Болезнь могла представляться также в облике змеи, проникшей в организм человека через рот; а также впившегося и поедающего кости водного червеобразного существа волосатика.

Характерные для славянских народов демоны болезней в виде женщин, нашедшие, например, яркое отражение в иконографии<sup>2</sup>, в вепской традиции представлены лишь одной оспой. У вепсов ее

---

<sup>2</sup> Например, икона «Архангел Михаил, побивающий трясовиц».

почтительно величали по имени-отчеству – Оспа Ивановна или Оспа Андреевна (ср. аналогичные представления у карелов, русских и коми) [Алимов, 1929, с. 19; Усачева, 2004, с. 576; Ильина, 1997, с. 80]. Известная исследовательница народной медицины И.В. Ильина отмечала, что для коми не характерна антропоморфизация образов болезней и представления об оспе можно считать заимствованными от русских. Этот вывод подходит и вепсам.

В отличие от многих народов, у вепсов не известны болезнетворные мифологические персонажи, специализирующиеся на одной функции – насылать болезни. Они, например, зафиксированы у удмуртов<sup>3</sup>. В медицине вепсов выделяется целая группа недугов, которая появлялась у человека от воздействия природных стихий (леса, воды, ветра, огня, земли), бани или олицетворяющих их духов – «хозяев». Большая часть из них объяснялась наказанием человека за непочтительное отношение к одухотворенным объектам окружающего мира. С помощью изучения названий болезней удалось выявить симптомы, которые ее характеризовали. Проанализированная лексика свидетельствует, например, о том, что к группе болезней, полученных от духа леса, относились кожные – *tesragan* (букв. «лесная чесотка») и внутренние заболевания – *tescan'ena* (букв. «лесной нос»), ушибы – *macaiškeiž* (букв. «лесной удар»).

За непочтительное отношение к воде (плевание, мочеиспускание, выливание помоев, мытье грязных сапог в водоеме, ругань) следовала расплата кожной болезнью (*vezipagan*) или водянкой (*vod'anka*), характеризующейся стойкими отеками, т. е. избытком жидкости в организме.

Болезни от ветра, представляющего собой потоки воздуха, способны были проникнуть через такие отверстия, как нос и уши, и вызвать внутренние заболевания: головную боль или шум в ушах. Они объединялись понятием *tul'l'ažn'ena*. Одной из причин болезни *tul'l'ažn'ena* была месть стихии за то, что человек ругался на ветру. Неслучайно слово *tul'l'ažn'ena* представляло собой также легкое ругательство. Болезнь *tul'l'ažn'ena* могла возникнуть и в

---

<sup>3</sup> Духи, насылающие болезни у удмуртов – *дэй, кыж, чер*. *Чер* считается «одним из злейших» божеств, который «блуждает везде, насылая болезни на людей и скот» [Панина, 2014, с. 27, 28, 30].

результате навязчивых мыслей о ветре как источнике заболевания, которые были оскорбительны для этой природной стихии. Под влиянием русских синонимом названия болезни *tul'l'ažn'ena* у вепсов, причиной которой были плохие мысли о ветре, стала *ветренная дума*. В употребляемых у вепсов в XX в. текстах русских заговоров «от думы» можно найти такие слова: «*Опашу я ветреную думу*» [Винокурова, 2014, с. 81].

От ветра и воды также можно было получить болячки в ротовой полости, которые вепсы под влиянием русских стали называть *žaba, žab* (жаба). Такое название с определением «ветровая» и «водяная» встречается в северновепских лечебных заговорах. Например: «*Rababožnial Stepanal žaban puhun, d'olan žaban puhun, veden žaban puhun rababožnial Stepanal igaks kaikeks necen bolin puhun. Amin', n'el'kime aminad vo veki amin', kaikeks igaks. Amin', minuspää kaikeks igaks. Amin'*» – «У раба Божьего Степана жабу заговариваю, ветровую жабу заговариваю, водяную жабу заговариваю, у раба Божьего Степана на весь век эту боль заговариваю. Аминь, сорок аминов во веки веков аминь, на весь век. Аминь от меня на весь век. Аминь» [Sääski, SKS, № 3544]. Отсюда и известное вепское ругательство: «*Žaba sindei suhu*» – «Жаба тебе в рот!».

Болезни, появившиеся от бани или ее духа-хозяина, были связаны преимущественно с поражением кожи (зуд, чесотка, нарыв). На это указывают их названия – *kül'bet'pagan* (букв. «банная чесотка») *kül'bet'pahk* (букв. «банный нарыв, чирей»). Они возникали от мыслей у человека, что баня грязная во время ее посещения. В Пондале был известен способ, по которому определяли, что кожная болезнь получена от бани. Человек, страдающий недугом, брал нагретый дресвяной камень (*čuurkivi*) от банной каменки и бросал его в емкость с водой. Если камень шипел, значит – болезнь банная. Банник мог наказать человека также угаром или ожогом за то, что тот пришел мыться в баню за полночь, пустив дым в банное помещение или посадив на горячий камень [Винокурова, 2015, с. 219].

Запрещалось плевать в огонь, иначе вокруг губ возникнет сыпь под названием *lendoi tuli* («летучий огонь»), которая появлялась воздушным способом; мочиться в огнище – будут запоры [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 600].



В отличие от карелов, у вепсов не были зафиксированы кожные болезни, объединенные термином *tuahinen*, приставшие к человеку от земли на определенных участках (с особыми почвами, растительностью и др.) [Пашкова, 2015, 47–50].

По вепским представлениям, от мира фауны также исходила угроза заболеваний. Эти болезни имели как рациональные, так и иррациональные причины. Например, увечья человеку мог нанести медведь, встретившийся в лесу, или разъяренный бык. Змеи и насекомые награждали укусами: «*Mado kokaiž g'augha, g'augan turzot'*» – «Змея ужалила в ногу, нога распухла»; «*Süumad turskes, t'ihed södihe*» – «Глаза распухли, мошкара искусала» [Зайцева, Муллонен, 1972, с. 585]. Болезни от некоторых животных, часто почитаемых (например, от ласточки, собаки, кошки, свиньи), как правило, объяснялись наказанием человека за недостойное поведение к представителю фауны. Например, виновницей появления веснушек считали Божью птицу – ласточку, они были ее расплатой за разорение гнезда. В строгом запрете для беременных женщин обижать домашних животных – свинья, кошка и собака оговаривались особо. Будущую мать, в гневе пнувшую свинью или кошку, ждало наказание в виде болезни *sugased* («щетка»), насланной от этих животных на ребенка. *Sugased* («щетка») – появление подкожной щетины на спине, вызывающей страшный зуд. Вздутие некоторых органов – как бы уподобление в чем-то свинье – лежит в основе других болезней от этого животного. Запрещалось ругать свинью, иначе она отомстит болезнью от ругани под названием *ehitatiž*, сопровождающуюся зубной болью и распуханием рта [Винокурова, 2015, с. 402–403]. Как показывает анализ вепских заговоров, целая серия заболеваний могла появиться от собаки: *koiran vaivhuz'* (букв. «собачья слабость») – рахит, *koirankuz'i* (букв. «собачья моча») – нарыв (обычно на пятке или подошве ноги), *koiranlap* (букв. «собачья лапа») – лишай, *koiranniža* («собачий сосок») – ячмень. Эти болезни, как правило, объяснялись местью собаки, если ее пинали или дразнили [Винокурова, 2015, с. 177–178].

Змееподобные и земноводные животные как сами по себе, так и их ядовитые органы и вещества, наделялись способностью вызывать различные заболевания у людей, порою неизлечимые или со смертельным исходом. Змея могла вызвать болезни не только

своими укусами. Иррациональной причиной появления заболеваний от змеи считалось ее попадание различными способами внутрь человека. Как и у русских Новгородской и Ярославской областей, в некоторых вепсских деревнях бытовали рассказы о том, как в открытый рот человека, уснувшего после работ в лесу, на лугу или поле, вползла змея и вызвала у него какую-нибудь болезнь, иногда закончившуюся смертью, жажду [Винокурова, 2006, с. 170].

По вепским поверьям, попадание на кожу мочи ящерицы и лягушки вызывает трудноизлечимое кожное заболевание; двенадцать кож сойдет прежде чем человек поправится [Винокурова, 2006, с. 177, 188].

Ряд вепсских названий жабы – *rubilopei*, *rubilöc*, *rubisamba* – содержат лексему *rubi*, обозначающую болячку, коросту. Эти названия сразу наводят на мысль о том, что в представлениях вепсов жаба могла быть носителем кожных болезней. И действительно, сухая, толстая, местами ороговевшая кожа жабы с многочисленными бородавками способствовала формированию народного мнения о ней как об источнике появления бородавок.

Причиной множества болезней могло быть нарушение человеком каких-то бытовавших в прошлом этикетных норм. Ряд правил поведения, например, диктовались почтительным отношением к хлебу и приему пищи: «*Недорезанный кусок хлеба в ковриге не оставляют, а то порежешь руку*»; «*На ковригу не кладут ножа, чтобы не заболели зубы*»; «*Читать нельзя во время еды – память съедает*»; «*Мужчины в шапке или вообще в головном уборе не обедают, а то жена будет глухая*»; «*Скатертью руки не вытирают, чтобы бородавок не было*» [Макарьев, НА КНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 118, 129].

Выделяются также заболевания, источник которых – общественные взаимоотношения. К ним относились болезни, объясняемые вредоносной магией людей – порчей (*portež*) или сглазом (*prizor*). По поверьям, порчу насылали колдуны (*noid*), а также мстительные и завистливые люди. Порча всегда была заранее продумана. В отличие от порчи, сглаз (*prizor*) мог носить непреднамеренный характер. Круг людей, способных сглазить, мог по сути дела включать любого члена сельского сообщества, нечаянно или

умышленно выразившего зависть, сильное удивление или восхищение. В наиболее опасную группу входили колдуны; бездетные женщины; люди, обладающие тяжелым характером; а также темноволосые и темноглазые [Винокурова, 2015, с. 337]. К этой группе можно отнести и такое психическое заболевание, как *tusk* (< русск. *тоска*) – чувство душевной горечи, возникающее у человека в результате потери близких людей.

Наряду с представлениями о внешних причинах болезни – вселившемся в человека зле, особняком стоит группа заболеваний, основной названий которой является корень *iče*, означающий самое себя, или определение *ičeze* 'свой', т. е. «свои» болезни: паралич (*ičeze*), эпилепсия (*ičhiin 'e*) и родимчик (*ičeze pahuz'*), характерными симптомами которых являются конвульсии и потеря сознания. Привлечение данных по другим финно-угорским народам позволяет обозначить этиологию этих болезней. Для финно-угорских народов в древности была характерная такая особенность концепции души, как двойственность и, возможно, множественность, выраженная в двух или нескольких названиях. Наряду с душой-дыханием, существовала душа-тень. По мнению исследователей, в древности наиболее ранним названием подвижной души-тени, которая могла покидать тело человека во время сна и представлять самого человека или эго, у хантов было *is*, у мордвы *es*, у коми *ac*, у саамов (*j)ies*, у финнов *itse* (в настоящее время фин. *itse*, как и вепс. *iče*, означает самое себя) [Häkkinen, 1990, s. 185]. По поверьям многих финно-угорских народов, спящего нельзя будить внезапно, иначе путешествующая во время сна душа не успеет вернуться обратно [Пентикайнен, 1990, s. 44]. С ее уходом связаны тяжелая сонливость, слабость и бессознательное состояние человека. Таким образом, рассмотренная группа заболеваний была связана с потерей человеком собственной субстанции – души-тени *iče*.

Наиболее поздними по происхождению, связанными с распространением православия, являются болезни, объединенные понятием *Jumalanviga* 'Божья кара', – посылаемые на людей за грехи и осквернение христианских святынь [Винокурова, 2015, с. 151]. Они проявлялись в виде различных симптомов. Например, при венчании в церкви молодым запрещалось дотрагиваться до церковных стен и священника, иначе можно заболеть чирьями; сту-

пать на порог, чтобы кожная болезнь (*нечисть*) не пристала [Маркьев, НА КНЦ, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 117]. Частым симптомом был паралич какого-либо органа. В советский период борьбы с религией появилось много легенд о получении человеком тяжелой болезни от Бога за уничтожение им икон, участие в разрушении крестов, часовен и церквей. По сведениям жителей с. Ладва, например, у человека, который сломал крест на местной церкви св. Егория, отнялись руки. Таким образом, болезнь паралич (*ičeze*), которая в древности связывалась с потерей человеком собственной субстанции – души-тени *iče*, со временем получила новую интерпретацию. Приведем ее в записи Ю. Райнио от информанта из Рыбреки: «Паралич пройдет по руке, по ноге, по голове, по языку, по половине тела. Паралич от Бога, его нельзя вылечить» [Rainio, 1973, s. 304]. К неизлечимым заболеваниям от Бога относились также оспа (*paharubi*) и корь (*rusttain'e*).

Взгляды на источники и причины болезней могут различаться от культуры к культуре; причем они существеннее у географически более отдаленных народов. Например, при сравнении этиологии болезней у вепсов и пермских народов, обнаружилось, что у последних наиболее распространенной причиной заболеваний была кара предков за непочтительное к ним отношение; от таких недугов избавлялись совершением поминовений и жертвоприношениями животных<sup>4</sup>. В вепсской медицинской традиции эта причина болезней оказалась малопопулярной, а указанные способы избавления от них неизвестными.

### Литература

Алимов Т.М. Знахарство в Карелии // В помощь просвещенцу. 1929. № 1. С. 15–28.

Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. 448 с.

---

<sup>4</sup> Так, А.И. Емельянов писал: «Вотяки Серапульского у. думают, что если не совершить поминок умершему, явившемуся во сне, то он может послать болезнь на семейных. Так, рассказывают, что один вотяк видел во сне покойников, грозивших ему. Вскоре после этого несколько человек в его семье заболело. Вотяк удивился такому совпадению сна и его печальных последствий и совершил поминовение, тотчас же в состоянии здоровья больных наступило улучшение» [Емельянов, 1921, с. 27].

*Винокурова И.Ю.* Полевые материалы о динамике этнокультурных традиций вепсского села Вонозеро (на примере исследования одной биографии) // Истоки Карелии: границы, время, народы. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2014. С. 55–90.

*Винокурова И.Ю.* Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. 527 с.

*Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Вып. 3. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань: Изд. Казан. вотского изд. подотд., 1921. 156 с.

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

*Ильина И.В.* Народная медицина коми. Сыктывкар: Сыктывкарское книжное издательство, 1997. 120 с.

*Панина Т.И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014. 240 с.

*Пащикова Т.В.* Этиология и способы лечения болезни *muahine* в понимании карел // Финно-угорский мир. 2015. № 1 (22). С. 47–50.

*Пентикайнен Ю.* Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. Сыктывкар, 1990. С. 39–55.

*Усачева В.В.* Оспа // Славянские древности. М., 2004, III: 575–578.

*Häkkinen K.* Mistä sanat tulevat. Suomalaista etymologiaa. Helsinki, 1990.

*Rainio J.* Vanhaa äänisvepsäläistä lääkitätietoa // Kalevalaseuran vuosikirja. Porvoo, Helsinki, 1973. N 53. S. 289–312.

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

### Архивные источники

*Волков Н.Н.* Материалы экспедиции 1938 г. в Капшинский и Ефимовский р-ны Ленинградской обл. // МАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13.

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

*Sääski* – Материалы С. Сяски, хранящиеся в Фольклорном архиве Общества финской литературы (SKS).

## КРОВОПУСКАНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КАРЕЛЬСКОЙ МЕДИЦИНЕ

*Т.В. Пашкова*

Петрозаводский государственный университет, г. Петрозаводск

Карельская народная медицина исследована довольно слабо. О способах врачевания карелов существуют лишь отрывистые сведения в образцах карельской речи, немногочисленных статьях, монографиях и словарях карельского языка. Такой способ традиционной карельской народной медицины как кровопускание не изучен совсем. В данной статье мы попытаемся воссоздать наиболее полную «картину» об этом народном методе лечения.

Известный ученый-этнограф М.Д. Торэн считает кровопускание одним из способов физиотерапии, к которым также относятся водолечение, массаж, натирания и постановка банок. Среди этих методов оздоровления кровопускание являлось одним из самых древних, целью которого было удаление «плохой крови», так как именно она раньше считалась причиной многих заболеваний [Торэн, 1996, с. 48].

В Финляндии и Карелии кровопускание было очень распространено. Пусканием крови лечили головную, ушную и зубную боли, воспаление легких, боль в спине и пояснице, повышенное давление, ревматизм и т. д. [Постников, 1909, с. 29]. Если причину заболевания видели в поверхностной крови, то ставили кровососные банки, если же причина болезни крылась глубже, то вскрывали вену [Ylinen, 1990, с. 61].

Человека, выполняющего такую процедуру, карелы называли *kuppari* (ск., ливв.) < от глг. *kupata* ‘пускать кровь’ + суффикс *-ri*; *kuproaji* (ск., ливв.) < от глг. *kupata* ‘пускать кровь’ + суффикс *-ju* [KKS, 2, с. 462]. Как правило, почти в каждой деревне был свой *kuppari*. Обычно кровопусканием занимались женщины (знахарки), имеющие хорошую физическую форму, обладающие точностью действий, дружелюбным характером и развитой речью. По сведениям карелов Олонецкого р-на, Архангельской губ. кровопусканием могли заниматься и коновалы. Но были и такие лекари, которые ходили из одной деревни в другую, предлагая свои услуги

кровопускания или массажа. Они брали за лечение небольшую плату, проживали в том доме, где был больной от нескольких дней до недели [Петров, 1863, с. 185], [Постников, 1909, с. 29].

В качестве инструмента *kuppari* использовал рожки для кровопускания (ск. *kupparinsarvi* / *kupparinšarvi*, *kuppoantašarvi* / *kuppoandasarvi*; ливв. *kuppavosarvi* букв. ‘кровопускательный рожок’) или лечебные банки, которые устанавливали на кожу (рис. 1), т. е. «присасывали» к коже. Рожками служили рога коровы или быка (ск., ливв. *šarvi* / *sarvi*), их тщательно мыли, очищали и высушивали. Заготовлением рожков *kuppari* занимался сам. Обычно рога брали для обработки во время осеннего забоя скотины: *kuppari* ходил из дома в дом и собирал рога забитых животных. Также собирались мочевые пузыри, которые использовались в рожках как пленочное покрытие.

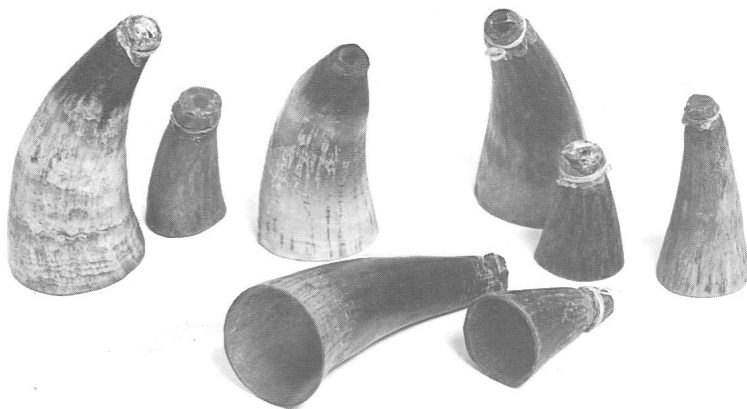


Рис. 1. Кровопускательные рожки

В состав инструментов кровопускателей входил и очень маленький, железный топорик (ск. *kuppavokirves* – букв. ‘кровопускательный топор’, *kuppavorauda* – букв. ‘кровопускательное железо’) (рис. 2) или нож (ск. *kuppa(v)usveičči*, *kuppariveičči*; ливв. *kuppavuzveičči* – букв. ‘кровопускательный нож’), а в более позднее время – кровопускательная машинка (рис. 3). Топорики изготавливали деревенские кузнецы. Все свои инструменты они хранили в холщовой сумке или в деревянном ящике. Топорик дополнительно заворачивали в ткань, чтобы он не тупился [Ylinen, 1990, с. 62–64].

Кровопускание делали после прогрева и помывки в бане. Во время выпуска крови больной сидел или лежал на скамейке. *Kippari* брал по одному рожку и крепил их на тело, т. е. «присасывал» рожок к коже. Количество установленных рожков зависело от полного покрытия всех больных участков. Обычно ставили от 10 до 20 рожков, иногда их численность доходила до 50. После снятия рожков маленьким топориком делали на теле небольшие надрезы (от 7 до 10), вскрывая образовавшиеся гематомы. После того, как из ранки начинала сочиться кровь, рожок, обмытый чистой водой, устанавливался на прежнее место. Аналогичные действия проделывались со всеми рожками. При наполнении рожка кровью он отваливался сам или снимался кровопускателем. После снятия всех рожков *kippari* промывал ранки прохладной водой [Ylinen, 1990, с. 62–64].

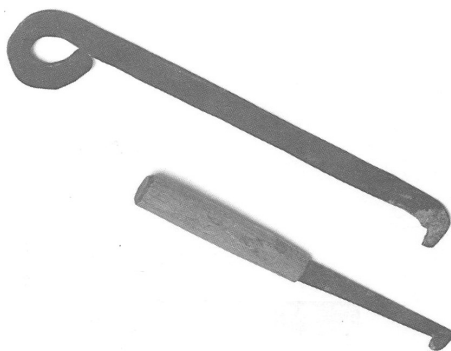


Рис. 2. Кровопускательный топорик

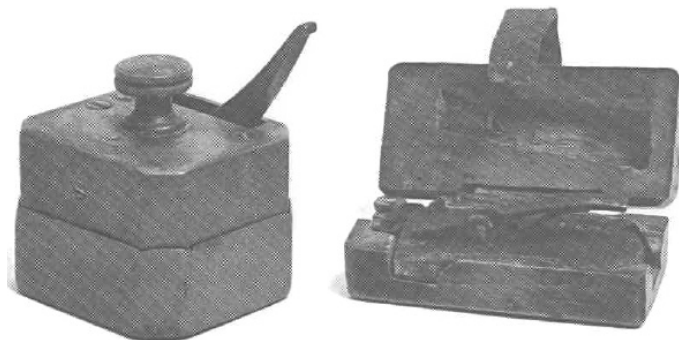


Рис. 3. Кровопускательная машинка



Цвет выпускаемой крови имел значение. Знахари из д. Михайловское, выпуская кровь, смотрели, какая она была: «...*ka ku t'okt'i veri on, se d'o om paha veri...sigä, se pakottau*» – «... если кровь, как смола, то это плохая кровь...поэтому и болит». После того как кровь выпустили, боль проходила [Virtaranta, 1994, с. 145].

В 1890-е гг. карелы Кемского уезда (Архангельская губ.) считали кровопускание самым эффективным способом лечения. Выпускание крови проводили знахари с помощью маленького топорика с острым клинком, делая насечки на разных частях тела. За один раз знахарь мог выпустить до восьми стаканов крови. После таких процедур пациенты часто теряли сознание, испытывали слабость в течение двух-трех недель и начинали страдать малокровием [Постников, 1909, с. 29]. Олонецкие карелы отмечали, что подобное «несбережение» крови приводило к преждевременному старению, потере сил и даже смерти [Петров, 1863, с. 185].

Среди обрусевших вепсов Коштугской вол. Вытегорского у. Олонецкой губ. к пусканию крови прибегали чаще всего люди пожилого возраста и те, кто выполнял часто тяжелый труд. Выпускание крови совершали именно в тот период, когда начинали чувствовать «тяжесть» в теле. Процедуру совершали пожилые женщины в жарко натопленной бане с помощью простых рожков от телки и ножа. Считая данную процедуру вредной, прибегали к ней с периодичностью в год [К.Ф...ов, 1892, с. 400].

Автором данной статьи был собран материал в местах традиционного проживания карелов: Олонецкий, Калевальский, Пряжинский р-ны. Информантами были мужчины и женщины, жители карельских деревень и городов, 1929–1964 г.р. Всего было опрошено более 70 человек. Среди прочих вопросов, информантов спрашивали о кровопускании. Только калевальские и пряжинские карелы отметили актуальность данного способа лечения в местах их проживания в прежние годы.

Таким образом, кровопускание было распространенным способом лечения среди населения Карелии. Считая выпускание крови эффективным методом, к нему прибегали в некоторых районах проживания карелов несколько раз в год, излечивая таким образом самые разные заболевания.

## Литература

К.Ф...ов – К.Ф...ов, приметы, обычаи, заговоры и верования простого народа в Вытегорском уезде (Воспоминания из поездки на родину) // ОГВ. 1892. № 38. С. 399–400.

*Петров К.* Болезни простого народа // Олонецкие губернские ведомости. 1863. № 48. С. 183–189.

*Постников В.* Знахарство, виды его и борьба с ним в Архангельской губернии // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1919. № 5. С. 23–32.

*Торэн М.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. 496 с.

KKS - Karjalan kielen sanakirja. Helsinki: SUS, 1974. II – 591 s.

*Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä. Anna Vasiljevna Tšesnakovan kerrontaa ja itkuvirsiä, VI. Helsinki: SUST, 1994. 218. 240 s.

*Ylinen H.* Miten kansa paransi. Joensuu: Puna Musta, 1990. 104 s.

## РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ИНСТИТУТ МАТЕРИНСТВА В КАРЕЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX вв.)<sup>1</sup>

*Ю.В. Литвин*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Материнство являлось высшей ценностью повсеместно в России, главным предназначением женщины. Подготовка девочки к материнству начиналась еще в детстве, через систему воспитания. Так, с ранних лет забота о младших братьях и сестрах ложилась на плечи девочек [Илюха, 2007, с. 79–80].

В целом, в комплексе родильных обрядов можно выделить следующие группы: дородовые, обряды во время и после родов.

Значимым компонентом в составе свадебной обрядности являлись магические действия, направленные на рождение ребенка

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

[Байбурин, 1993, с. 20]. В них отчетливо прослеживается предпочтение мальчика девочке. Так, у всех этнографических групп карелов во время свадьбы было принято сажать мальчика невесте на колени с пожеланиями рождения «девяти сыновей и одной дочери!». Ю.Ю. Сурхаско подчеркивал, что для этого ритуала старались найти «красивого мальчика» [Сурхаско, 1977, с. 148]. Е.И. Клементьев указывает еще несколько элементов в составе свадебной обрядности, показывающей желание обеспечить здоровье и благополучие будущему потомству. Саму свадьбу и первую брачную ночь старались приурочить к новолунию; в момент окручения мать отдавала свою косоплетку дочери, что символизировало передачу способности к деторождению, а в самом обряде окручения присутствовала повивальная бабка и т. д. [Клементьев, 1991, с. 29]. Вместе с тем многодетность у карелов не поощрялась. Так, во время подготовки к свадьбе в Суйсари столы обязательно раздвигались – считалось, что если жених и невеста «вокруг стола будут обходить, деток у них слишком много народится» [Село Суйсарь, 1997, с. 137]. Затраты на содержание и воспитание большого количества детей, частое исключение женщин от ведения хозяйственных дел могли разорить крестьянское хозяйство.

К беременности готовились заблаговременно, однако узнавали о ней чаще всего случайно. Повсеместно в России эту новость старались как можно дольше сохранять в тайне. Желание скрыть начало родов также способствовало сохранению привычного рабочего режима. Продолжению выполнения обычных хозяйственных работ способствовали и обычаи. Согласно народным представлениям, быстрому разрешению от родов способствовала тяжелая физическая работа, которой занимались крестьянки вплоть до начала схваток. Подобные обстоятельства нередко приводили к рождению ребенка вне дома – во время полевых работ, на рыбалке, в дороге.

Для карельской культуры, как и для любой другой, был характерен определенный круг правил, выражавшийся в ряде запретов (пищевых, поведенческих, обрядовых) и предписаний для будущей матери. Эти ограничения представлены в этнографической литературе. Так, например, беременной (с. к. *pakšu* – букв.

«толстая», *laštavuottaja* – букв. «ждушая ребенка», *vačankerallini* – букв. «имеющая живот»; ливв. *kohtuine*; люд. *kohtuine*, *akkekohtuine* – букв. «беременная женщина», *akkevačankere* – букв. «женщина с животом») не разрешалось подстригать волосы, чтобы не укоротить будущую жизнь ребенка, смотреться в зеркало, иначе ребенок мог родиться некрасивым; женщину оберегали от испуга: запрещали ходить на кладбище, смотреть на мертвого, видеть, как режут скот [Клементьев, Сурхаско, 2003, с. 253].

Рожать старались скрытно. Традиционным местом для родов карелов были баня или хлев, овечий закут. Однако именно баня являлась наиболее архаичным местом проведения родов. Это подтверждает развитый комплекс родильных обрядов, проводимых в бане, многочисленные заговоры, а также свидетельства путешественников и исследователей конца XIX – начала XX в. [Иванова, 2016, с. 49–54]. Под влиянием православной церкви роды стали проводить и в хлеву, поскольку, согласно новозаветным рассказам, Иисус родился в пещере, которая была приспособлена для содержания домашних животных. В Суйсари, например, бытовало поверье, согласно которому в хлеву роды проходили легче [Суйсарь, 1997, с. 141]. Скорее всего, христианская «альтернатива» со временем вытеснила традиционное для карелов место родов. Во всяком случае, согласно биографическим рассказам первой трети XX в. карельские крестьянки для родов чаще всего выбирали именно хлев [Иванова, 2016, с. 51]. Расположенный под одной крышей с жилой частью избы, хлев был относительно теплым местом, но, вместе с тем, оставлял желать лучшего с точки зрения санитарно-гигиенических условий.

На помощь роженице приходила свекровь или приглашенная повитуха. Если роды проходили в бане, роженицу укладывали на специально подготовленную солому, покрытую тряпьем, на полу или лавке. На ночь роженица поднималась выше на полук, поскольку тепло там сохранялось дольше. В течение всего времени, которое молодая мать проводила в бане, повитуха или сама крестьянка совершали обряд оберегания.

Для облегчения родов совершались различные действия, имитирующие «свободный выход» ребенка из чрева матери. Например, развязывали все узлы на одежде роженицы, снимали пояс,

распускали волосы. Все действия сопровождалось заговорами, в которых часто обращались к Деве Марии за помощью в облегчении болей.

Важное место в родильной обрядности занимали различные манипуляции с пуповиной младенца. Согласно данным Ю.Ю. Сурхаско, общепринято было использовать прядь волос матери. Южные карелы добавляли к волосам пучок льна, на севере пучок делали из волос матери и конопляных волокон [Сурхаско, 1985, с. 29]. Перерезать пуповину могла только бабка, сельская повитуха<sup>2</sup>. Если, например, она отсутствовала, то пуповину не обрезали до ее прихода [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 9, д. 44, л. 4]. Параскева Макконен из Суйстамо сообщала, что самостоятельное отрезание пуповины считалось грехом (*reähkä*). Однако роды нередко происходили за пределами дома, поэтому женщина вынуждена была сама отрезать и завязывать пуповину. Упомянутая выше крестьянка рассказывала: «три раза я просила прощения за грех. Господь простил меня, и никаких последствий не было» [Keinänen, 2003, s. 185]. Можно предположить, что поскольку пуповина символизировала связь между матерью и ребенком, ее прерывание требовало посредника, обладающего определенными магическими знаниями, способными защитить рожицу и новорожденного.

Первые действия повитухи после рождения ребенка были направлены на сохранение здоровья новорожденного и матери. Практически каждый из этапов ухода за младенцем, будь то физическое воздействие или ритуально-магические обряды, сопровождался определенной культурно-символической интерпретацией его пола, «подтверждением» гендерной идентичности ребенка.

Сразу после родов повитуха пеленала мальчика отцовским поясом, чтобы «рос мужественным», девочку – тесьмой с шерстью или льном, для того, чтобы дочь «пошла в мать» [Сурхаско, 1985, с. 29]. В карельских семьях в люльку, где спал ребенок, клали обереги: медвежий коготь или зуб, петушиное перо с капелькой ртути, камешек от пода печи, а также ножницы девочке и нож мальчику [Клементьев, Сурхаско, 2003, с. 264]. Эти предметы находились в

---

<sup>2</sup> У карелов-ливвиков даже сохранилось название «пуповая бабка» – *naba-buabo*.

люльке младенца до появления у него первых зубов, поскольку считалось, что они способны защитить ребенка от «подмены» нечистой силой, злыми духами, особенно в опасное ночное время.

Первые дни после родов (от 2–3 дней до 6 недель) женщина проводила в бане. В Южной и Приладожской Карелии допускалось нахождение роженицы в жилой части дома. Для нее выделялось место на полу или кровати, которое отделяли от остальных с помощью занавесок или даже дров [КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 50, л. 11–12; Keinänen, 2003, s. 139]. В этом случае она должна была непременно раз в день или чаще ходить в баню [Keinänen, 2003, s. 138–139; Сурхаско, 1985, с. 36]. В определенное, «сакральное» время, правила для молодой матери ужесточались. Например, если женщина родила в Великий пост или в период между Рождеством и Крещением (*Vieressäänkeski, Synnyntuanaigu*), то ее не допускали в дом, а размещали в бане [Keinänen, 2003, s. 138]. В селениях с сильными старообрядческими традициями, молодая мать переходила в дом лишь спустя шесть недель [Духовная культура сегозерских карел, 1980, с. 10].

В этот период роженица соблюдала ряд запретов: она не могла принимать пищу с семьей за одним столом; ходить на кладбище, в церковь, в гости; вступать в сексуальные отношения с мужем. Вместе с тем необходимо подчеркнуть амбивалентное отношение к женской «нечистоте» в это время. С одной стороны, существовал запрет на контакты с молодой матерью и ее временная изоляция; с другой – вещи, которые использовались при родах, одежда роженицы служили для защиты новорожденного. С. Паулахарью и Н.Ф. Лесков не упоминают об этом свойстве женской одежды. Однако по сообщениям карелок из Кемского у., родившихся в 1860–1880 гг. рождения, нижняя рубаха роженицы считалась фамильной ценностью, ее передавали ребенку, когда тот подрастал. С помощью одежды, в которой рожала крестьянка, можно было остановить кровотечение или защитить ребенка от прихода «ночницы»<sup>3</sup> [Keinänen, 2003, s. 145; НА КарНЦ, ф. 1, оп. 29, д. 55, л. 18].

---

<sup>3</sup> Ночница (соб. кар.: *yönitettäjä, yönitettäjä*; ливв.: *yönitettäi*; люд.: *yönitettäi* – букв. «заставляющая плакать по ночам») – сверхъестественное существо, которое по поверьям, заставляло ребенка плакать по ночам.

Таким образом, в народном сознании вещи матери обладали магическими свойствами, способными исцелить и защитить в случае угрозы здоровью.

После рождения первенца молодую, по возможности, в тот же день навещала ее мать. Молодая одаривала свекровь рубашкой или сарафаном и кокошником, свекра – рубашкой. Эти подарки готовились невесткой заранее.

Спустя несколько дней после родов к роженице приходили родственницы и соседки. Поздравлять начинали уже в бане, принося угощения «на зубок» (*kylyhampahat* – букв. «банные зубы»), но чаще визиты совершались уже после перехода роженицы с ребенком в дом (*pirttihampahat* – букв. «избяные зубы») [Paulaharju, 1995, s. 54]. Визиты и подарки «на зубок» имели важное социальное значение для женщины – таким образом выражалось общественное признание возросшего статуса матери. Кроме того, подаренные продукты и деньги служили существенным подспорьем для крестьянки, особенно в малой семье, в первые дни после родов.

Церковный обряд крещения (сев. кар. *kaštua, ristieristindä*; ливв. *ristittiä, valattuaristindy*; люд. *rištind*) карелы обычно совершали в течение шести недель. Однако в реальности сроки могли варьировать от нескольких часов до нескольких лет [Сурхаско, 1985, с. 42]. Отношение к обряду крещения у карелов было двойственным. С одной стороны, некрещенные дети оставались беззащитными, нечистая сила могла подменить их или похитить; с другой, – в отдаленных деревнях родители предпочитали ждать прибытия священника. Чтобы обезопасить жизнь ребенка до его прихода, следовало еще в день рождения взвесить его на ольховом безмене [Иванова, 2013, с. 206]. Обряд крещения чаще проходил в домашних условиях, реже – в церкви, в случае если она была поблизости от дома. Церемонией руководил священник или *боабо*. Совершение обряда повивальной бабкой было особенно распространено в карельских деревнях Кемского и Повенецкого уездов. Это были районы с низкой плотностью населения, отсутствием удобных путей сообщения, что затрудняло своевременное прибытие священника.

Во время крещения ребенок получал официальное имя, которое священник или, в его отсутствие, кто-либо из грамотных крестьян в деревне выбирал на основе православного именослова. Фактически же

имя ребенку давалось еще в первые дни после рождения, поскольку считалось, что этого хочет сам новорожденный. Такой ответственный выбор мог сделать только наиболее близкий и уважаемый человек – обычно это был отец ребенка. Священник чаще всего записывал уже выбранное имя [Сурхаско, 1985, с. 43; Илюха, 2007, с. 47].

Важная роль в обряде крещения и дальнейшей жизни ребенка отводилась крестным родителям. Согласно народным представлениям, отец и мать не могли принимать участие в обряде крещения – их заменяли крестные родители. Крестным отцом (сев. кар. *ristitoatto*; ливв. *ristizä,ristižy*; люд. *rištšiza*) чаще всего становился брат матери. На роль крестной матери (сев. кар. *ristimuamo*; ливв. *rist'emä, rist'oi*; люд. *rištšema,rist'uo*) обычно выбиралась сестра матери, особенно если рождалась девочка, однако могла быть и любая другая близкая родственница. У северных карелов существовала возможность выбрать новых крестных родителей в случае смерти прежних [Сурхаско, 1985, с. 44].

Родственники и гости приходили на крестины с подарками – тканью, предметами одежды, деньгами. Однако первыми ребенка одаривали крестные родители: девочке преподносили платье или ткань для нее, мальчику – рубашку или ткань для нее. Ю.Ю. Сурхаско отмечал, что карельские крестины отличались большей, чем у других народов сдержанностью. По его мнению, это объяснялось боязнью сглаза или порчи [Сурхаско, 1985, с. 46].

На обрядовый комплекс крестин приходился очередной этап «очищения» матери. Для этого крестьянка умывала лицо, руки и грудь «крестильной» водой. Также «очищали» посуду, из которой ела роженица [Сурхаско, 1985, с. 45]. После этого она могла сесть за праздничный стол, который устраивали по случаю крестин.

После проведенного в бане положенного срока (от нескольких дней до шести недель), повивальная бабка совершала обряд введения младенца в дом и приобщения его к родственному коллективу. Она приносила ребенка из бани в корзине. Переступая порог избы, повитуха оповещала о пополнении и спрашивала у свекра, свекрови и всех взрослых членов семьи согласия «принять новую душу». Получив согласие, корзинку с ребенком ставили к устью печи или на стол. Печь являлась центром крестьянского дома. Согласно



народным верованиям, в нем обитали духи-предки, даже угли из печи наделялись защитными функциями. Стол, в свою очередь, уподоблялся церковному престолу, алтарю. Он был неизменным элементом всех праздничных обрядов и повседневных застолий. Стол был местом, за которым ежедневно собиралась вся семья, за него приглашались и предки во время поминальных дней.

Если подношение младенца к печи или столу имело цель – приобщение к роду мужа, то первое кормление грудью символически соединяло ребенка с семейным родом крестьянки. Так, например, впервые давая новорожденному грудь, северная карелка говорила: «*Tätä onsyönnyn sukus, syntys, ta helie heimokunta, tätä rupie siekin syömäh*» – «Этим питался твой род, твои предки и достославная родня. Это ешь и ты!» [Иванова, 2016, с. 73].

Первое время после перехода из бани в дом молодая мать занимала целый угол, огороженный занавесками, окно напротив также закрывали от посторонних глаз. Новый, более высокий социально-возрастной статус женщины, ставшей матерью, нашел отражение в народной лексике. Если до рождения ребенка замужнюю женщину называли молодухой, женщицей (сев. кар. *morsien*, ливв. *mučoi*, люд. *mutčoi*), то после рождения ребенка она становилась бабой (сев. кар. *akka*, ливв. *akku*, люд. *akk*). Причем, если на свет появлялся мальчик, то женщину продолжали называть молодухой всю оставшуюся жизнь, даже если следующей рождалась девочка. П. Виртаранта писал, что в некоторых северных районах Беломорской Карелии только после рождения девочки крестьянка считалась полноценной женщиной (сев. кар. *naini*). В Контокки, Юшкозере и Тунгуде этим термином также называли свекровь [Karjalan kielinsanakirja, III, 1983, s. 346–347]. Согласно народной лексике, статус женщины, родившей девочку, был выше, чем при рождении мальчика. В то же время в семье мужа невестка становилась полноправным членом только после рождения сына [Клементьев, Сурхаско, с. 260]. Данное противоречие становится объяснимым, если взглянуть на «ценность» пола ребенка с точки зрения мужской и женской части коллективов. Так, для семьи мужа рождение мальчика означает сохранение патрилокального порядка наследования и продолжение мужского рода. Рождение девочки являлось высшей ценностью с женской точки зрения, поскольку

таким образом она выполняла свое предназначение и продолжала род по своей линии. Близость матери и дочери также может быть связана с опытом изменения телесной целостности женщины во время родов. Рождение девочки в каком-то смысле помогало преодолеть страх во время родов и воспринималось как продолжение себя в реальном мире [Олсон, Адоньева, 2016, с. 232].

Женщина после родов считалась «нечистой» в течение сорока дней (согласно церковным предписаниям) или шести недель (по народной традиции). По окончании этого срока ей следовало пройти обряд воцерковления и получить благословление – освящение или очистительную молитву. Данный обряд проводил священник, а в случае его отсутствия – сама крестьянка или повивальная бабка [Keinänen, 2003, s. 141].

Время отдыха молодой матери зависело от цикла сельскохозяйственных работ и благосостояния семьи. Однако чаще, особенно в страдную пору, на третий или четвертый день после родов женщина уже считалась здоровой и должна была участвовать во всех крестьянских работах [Лесков, 1984, с. 28].

Полевые работы негативно сказывались на состоянии здоровья крестьянки. По наблюдениям врача Рязанского уезда А.О. Афиногенова, с наступлением полевой страды у женщин прекращались менструации [Афиногенов, 1903, с. 44]. По Карелии таких данных нет, однако, можно предположить, что подобные физиологические нарушения были повсеместным явлением среди крестьянок. Отсутствие женщин дома отрицательно сказывалось и на детях, которых нередко оставляли на попечение няnek – старших детей или пожилых крестьянок [Лесков, 1894, с. 19]. Иногда ребенка брали с собой, но это не помогало, скорее, перегружало женщину.

Итак, замужество и рождение ребенка повышало социальный престиж крестьянки, поскольку она реализовывала свое главное предназначение. При этом большое значение имел пол будущего ребенка. Предпочтение отдавалось мальчику, особенно если это был первенец. Существовал целый ряд ритуально-магических действий, которые предпринимались с целью повлиять на пол будущего ребенка. У карелов, как и многих других народов, в основе родильной обрядности лежали представления о необходимости защиты новорожденного и роженицы от порчи, злых духов. Женщина

в этот период считалась «нечистой». Для того чтобы не навредить окружающим и защитить молодую мать и ребенка, повсеместно в Карелии их старались изолировать. Сроки, а также место пребывания крестьянки отличались в Северной и Южной Карелии, они зависели также от времени рождения ребенка, религиозных обычаев семьи. Вместе с тем женская «нечистота» таила в себе не только опасность для окружающих, но и наделяла предметы, с которыми роженица контактировала в этот период, сверхъестественной силой. Эти вещи могли нейтрализовать действие колдовства и обладали защитной функцией.

### Литература

*Афиногенов А.О.* Жизнь женского населения Рязанского уезда в период детородной деятельности женщины и положение дела акушерской помощи этому населению. Медико-статистическое исследование. СПб.: Типография штаба Отдельного Корпуса Жандармов, 1903. 136 с.

*Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

*Духовная культура сегозерских карел* / Изд. под. У.С. Конкка, А.П. Конкка. Л.: Наука, 1980. 214 с.

*Иванова Л.И.* Карельская баня: обряды, верования, народная медицина и духи-хозяева. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 408 с.

*Иванова Л.И.* Законы «лесного царства»: народные традиции экологического воспитания (по материалам карельской мифологической прозы) // Карельская семья во второй половине XIX – начале XXI в.: этнокультурная традиция в контексте социальных трансформаций. Сборник статей и материалов. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2013. С. 180–211.

*Илюха О.П.* Школа и детство в карельской деревне в конце XIX – начале XX века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. 304 с.

*Клементьев Е.И., Сурхаско Ю.Ю.* Карелы // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. М.: Наука, 2003. С. 160–323.

*Клементьев Е.И.* Карелы. Этнографический очерк. Петрозаводск: Карелия, 1991. 79 с.

*Лесков Н.* Отчет о поездке к олонецким корелам летом 1893 г. // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 19–36.

*Олсон Л., Адоньева С.* Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины / пер. с англ. А. Зингер. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 440 с.

*Село Суйсарь*: история, быт, культура / И.Е. Гришина, Т.В. Краснопольская, К.К. Логинов [и др.]. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1997. 295 с.

*Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1977. 236 с.

*Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX вв.). Л., 1985. 172 с.

*Karjalan kielin sanakirja.* Kalmasosa. L-N. Helsinki, 1983. S. 346–347.

*Keinänen M.-L.* Creating Bodies: Childbirth practices in pre-modern Karelia. Stockholm: Stockholm University, 2003. 321 p.

*Paulaharju, S.* Syntymä, lapsuusjakuolema: Vienan Karjalan tapojajauskomuksia / Samuli Paulaharju; toim. Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1995. 247 s.

## **СЕМАНТИКА ОДЕЖДЫ ПЕРЕХОДНЫХ СОСТОЯНИЙ У КАРЕЛОВ: ПОГРЕБЕНИЕ, СВАДЬБА И СВЯТОЧНОЕ РЯЖЕНИЕ<sup>1</sup>**

*А.П. Конкка*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Тематика данной статьи относится к области традиционной обрядовой одежды в Карелии. С точки зрения исследования ритуалов, важное значение имеют такие особенности одежды как материал, форма, цвет, орнаментика и использование в быту. Кроме того, существуют определенные функции одежды и ее семиотика в структуре самого ритуала. Таким образом, парадигмы данного явления достаточно широки. Основной упор в статье делается на некоторых особенностях и элементах одежды и их возможных значениях в ритуалах погребения, свадьбы и святочного ряжения у карелов, их сравнения и выявления общей семантики. Учитывая неразработанность темы, задачей ставится лишь постановка основных с точки зрения автора вопросов. В основу статьи легли полевые материалы автора, а также сведения, почерпнутые из работ исследователей карельской народной традиции.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей».

**Карельская погребальная одежда.** В Карелии до последнего времени сохранялась память о специальной «смертной одежде» (*kuolinvoate*), которую в Беломорской Карелии девушки могли сшить себе еще до свадьбы. Забота о том, чтобы в момент смерти (в том числе внезапной) положенная по обряду погребальная одежда была готова, была одной из причин такого обычая. К тому же зафиксированы сведения о запрете приготовления смертной одежды родственницами умершего. Для мужчин погребальную одежду готовили жены. Финский собиратель Самули Паулахарью в своей книге «Рождение, детство и смерть», написанной по материалам из Беломорской Карелии второй половины XIX в., отмечает, что помимо свадебного приданого невесты, первой на стол было принято класть и погребальную одежду (рис. 1, 2).



Рис. 1. Женщина из Беломорской Карелии в погребальной одежде. Samuli Paulaharju, SKS



Рис. 2. Женщина из Беломорской Карелии в старинном домотканом костюме. Оланга. Фото У.Т. Сирелиус. Музейное ведомство Финляндии [Vuorela, 1960]

Судя по материалам разного времени из других местностей Карелии, комплекс погребального костюма был в общих чертах един (рис. 3). По материалам Паулахарью, женщинам надевали рубаху, широкий глухой сарафан *костыч*, на ноги чулки и кеньги, рукавицы на руки и сороку на голову. Рубаху и *костыч* делали раньше из дмотканого белого льна. Мужчинам надевали вниз рубаху и холщевые порты, сверху штаны, жилет, кафтан, на ноги чулки, кожаные кеньги, на руки рукавицы и на голову шапку. Вне зависимости от пола поверх всей одежды было принято надевать *куколь* – длинный белый холщевый балахон с острым верхом, покрывающий голову и плечи покойного (рис. 4). Одежду шили «вперед иголкой» простым швом без узлов «как плетут бересту» [Paulaharju, 1995, s. 98]. По материалам Пертти Виртаранта, на севере чулки вязали (из льна) специальной иглой, вязали неплотно, пяток не делали, в «смертной» обуви не было каблучков [Virtaranta, 1958, s. 754]. В Средней Карелии, в Паданах, чулки, как и «ступни» на ноги шили из полотна.

Рот покойного до момента его опускания в могилу был закрыт белой тряпицей, а сверху, уже после обрядов, когда покойного укладывали на доску в красном углу, его полностью закрывали белым полотнищем, вместе с которым его и хоронили в гробу. Таким образом, лицо покойника было постоянно чем-то закрыто.

В Паданах еще в 1970–1980 гг. старые женщины считали, что костюм погребаемого должен быть белым. Помимо того как отмечалось на севере, в нем не должно было быть никаких излишеств, особо остерегались загибать какие-либо концы и делать складки. «Каждая складка, говорят, давит на душу покойного», – рассказывали П. Виртаранта женщины из Минозера [Virtaranta, 1958, s. 755]. На берегу Сегозера, в Масельге, нам рассказывали, что раньше женщинам *костыча* не надевали, только рубаху, а в других сегозерских деревнях то же говорили о женском головном уборе, сороке. На голову женщинам там раньше надевали только платок. Местами также поступали и в Беломорской Карелии. Девушкам косы не заплетали, волосы оставляли под платком свободными. По материалам А. Иванова [Иванов, 1863, № 10] повенецкие карелы не надевали на покойного ничего кроме длинной рубахи и кукеля. По материалам Е.В. Барсова, крестьяне Олонецкого, Петрозаводского и Повенецкого уездов надевали на покойника-мужчину

рубаху и порты, рубаха должна была быть подпоясана, на ноги – белую полотняную обувь и сверху белый куколь [Барсов, 1872, с. 301–302]. Многие информанты говорят о том, что смертная одежда должна быть новой, однако, по сведениям Н. Лескова, южные карелы надевали на покойного поношенную, но чисто выстиранную одежду [Лесков, 1894, с. 512; Сурхаско, 1985, с. 66–67; Зеленин, 1941].

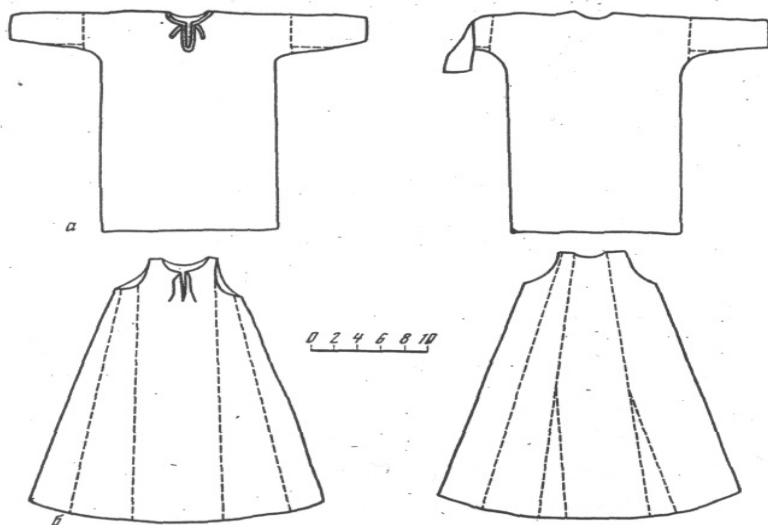


Рис. 3. Женская смертная одежда из восточных районов Олонецкой губ. [Маслова, 1984, с. 88]

То же можно сказать и о траурной одежде близких родственников. Жена, похоронившая мужа, по материалам Паулахарью, не может в течение года ходить в ярких, цветных нарядах или в новой одежде. Траур выражается в том, что она носит старую, часто заплатанную, потертую, но чистую одежду темных тонов. Интересно также наблюдение за ижорскими плакальщицами на похоронах. Вместо обычного национального костюма, ижорская вопленица середины XIX в. носила холщевое некрашеное платье, и голова ее была покрыта холщевым платком. «Очевидно, — замечает У.С. Конкка в книге „Поэзия печали“, — плакальщица была

одеда подобно покойнику, в самую архаическую некрашеную одежду» [Конкка У., 1992, с. 47]. Имеются в материалах по погребальному обряду и сведения о закрывании лица карельской плакальщицы во время причитывания [Конкка У., с. 46].

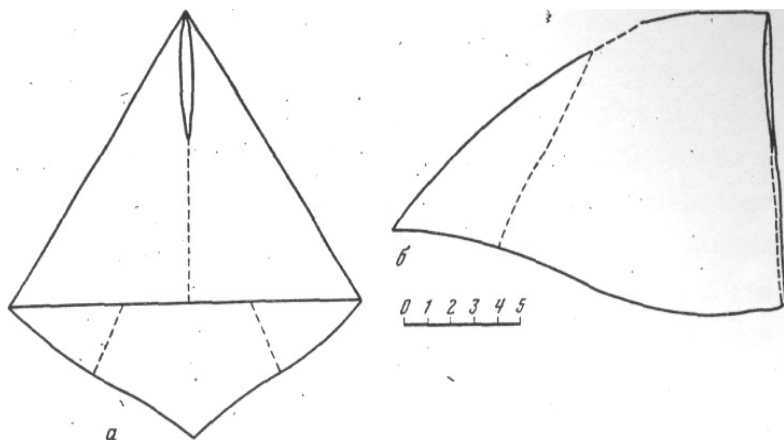


Рис. 4. Женский кукель из восточных р-нов Олонецкой губ.  
[Маслова, 1984, с. 90]

О кукеле стоит сказать, что подобную защиту головы и плеч во время выжигания пала или на сенокосе от солнца и насекомых использовали, вероятно, очень давно. *Kukkeli* или *kukkali* в Западной Ингерманландии считали наиболее старым головным убором ижорских женщин, который шился из двух кусков белой льняной материи и состоял из «лобной» части и опускавшегося на плечи «хвоста» [Salminen, 1933, s. 261–262].

Таким образом, «смертная одежда» может быть просто старинной рабочей одеждой или устаревшим «фасоном» ежедневной одежды как таковой. По этому поводу путешествовавший в 1894 г. по Беломорской Карелии фотограф И.К. Инха вспоминал, как он оказался в доме в Суднозере, где старая хозяйка кроила на полу досюльного покроя домотканый костыч из синей крашенины. Такую одежду, замечает он, женщины зимой используют по сей день на работах вне дома, хотя молодежь уже старается ее не носить. Костыч прямой, и по длине достигает



пяток. Ворот его обхватывает шею, тогда как новые сарафаны часть груди оставляют открытыми<sup>2</sup>.

«Плакальная одежда» невесты<sup>3</sup>. Все основные обрядовые действия на карельской традиционной свадьбе сопровождалось причитыванием, с одной оговоркой: в доме невесты, так как в доме жениха уже не причитывали. Как и на похоронах, – когда заканчивалась часть обряда, связанная с «передачей» покойного умершим родственникам, а именно: тело опускалось в могилу – плач прерывался. Фактически переход был уже осуществлен, оставались обряды приобщения к новому месту и новому статусу. Существенно здесь и то, что плачи невесты были обращены к своим родственникам, ко всему тому, что происходило на землях своего рода, к своему «милому свету», к предкам своих родителей. Собственно говоря, адресатом невестиных плачей были предки ее рода, с которыми предстояла вечная разлука. Это были могущественные силы, способные повлиять на всю жизнедеятельность социума. Именно поэтому обряды отторжения и перехода в стан «чужаков», т. е. в семью мужа, должны были быть соблюдены со всей тщательностью. Состояние же лиминальности, пороговости, пребывание в промежуточном времени и пространстве маркировалось особенностями поведения невесты.

Некоторые описания обряда выявляют интересный факт, а именно, закрывание платком лица в момент причитывания (рис. 5). Это касается как самой невесты, так и специальной плачеи, приглашенной для совершения обряда, которая всюду следует за невестой. В Паданах «плакальщица обнимала невесту правой рукой за плечи, а левой прикрывала свое лицо или головным платком, или краем передника», – пишет У.С. Конкка. Невеста, склонившись и опираясь локтями в свои колени, вопит громким голосом, закрыв лицо фартуком. Подобное же описание, сделанное Г.Х. Богдановым в 1920-е гг., имеется из Беломорской Карелии. Здесь, в то время как плачея обнимает невесту и причитывает, та, склонившись в сторону человека, которому приплакивают, воеет, прижимая носовой платок к лицу [Богданов, 1930, с. 42].

---

<sup>2</sup> О трансформации женской одежды у карелов см.: Тароева, 1965, с. 156–162.

<sup>3</sup> Сведения о «плакальной» одежде невесты взяты из: Конкка У., 1992, с. 139–146.



Рис. 5. Невеста с плачией прощается с родней. Дер. Ювялакша Ухтинской волости. Фото И.К. Инха, 1894. SKS

По свидетельству Н. Лескова у святозерских людииков после того как договаривающиеся стороны принимают решение о проведении свадьбы, невеста закрывает полностью голову платком и причитывает перед иконами, перед родителями и перед другими родственниками. В сямозерских деревнях платок, которым закрывали голову и лицо невесты, называли *цјoi*. В Чуралахте рассказывали, что *цјoi* обозначал платок, верхний угол которого во время плача выворачивали так, чтобы он закрывал лицо.

В связи с той частью свадебного ритуала, который проходил в доме невесты, упоминается также об особенных одеждах невесты во время исполнения плачей. Еще Э. Лённрот отмечал, что невеста «одевается как-то по-особенному». Н. Лесков пишет, что причитывающая невеста одета в будничный наряд, ее волосы распущены и угол платка опущен на лицо. В сямозерских Вешкелицах у этих

одежд имелось специальное название – *itkusovat* («плакальная одежда»). В Беломорской Карелии было традицией в определенные моменты свадьбы сверху на будничный костюм невесты надевать праздничный наряд, который снимали на время причитывания.

В Олонецкой Карелии таких множественных переодеваний не устраивали. Там перед венчанием, после того как заканчивались прощальные плачи, невесте заменяли всю одежду разом. Лесков рассказывает, что происходило это в амбаре. Отводя невесту туда, на нее накидывали полог, сшитый из овечьих шкур. На полу амбара расстилали шубу или овечью шкуру мехом вверх. Под нее клали топор или другой острый металлический предмет. Невесту раздевали донага и заменяли всю одежду на праздничную. На Сямозере замечали, что она должна была быть новой.

У.С. Конкка отмечает, что вепские, как и севернорусские невесты, причитывали в будничной одежде. По описанию Е. Дмитривской 1902 г., «у русских Олонецкой губ. невеста, ходящая плакать в дома своих родственников, одета в самые старые поношенные одежды, которые называются *рибуши*. Подруги невесты в противоположность ей одеты в свои лучшие костюмы». Из разных севернорусских районов имеются сведения о том, что невеста во время исполнения причитаний была одета в старые, темные одежды, и что она скрывает свое лицо. Также ижорская невеста ходила, распустив волосы, в черных одеждах и платке, собственно говоря, в трауре.

Упомянутые сведения об особенностях костюма невесты говорят о том, что у соседних народов сохранилось представление о времени между сватовством и свадьбой как о некоем времени траура. Особые одежды, фата и распущенные волосы, вероятно, были раньше особенностью поведения невесты в указанный период. В то же время все перечисленное было одновременно и маркером траура по умершему. В свадебных банных плачах сегозерских карелов просят мать принести особую одежду: «необычно-странные одежды, в которых не видно швов». Такими же словами в плачах этого района характеризуется одежда покойника, которая шьется «вперед иголкой».

Участники свадебной церемонии, как и находящиеся в трауре по умершему, были по карельским народным представлениям

людьми, потерявшими личного духа-охранителя, а потому находившимися в опасности. Они могли быть также опасны для окружающих. Новорожденный и его мать, жених с невестой и их ближайшие родственники, как и родственники умершего человека, в данный конкретный период их жизни, по-крайней мере в течение шести недель, были открыты для воздействия потусторонних сил. Как показывают приведенные примеры, данное состояние внешне демонстрировалось прежде всего через ношение ритуальных одежд.

**Странные одежды святочных ряженых.** Раз в год, в зимние Святки, по некоторым карельским поверьям, без духа-охранителя оказывались все люди. Это было время, когда старый и новый год сталкивались, а вся окружающая человека вселенная возрождалась вновь. Отсутствие духа-охранителя наиболее явно отражалось в обрядах ряжения, которые касались смены одежд. Из разных местностей Карелии имеются сведения о том, что ряженые надевали белые полотняные одежды, что, несомненно, напоминало погребальные обычаи. Более того, в некоторых случаях ряженые изображали именно умерших. На севере Беломорской Карелии ряженые иногда носили на головах остроконечные, похожие на кукель головные уборы. На карельских ряженых-хухельниках или смутах часто можно было увидеть старую, поношенную рабочую одежду. В Сямозере ряженые могли надеть старые некрашенные холщевые штаны – «будто на пожару собирались», – комментировали рассказчики.

Как замечено выше, было обыкновением закрывать лицо покойного и причитывающей невесты, но закрывание лица маской, марлей или тем же вывернутым уголком платка – одно из основных требований одевания ряженого на Святки. То же можно сказать и о рукавицах. По мнению Е.В. Барсова, имевшие дело с покойником жители Олонецкой губ. одевали на руки рукавицы [Барсов, 1872, с. 303]; невесте их могли надеть на руки во время окручивания, родители жениха могли встречать невесту в рукавицах и т. д. Рукавицы в этих случаях следует воспринимать не столь как защитное средство (хотя оберегающая их функция налицо), сколь как предмет, облегчающий переход в широком смысле (что отражено в представлениях карелов о переходе на тот свет).

Следует упомянуть и о роли вывернутой наизнанку шубы или шкуры животного (или надетой на плечи участников, или расстеленной под ноги невесты или молодых), которая несколько раз может фигурировать в свадебном обряде. Вывернутая шуба – широко распространенный атрибут ряженого. Кроме того, на Святки вывернутую шубу часто использовали во время гаданий (рис. 6).



Рис. 6. Ряженный на Кекри (старинный новогодний праздник) *keyriätär* («дух Кеури»). Маанинка, Северное Саво. Фото Ахти Рюткелен, 1927. Музейное ведомство Финляндии

Некоторые одеяния ряженных сходны с погребальной и свадебной ритуальной одеждой. Помимо того, сами действия ряженных и разыгрываемые ими сцены периодически отсылают к другим обрядам перехода, как, например, разыгрывание ряженными свадебного поезда, в котором помимо «жениха» и «невесты» участвуют и другие действующие лица, притом женщины наряжаются мужчинами и наоборот. Ряженные могли надеть на себя несколько вышитых

рубях или полотенец одновременно (ср. «плакальный» наряд севернокарельской невесты)<sup>4</sup>.

Выше говорилось о том, что все упоминаемые переходные обряды были в карельской традиции связаны с представлениями о потере духа-охранителя. В свою очередь это состояние можно сравнивать с «временной смертью» неопита, которая наиболее характерна для обрядов инициации. Подчеркнем, что переход к новой жизни мог произойти только через состояние, связанное с потерей старого статуса. Из состояния небытия был только один выход: приобретение (собственно – сотворение) нового духа-охранителя и новой судьбы. Помимо сотворения личной доли (гадания во многом были именно теми магическими действиями), ростки новой жизни создавались также через организованные социумом мифологизированные формы групповых театрализованных представлений.

**Старое, мохнатое, вывернутое наружу.** Все три обозначенные в подзаголовке понятия несут в себе мифологические составляющие, актуализирующиеся на общем фоне того «вечно возвращающегося» по М. Элиаде правремени хаоса, из которого рождается космос и которое представляет собой по А. Гуревичу вечно вращающееся космическое колесо рождения и смерти. «Возвращение к истокам», выражаемое через переодевание в ветхое и старое во всех смыслах этого слова платье, похоже, касается также погребальных и свадебных одежд. Мохнатость же одежд была связана с общими представлениями о растительности (шкуры, шубы, волосы, но и текстиль с его растительной основой), которая в верованиях многих народов была связана с местонахождением души или духа-охранителя человека. Надетая на тело мохнатая шкура или шерстяные рукавицы способствовали переходу из одного состояния в другое и выполняли охранительные функции именно потому, что способствовали возвращению и удержанию покинувшей человека духовной субстанции [Konkka, 1999, с. 35–60].

С. Паулахарью, описывая условия удачной рыбной ловли на одном из озер северной Швеции, отмечает, что рыбаки, вытаскиваю-

---

<sup>4</sup> В этой связи небезынтересно наблюдение Н.Ф. Прытковой: «Обские угры и в быту при надевании новой одежды не снимали старую, а в праздничные дни, в особенности женщины, надевали по несколько рубашек и халатов». Замечание связано с обычаем «переодевания» изображений семейных духов, когда новая одежда надевалась поверх старой [Прыткова, 1971, с. 103].

щие невод, должны были быть одеты в чистую одежду и надевать шапки, вывернув их наружу. Далее говорится, что озеро это – сайво, т. е. старое священное место лопарей, и у него был особенно грозный дух, не терпящий малейшего несоблюдения правил. В данном случае правилом оказалось выворачивание наружу головного убора. По народным представлениям, заблудиться в лесу означало оказаться под воздействием силы лешего, собственно говоря, в ином мире. Для выхода из этого состояния было достаточно перевернуть на себе одежды на левую сторону. Данные примеры, перечисление которых можно продолжать, говорят о выворачивании одежд как инструменте, обеспечивающем переход границы между мирами и выхода из пограничных состояний.

### Литература

*Барсов Е.В.* Причитания северного края, собранные Е.В. Барсовым. М., 1872–1885. Ч. I.

*Богданов Г.Х.* Свадьба Ухтинской Карелии // Западнофинский сборник. Л., 1930.

*Зеленин Д.К.* О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской АССР // Советская этнография. 1941. № 5. С. 110–125.

*Иванов А.И.* Повенецкие корелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // Олонецкие губернские ведомости, 1863.

*Конкка У.С.* Поэзия печали. Петрозаводск, 1992.

*Лесков Н.Ф.* Погребальные обряды кореляков. Живая старина. 1894. № 3–4. С. 511–517.

*Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах конца XIX – начала XX в. М., 1984.

*Прыткова Н.Ф.* Один из источников изучения одежды народов Сибири (на материалах обских угров) // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: Сборник МАЭ. XXVII. Л., 1971.

*Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Л., 1985.

*Тароева Р.Ф.* Материальная культура карел. М., 1965.

*Konkka A.* Tuulivuate puussa. Tekstiilivalmisteiden rituaalisesta käytöstä Vienan ja Pohjois-Aunuksen Karjalassa // Rihma-aineksia. Oulu, 1999. S. 35–60.

*Paulaharju S.* Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Kansanelämän kuvauksia 41. Jyväskylä, 1995.

*Salminen K.* Inkeröisten ja vatjalasten hurstutvaate. KV 13, 1933.

*Virtaranta P.* Vienan kansa muistelee. Porvoo; Helsinki, 1958.

*Vuorela T.* Suomensukuiset kansat. Helsinki, 1960.

## НИЗШАЯ МИФОЛОГИЯ КАРЕЛОВ: ГЕНЕЗИС, ОБРАЗНАЯ СИСТЕМА, ФУНКЦИИ И ХРОНОТОП<sup>1</sup>

*Л.И. Иванова*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Термин «низшая мифология» в середине XIX в. был введен в научный оборот немецким этнографом В. Маннгардтом, который впервые обратился к исследованию мифологических персонажей [Mannhardt, 1865]. Согласно определению известного российского лингвиста, семиотика, антрополога, создателя (совместно с В.Н. Топоровым) «теории основного мифа», В.В. Иванова, «в сферу низшей мифологии входят мифологические существа, не имеющие божественного статуса, различные демоны и духи» [Иванов, 1988, с. 215]. Они часто вмешиваются в жизнь людей, могут помочь или навредить, способны повлиять на судьбу конкретного человека. Иногда люди сами осознанно или неосознанно идут на контакт, вторгаются в «иной мир», при этом, то боясь духов-хозяев, то рассчитывая на их помощь.

Следует отметить некоторую условность термина «низшая мифология» для обозначения карельских мифологических персонажей, с которыми мы встречаемся в быличках XIX–XX вв., заговорах и верованиях, в магических ритуалах и обрядах семейного цикла. В народных верованиях предыдущих двух столетий уже не было места языческим божествам, представлявшим в древности уровень «высшей мифологии». Об этом пантеоне, впервые описанном христианским проповедником Микаэлем Агриколой в середине XVI в., сохранилось очень мало сведений [Harva, 1948, s. 4].

В целом в обрядах и верованиях карелов ярко проявился синкретизм народного мировоззрения, в котором переплелись рациональное и иррациональное, реальное и мистическое, древнее и новое, языческое и христианское. В ритуалах и различных

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках плановой темы «Фольклорные традиции и рукописная книжность Карелии в общерусском и финно-угорском контекстах». № 0225-2014-0016.



фольклорных текстах наглядно прослеживается наслоение верований различных эпох: языческие и христианские элементы прекрасно сосуществуют в них. Как в произведениях фольклора, так и во всей мифоритуальной традиции, заметно также воздействие христианской культуры, поклонение Богу и почитание православных святых. Согласно Н.И. Толстому, «фольклор как система достаточно открытая и не строго нормированная воспринял многое от христианства... Но тот же фольклор сохранил многие языческие представления и образы в народном быту». И «эта культурная диглоссия не вела к двум культурам, к существованию двух культурных систем, к двоекультурью или двоеверию, а была результатом функционирования одной осложненной, богатой культурной системы» [Толстой, 1998, с. 428–429].

Как показывает исследование, у карелов сакрализация и демонизация персонажей низшей мифологии – часто не разностадиальные, а вполне синхронные явления, но при этом с уверенностью можно говорить, что для карела мифологические персонажи даже к концу XX в. были в большей мере, безусловно, сакрализованы (или хотя бы почитаемы), чем демонизированы. Один и тот же дух в одних сюжетах может быть объектом поклонения, в других демонизироваться (хозяин леса – *mečänižandy*). Одновременно может почитаться и сама природная стихия (вода-водяница – *vezi-ved'oi*, мать-земля кормилица – *moa-emä syöttäizeni*), и соответствующий персонаж, хозяин того или иного локуса.

### Генезис

В фольклорных сюжетах, повествующих о происхождении персонажей низшей мифологии, особенно заметно влияние православной культуры. Именно в этих рассказах они однозначно воспринимаются именно как нечистая сила, которая согласно одним повествованиям, создана самим Богом. По другим легендам, она образовалась из (или с помощью) проклятых Богом демонических существ, чертей. По третьим, в нечистую силу превратились низвергнутые Богом с небес ангелы.

В 1889 г. студент Санкт-Петербургской духовной академии Н. Лесков по поручению отделения этнографии Императорского русского географического общества собирал этнографический

материал среди карелов Олонецкой губ. Вот какой рассказ о происхождении мифологических персонажей записал он «от одного кореляка»: «Когда Бог делал... землю, то „пахалайне“ (дословно: плохой; табуированное: черт – И.Л.) всячески старался мешать Ему в этом деле: одно испортит, другое сломает... Отделал Он землю и вспомнил тогда все проделки „пахалайне“, и задумал прогнать его со свету... „Даю тебе места на земле столько, сколько займет конец кола“. „Спасибо и на том“, – отвечал „пахалайне“ и выбрал из заповедных лесов самый что ни на есть длиннейший кол, заострил его с конца и забил в рыхлую, болотистую почву. Весь кол ушел в землю, только небольшой кончик его остался над поверхностью... Вытащил „пахалайне“ кол из земли, и пошла из дыры всякая нечисть в образе мух, комаров, гадов, лягушек, пауков... и вся эта гадость рассыпалась по земле. Часть пошла в воду – в озера, реки и ламбы – и явились водяники; другие пошли в леса – и произошли лесовики; иные пошли по домам, дворам, ригам и баням – и явились домовые, дворовые, баянники, а часть – так-таки и рассеялась в воздухе... И что бы было, если бы Бог не заткнул этой дыры горящей головней?! Вот с тех пор... и живет на земле нечистая сила» [Лесков, 1893, с. 415].

В рассказах о генезисе персонажей низшей мифологии находит отражение идея борьбы добра и зла, соперничества и противопоставления Бога и черта. Духи-хозяева природных стихий в народном представлении оказываются наказанными Богом и низвергнутыми с небес на землю. И в то же время вплоть до середины XX в. народ поклоняется им и приносит жертвы. Как пишет Н.И. Толстой, «лишь под влиянием христианского мироощущения ... духи небесные [т. е. персонажи высшей мифологии, божества – Л.И.] были почти полностью вытеснены христианскими представлениями, а духи земные [т. е. персонажи низшей мифологии – Л.И.] на основании тех же представлений перешли в разряд нечистых, но не стерлись из памяти народной» [Толстой, 1995, с. 246, 249]. Согласно карельской ментальности, полностью «нечистым», т. е. полностью отрицательным персонажем является только черт – *karu*, даже произношение имени которого табуировано в любое время. Его называли плохой – *pahalaine*, плохая половина – *pahapuoline*, другая половина – *toinepuoline*.

У карелов сохранились также мифологические представления о том, что разного рода демонологическими существами становятся некрещенные дети, обмененные «нечистой силой», рожденные от сношения с нею младенцы, а также проклятые или умершие «неправильной» смертью люди, например, самоубийцы или утопленники. Так, согласно мифологическим рассказам, водяной забирает в свой мир тех, кто осмелился пойти купаться после захода солнца, делая их своими детьми [Иванова, 2012, с. 491].

Постепенно в процессе христианизации некоторые образы высших языческих божеств, изначально имевших позитивную окраску, постепенно забывались, опускались рангом ниже, трансформируясь в народном сознании в представителей низшей мифологии. Это произошло с лесным божеством Хийси и с божеством любви Лемби, которые уже в конце XIX в. приобрели негативные черты и враждебную настроенность по отношению к человеку и стали ассоциироваться с нечистой силой, демонологическими персонажами.

### Образная система

Образная система мифологических персонажей карелов весьма разнообразна и хорошо сохранилась как в записях финляндских исследователей XIX – начала XX в., так и в текстах, собранных во второй половине прошлого и первые десятилетия XXI в. карельскими учеными. Представителей низшей мифологии условно можно разделить на несколько групп.

К **первой** относятся духи-хозяева природных стихий. Наиболее часто упоминаются хозяева леса, воды и земли; меньше мифологических рассказов и верований сохранилось о духах огня, ветра и различных атмосферных явлений и солярных объектов (например, тумана, мороза, месяца и т. п.).

**Вторая группа** – это домашние духи, обитатели различных построек, возведенных человеком – хозяева дома, хлева, бани, риги, амбара, кузни, лесной избушки.

**В третью группу** можно выделить особых духов, уже потерявших в рассказах XX в. свою божественность и появляющихся на земле только во время праздников. Это святочные персонажи Сюндю (у ливвиков и людиков) и Крещенская баба (у северных

карелов), а также древнейший персонаж Кегри, относящийся к поминальной обрядности и тем временам, когда новый год встречали осенью. Олицетворялся карелами и особый временной период летних святок Веяндей, во время которого проводилось множество различных магических ритуалов, например, поднятие девичьей лемби или поиски кладов. В некоторых быличках персонифицируется сам праздник: накануне вечером он приходит помывться и попариться в баню, чем и объясняется сакральность банного хронотопа.

**Четвертая группа** – это многочисленные демонологические персонажи, связанные с болезнями, насылающие или олицетворяющие их: Оспа Ивановна; хйиси и носы леса, воды, ветра, могилы; ночная плакальщица, мучающая детей; давящий кошмар и др.

**В пятую группу** можно выделить мифологические рассказы о чертях, призраках-покойниках и мифических представителях фауны (змея, огненная лиса, лебедь, ласточка, паук, лягушка и др.).

**В совершенно отдельную группу** персонажей, связанных с мифоритуализацией жизни, на наш взгляд, можно отнести стадильно более поздние образы, соотнесенные с христианством. Они, наряду с языческими персонажами низшей мифологии или приходя на смену им, наиболее часто встречаются в лечебных, скотоводческо-земледельческих и охотничье-рыболовных заговорах и являются главными действующими лицами духовных стихов, легенд, преданий и христианских мифов. С одной стороны, эти персонажи практически всегда, за редким исключением, имеют реальных исторических прототипов, но при этом следует помнить, что и былички – это рассказы с четкой установкой на достоверность. С другой стороны, христианские образы по подобию языческих мифологизируются народным сознанием, хотя при этом они практически всегда позитивно настроены и чаще всего (за исключением образа черта) являются помощниками человека. К высшей стадии относятся такие персонажи как Бог – *Jumal*, Творец – *Luoja*, Господь – Кормилец – *Hospodi-Syöttäi*, Иисус – *Jeesus* или Спаситель – *Spoassu*. Ко второму плану можно отнести рассказы об ангеле – *anheli* и библейском черте-дьяволе – *piru*, о Деве Марии – *Neičyt Moarie* и различных святых: Святой Николай – *Pyhä Miikul*, Святой Илья – *Pyhä Il'ly*, Святой Георгий – *Pyhä Jyrki*, Святой Петр – *Pyhä Pedri* и др.

Персонажей низшей мифологии карелы чаще всего называют духами (на севере Карелии) или хозяевами (на юге): хозяйка бани – *kylynemänty*, хозяин дома – *koinižänty*, дух лесной избушки – *mečän perttin haltie*. Очень редко встречаются названия водяной – *vedehine* или леший – *meččähine*, практически всегда это хозяйка или хозяин воды – *veinemänty da veinežänty*, хозяин или дух леса – *mečänižänty da mečänhaltie*, король леса и король воды – *mečän kuningas da vein kuningas*.

В потустороннем мире, как и в человеческом, существует четкая социальная, гендерная и возрастная градация. Особенно ярко это видно в заговорах, когда с просьбой о помощи обращаются ко всем духам определенного локуса, например, к хозяевам земли:

Maan izändäd, maan emändäd,	Хозяева земли, хозяйки земли,
Maan kuldaine kuningas,	Золотой король земли,
Maan died'oit, maan baabad,	деды земли, бабки земли,
Maan poijad, maan tyttäred,	сыновья земли, дочери земли,
Maan neveskäd, maan bunukad,	невестки земли, внуки земли,
Maan kazakad, maan käskyläzed,	батраки земли, прислужники земли,
Maan sluugad, maanorjad,	слуги земли, рабы земли,
Prostied luupostis,	простите за глупости,
Pomiluikaa bednostis,	помилуйте за бедности,
Pahoiz duumis, pahoiz ajateksis!	за плохие думы, за плохие помыслы!
[Suomen, 1927, N 851]	

Практически все персонажи низшей мифологии антропоморфны. Хозяев леса часто видят в образе мужчин, одетых в длинные черные шинели с двумя рядами блестящих золотистых пуговиц. Хозяйка воды ранним утром на восходе солнца или в лунную ночь предстает перед случайным свидетелем обнаженной красавицей, расчесывающей поблескивающим гребнем волосы. Банная бабушка появляется как седовласая старушка, а хозяин бани как седобородый старик. Хозяек дома замечают в образе веселых танцующих девушек. Но при этом их природа всегда отлична от человеческой и даже противопоставляется ей. Внешнему виду духов часто присущи гипертрофированные признаки: очень длинные, черные как смоль или огненно-рыжие волосы хозяйки воды; неимоверно высокий (или, наоборот, крошечный) рост лесных духов; большие

железные зубы смеющегося лешего, очень большие глаза или когтистые пальцы. Горбатость и хромота – также признаки хтонических существ. Их речь, если у них нет желания идти на контакт, непонятна человеку.

Встречаются фито- и зооморфные образы (или признаки). Хозяева леса часто не только ростом уподобляются лесной растительности (то траве, то многовековым соснам), но и полностью сливаются с лесом, растворяются в нем. «Стоит он... подле высокой ели, и кажется тебе, что подле ели стоит еще другая ель, а между тем на самом-то деле – это и есть леший. В маленьком леску он сам становится маленьким, а потому его опять и не отличить от деревьев» [Лесков, 1893, с. 418]. В старинном карельском предании рассказывается, как прародители, приняв образ елей, защитили потомков при наступлении шведов на Олонец. Враги расположились в устье Олонки и вдруг вдали заметили большое войско; испугавшись, они вынуждены были отступить [Древний, 1994, с. 27]. На самом деле это был всего лишь ельник у д. Горки.

Архаичными являются и сюжеты, в которых хозяева леса изображаются спереди похожими на человека, а сзади – на трухлявый пенёк, еловую кору, на ель, покрытую лишайником и т. п. Чаще это относится к женским персонажам, которые спереди очень красивы, а сзади – уродливы в человеческом понимании, но тем самым они сохраняют в себе наиболее древние фитоморфные черты. Иногда в лесу встречают девушку в женской одежде, она доит коров и, пятясь, убегает, не желая показаться человеку со спины. Такие образы остались зафиксированными только в финских архивах, сохранились наиболее старые записи, сделанные до XX в. [Симонсуури, 1991, с. 144–146; Lauhiainen, 1999, s. 239]. В Южной Карелии подобным образом видели и духа леса *metsänhaltija*, здесь подразумевается уже мужской персонаж. Пастухи, охотники, сборщики ягод встречали его в облике человека: спереди как мужчина, а сзади волосатый, как еловый пенёк, покрытый бородачатым лишайником. В Приладожской Карелии и сама дева леса сзади могла быть похожей на ольховую ветку [Симонсуури, 1991, с. 145].

Духи-хозяева воды предстают перед человеком в зооморфном виде чаще всего очень крупной рыбой, попавшей в сети [Иванова, 2012, с. 526]. В п. Княжая рассказывали, как однажды плыли по

реке и вдруг увидели огромную щуку животом кверху. Подплыли поближе, чтобы взять ее, но рядом образовалась огромная воронка. Тут мать рассказчицы поняла, что это водяной принял образ рыбы; она топнула ногой, сказала какие-то слова, и вода поднялась, а щука пропала. Позже мать объяснила, что на Колвицком оз. именно на этом месте часто тонут люди.

Хозяйка хлева часто пробегает в образе ласки или кошки.

В зооморфном образе, чаще всего змеи, в человека может входить болезнь.

Многие духи-хозяева аморфны. Например, практически всегда бестелесны духи болезней. Иногда духи-хозяева остаются незамеченными, а человек слышит только их голос. Некоторые рассказчики считают, что гендерную составляющую духов вообще определить невозможно: «*Eisoa häntätieteä nainen go oli libo mies*» – «Нельзя его понять, женщина была или мужчина» [Иванова, 2012, с. 401]. Порой встреча с мифологическими персонажами преподносится как некое атмосферно-акустическое явление [Иванова, 2012, с. 284].

Иногда предвестником их появления является ветер: «Как стал звать этого хозяина леса! Тут подул очень сильный ветер! Даже, говорит, деревья так гнулись! Это так ему показалось! И пришел, говорит, мужик, ростом с высокие деревья...» [Иванова, 2012, с. 360]. Отсутствие гендерных признаков, аморфность, атмосферно-акустические проявления – все это характеристики некой «божественности», присущей образам низшей мифологии карелов, которые всегда были окружены почитанием и поклонением.

Во многих образах все эти признаки (аморфность, антропо-, фито- и зооморфность) синтезируются.

### Функции

Персонажам низшей мифологии практически всегда присуща полифункциональность. Они являются хранителями, рачительными и заботливыми хозяевами своих угодий. Например, хозяин леса не только охраняет, но и стремится приумножить богатства «лесного царства». А знающий человек может попросить лесного короля отпереть «золотые замки» лесных кладовых хранящимися у него «золотыми ключами» и подарить особую удачливость во время охоты.

Иногда в мифологических рассказах дома и обыденная жизнь в ином мире описывается достаточно подробно. Вот как карелы представляли жилище хозяина воды: «У каждого водяника (ведехинэ, везикунингуй) в своем озере или реке есть свой собственный дворец. Палаты его очень роскошны и сделаны из такого чистого хрусталя, как первый осенний лед. «Редко кому удастся видеть его дворец, говорят кореляки...» [Лесков, 1893, с. 417]. Так же богато обставлены и жилища хозяев леса. Духи-хозяева предстают как добрые семьянины, мудрые и любящие главы многочисленного рода, заботящиеся о своих, а иногда даже и о человеческих детях. Широко бытуют сюжеты, повествующие о том, как люди неводом или сетью вытаскивают из воды ребенка водяного. Он похож на человеческое дитя, но некрасивый, жалобно плачет и просит отпустить его обратно в озеро [Иванова, 2012, с. 489]. Примечательно, что деталями (говорит на другом языке, незнакомое имя, не ест человеческую еду) подчеркивается, что это пришелец из другого, не человеческого мира.

В подавляющем большинстве случаев духи-хозяева – помощники людей и изначально очень по-доброму настроены по отношению к ним. Хозяин хлеба ухаживает за скотиной, кормит ее. А хозяин воды в одной из быличек жалуется, что у него даже пальцы устали держать над водой упавшего с мостков малыша, пока за ним не прибежали родители. Хозяева леса кормят и заботятся о заблудившихся ребятишках, которые абсолютно беспомощны и находятся полностью в их власти. Как-то муж с женой пошли на сенокос и взяли с собой младенца. Женщина ушла домой пораньше доить корову. А муж забыл ребенка в лесу. Женщина с плачем бросилась его искать. И, прибежав на покос, увидела, что леший *mešine* укачивает ребенка в люльке и приговаривает: «Мать не взяла, отец забыл!». Он отдал младенца матери невредимым [Иванова, 2012, с. 236]. Неслучайно, у карелов есть такое поверье, что потерявшиеся в лесу малыши оказываются в колыбели Хийси – *hiiden kätkössä*; а возвращенные домой дети рассказывают о похожей на мать женщине, приносившей им еду [Lauhiainen, 1999, s. 245].

В то же время духи-хозяева являются строгими стражами границ своего мира, как пространственно-временных, так вербально-этических. За их пересечение или нарушение любых установленных



табу следует наказание, чаще всего в виде насылаемых на нарушителя различных болезней или даже смерти. Именно поэтому как в доме и бане, так и в лесу, на воде и на кладбище, особенно в сакральные временные промежутки (ночь, праздник), запрещалось ссориться, кричать, громко смеяться, использовать бранную лексику.

В то же время после того как человек попросит прощения и принесет обусловленные дары, те же духи выступят в роли целителей, простят все прегрешения, вернут здоровье, и равновесие между иным и человеческим мирами будет восстановлено.

В некоторых случаях хозяева иных миров выступают в роли похитителя. Это чаще всего свойственно хозяевам леса и реке – хозяевам воды и бани. Обычно похищаются женщины и дети, а особенно часто – девочки или девушки. Одной из целей их похищения являются поиски невест в ином мире (возможно, это отголоски архаического сватовства в чужом роде). В подавляющем большинстве случаев это происходит, когда родители ругают, проклинают своего ребенка, тем самым отдавая его во власть нечистого или хозяина леса.

Духам лесной и водной стихии, а также банного пространства присуща и функция мифического любовника, хотя таких рассказов сохранилось довольно мало. Кроме того, в Южной Карелии встречаются былички, в которых эротическая лесная дева – *lemmenkipeä metsänneito* поднимает подол, просится погреться у охотничьего костра и заняться любовью; человек стреляет или бросает в нее горящую головню; она убегает, обещая отомстить. В Беломорской Карелии этот же персонаж предлагает свою любовь; мужчина предостерегает ее, что сейчас загорится юбка; она в награду дарит медведя – лесную кошку или лося – лесную свинью [Lauhainen, 1999, s. 243].

Одной из главных функций персонажей низшей мифологии является роль предсказателя. Знатоками будущего и даже хранителями нити судьбы, в первую очередь, считались духи, связанные с началом нового года. Это один из древнейших мифологических персонажей Кегри, непосредственно связанный с прядением «нити судьбы». Во время многочисленных ритуалов гаданий чаще всего обращаются к святочным персонажам Сюдю и Крещенской бабе.

Предвестниками грядущих событий могут выступать и духи, связанные с водной стихией, которая считалась местом зарождения жизни – хозяева воды и бани. В некоторых мифологических рассказах и хозяева леса выступают в роли предсказателя. Им также ведомо будущее человека и человеческого мира. Но многие информанты говорят, что само появление духов-хозяев перед человеком предвещало что-то плохое: «не перед хорошим показываются».

### **Хронотоп**

Мифологическое пространство и время, в котором обитают персонажи низшей мифологии, с одной стороны, устроено совершенно особым образом, а с другой – существует много точек пересечения, сближающих два мира, человеческий и мифический, материальный и духовный. Мир духов в карельских мифологических рассказах описывается достаточно подробно, но это «иной мир», мир потусторонний, чуждый человеческому. У. Холмберг писал, что потусторонний мир – зеркальное отражение нашего, там жизнь подобна земной, но в обратном преломлении; там все наоборот, в том числе и представления о пространстве и времени [Holmberg, 1923, s. 16–60]. Он укрыт от людских глаз и вход в него человеку по собственному желанию запрещен. Именно таким «иным миром» является «лесное царство». Он, как и его обитатели и их законы, в какой-то мере похож на человеческий, но это мир-перевертыш, своего рода «зазеркалье». Согласно карельским верованиям, когда в человеческом мире светло, в стране духов – темно, когда у нас день, у них – ночь, когда у людей теплая, солнечная погода, в ином мире холодно и идет дождь. Пропавших детей в ином мире «лесного царства» угощают конфетами, печеньем и вкусными ягодами, а когда их с помощью знахарей находят и возвращают в мир людей, детские карманы оказываются полны опавшей листвы, мха и заячьего помета.

Время в мифологической прозе тоже совершенно особое, оно движется и подчиняется своим законам, и имеет свои, особенные, характеристики. Так, появление и исчезновение лесных хозяев очень часто характеризуется внезапностью. Они совершенно необъяснимо возникают перед человеком как бы из ниоткуда и

уходят в никуда. Внезапность характерна и моментам попадания и выхода человека из «чужого» мира. Много рассказов о том, что люди ходят по лесу, по очень знакомым местам, часто совсем рядом с домом и внезапно, «вдруг», понимают, что заблудились. После долгих блужданий, безрезультатных попыток выйти на знакомую тропинку, они вынуждены проделать ритуальный обряд переодевания – и также неожиданно, «вдруг», место оказывается знакомым: «Словно мир мне открылся!» [Иванова, 2012, с. 307–308].

Мифологическое время и движется с иной скоростью. Во многих рассказах подчеркивается быстрота передвижения лесных обитателей [Иванова, 2012, с. 270–272].

Часто встречаются указания на особые временные периоды (праздники, воскресенье, полдень–полночь, после захода солнца), в течение которых особенно опасна встреча с духами-хозяевами.

Таким образом, низшей мифологии карелов свойственна большая архаика. Рассказы о персонажах низшей мифологии в карельском фольклоре были широко распространены вплоть до XXI в. Они сохранили большое количество сведений о почитании самих природных стихий (земли, воды). Велика доля почитания духов-хозяев, поклонения им, меньшая демонизированность мифологических образов. Карельский фольклор сохранил элементы трансформации языческих божеств в персонажей низшей мифологии. У большинства духов-хозяев несколько различных названий, некоторые из которых табуированы всегда или в определенные временные отрезки (например, летом). Низшая мифология карелов сохранила уникальные сведения о духах-хозяевах праздников, а также представления о персонифицированных болезнях (различные носы и хийси). Система мифологических представлений о духах-хозяевах и существах такого рода имела в традиционном крестьянском обществе практическое значение: она очерчивала нормы поведения человека для поддержания порядка в отношениях между миром природы и миром людей. Нарушение равновесия между мирами и их обитателями строго каралось: человек заболел или даже умирал. Именно поэтому было важно передать знания о поддержании этого равновесия, обо всех законах, табу и границах подрастающему поколению. Передача этих представлений происходила

с помощью мифологических рассказов, более или менее оформленных в сюжетное повествование, верований, а также заговоров, используемых во время различных магических практик и обрядов семейного цикла.

### Литература

- Древний Олонец*. Петрозаводск, 1994.
- Иванов В.В.* Низшая мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988.
- Иванова Л.И.* Персонажи карельской мифологической прозы. М., 2012.
- Лесков Н.* Представления кореляков о нечистой силе // Живая старина. СПб., 1893. Вып. 1–3.
- Путилов Б.Н.* Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. М., 1980.
- Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Толстой Н.И.* Откуда дьяволы разные // Язык и народная культура. М., 1995.
- Толстой Н.И.* Язычество и христианство Древней Руси // Толстой Н.И. Избранные труды. Т. II. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998.
- Harva U.* Suomalaistenmuinaisusko. Porvoo-Helsinki, 1948.
- Holmberg U.* Metsän peitossa // Karjalaseuran vuosikirja. 1923. N 3.
- Lauhiainen M.* Suomalaiset uskomustarinat. Helsinki, 1999.
- Mannhardt W.* Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865.
- Suomen Kansan vanhat runot.* Osa II. Helsinki, 1927.

## КАРЕЛЬСКИЕ МАТЕРИАЛЫ В ФОНДАХ МУЗЕЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КАРЕЛИИ КГПА

*В.П. Ершов*

г. Петрозаводск

Музей духовной культуры (МДК) существовал при Карельском педагогическом институте (КГПА) с 1983 по 2014 гг. На протяжении 30 лет студенты участвовали в походах и экспедициях, выполняли индивидуальные краеведческие задания, в результате чего нам удалось собрать около 2000 экспонатов, в числе которых были карельские и вепские материалы. Три экспедиции в карельскую

д. Варлов Лес (*Varloy Lou* – кар.) дали нам десятки предметов бытового назначения, орудия труда, предметы культа, домотканые виды одежды, образцы вышивки, инструменты местных мастеров, письменные документы, учебники 1930-х гг. на финском языке, модельные детские игрушки 1940–1950-х гг. и др.

Моя статья – о карельских материалах в фондах институтского музея.

### **1. Воспоминания об экспедиции студентов КГПА в карельскую деревню Варлов Лес, 1984 г.**

Состав экспедиции – 7 человек, рук. В.П. Ершов.

Отправным моментом в подготовке экспедиции послужили краеведческие заметки в «Вестнике Олонецкого губернского земства» учителей Павла Успенского и А. Андропова об этой деревне [1909, № 20; 1910, № 2]. Стоит привести небольшую цитату из очерка учителя А. Андропова: «...О глухой кареле знал только по учебникам ... Дорога в Варлоев Лес идет с дер. Кинермы<sup>1</sup>, я остановился в названной деревне ночевать. Войдя в станционный дом, я был поражен: вероятно, здесь не имели совершенно понятия о чистоте; вонь, грязь, тараканы, копоть наполняли повсюду избу. От непривычки у меня закружилась голова ... Ночью приехал священник ... Утром поехали, дорога, действительно была скверная, камни, болота, трясины, того и бойся, что сам свернешь себе шею или завязнешь в болоте... Невеселые думы роились в голове. Впереди становилось еще глуше. Больно становилось на душе за себя, за свою неподготовленность, за бедность и убожество глухой карелы... Селение сильно разбросано в окружности верст на шесть, окружено оно дремучими лесами и болотами... [Андронов, 1910, № 2, с. 26]. Было это более 100 лет назад.

Сейчас мы попали в д. Варлов Лес на машине, прогресс все-таки. Дорога трудная, но все же проходимая. Но на душе было не лучше, чем у автора заметки. Деревня нежилая, разбросанная действительно на километры и все пусто и мертво. Везде следы современного варварства – выломанные окна, двери, выдернутые половицы, горы оставленного мусора, распиленные на дрова хозяйственные постройки, разрушенные печи, брошенное кладбище. И

---

<sup>1</sup> Сейчас д. Кинерма считается одной из красивейших деревень России.

лишь на лето в деревню приезжают ее коренные жители и то несколько человек. Естественно, школы, о которой писал учитель, нет. В деревне действовал только пункт дойки коров – летом стадо сюда перегоняется из с. Ведлозеро. Лет за 20 до нашего приезда, по словам местного жителя карела Владимира Иванова, здесь еще была жизнь, выращивали лен, шили домотканую одежду, занимались скотоводством, различными ремеслами, землей – выращивали картошку, репу, капусту.

Нашими информаторами стали местные жители: Владимир Иванов, Филипповы Василий Иванович – 83-х лет и его жена Пелагея Ивановна и Н.А. Филиппова.

**Владимир Иванов** – карел, местный, хорошо знал карельский язык, был знатоком местной истории и топонимии. Жил в своем доме, который построил его отец еще в 1930-е гг. Дом карельский, крепкий, под одной крышей все хозяйственные постройки, на чепце крыши изображение бога Укко (рис. 1). Так обозначил эту фигуру Владимир. *« – Отец ставил дом, а зачем вырезал эту штучку – не знаю, говорил, что богу Укку. Вот и жил с ним, пока не уехал в Ведлозеро».*



Рис. 1

Он хорошо помнил имена основателей деревни – *Peikko Hiero, Lachin Hieru, Ruochoi (hiero) Ortei Hierro...* И знал, естественно, всех жителей, проживавших до недавнего времени в деревне: Христофоровы – 3 семьи, все родные братья – Егор Христофорович, Иосиф Христофорович, Иван Христофорович, Корниловы, Макеевы, Перцев Павел, Пороев, Шалпиевы, Ермолов, Иван Петров, Иван Михайлович Тароев, Ефимова ...

Перечисляет все деревни-хутора: *«Вот мы сейчас в центральной деревне – Варлой Лоу, рядом с нами – Орто, за скотным двором – Туйтту, за магазином (а магазина уже давно нет!) – Пекко, дальше – Аккети, за кладбищем – Латтю, Еверкия, Пуору...».*

*«В каждом доме были мастера, – рассказывает он, – все умели делать все, но кто-то лучше выделывал кожи, делал кадушки, мебель, плел лапти (вирзут). Егор Христофоров резал красивые коужали (прялки). Мой дед Тимой и по дереву, и по сапожному*

делу был мастер». В Лаччу была общественная кузня. Мы, действительно, собрали в Варлой Лоу большую коллекцию поковок – серпы (*чирпи*), полотнища кос-горбуши (*коса*), подковы (*поткову*), клещи для раскаленных камней, ножи (*вейччи*), дверные кольца и т. д. Карельские названия записывали на слух.

– А вот, знаешь ли, для чего этта подкову у меня?

– Защита?

– Та, как это сказать, – сглаз, призорзуйтта. Как в огне прокалить и беды нет, нет тораккана и лутикка (клопов)...

– Так уж и нет совсем?

– Ну, если вяхя, как это – чуть-чуть.

Говорил он с едва заметным карельским акцентом.

**Н.И. Филиппова**, бывшая учительница, коренная жительница деревни, подарила нам учебники 1930-х гг., брошюру – доклад Г.М. Маленкова на 5 сессии ВС СССР 8 авг. 1953 г. на финском языке, ученические тетради, домотканую одежду – кафтанушку из домотканого сукна, т. е. из шерстяной и льняной нитки, мужские порты, юбку рабочую зимнюю. *«Юбка шилась одна на год, – подчеркнула она, – а красится нитка ивовой корой. Нижнее белье изготавливается из тонкого домотканого полотна».*

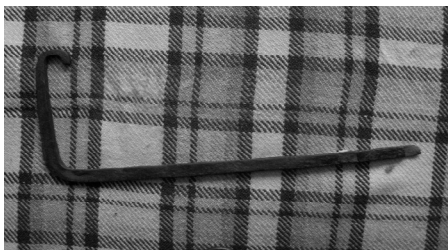
**Василий Иванович Филиппов** (1902 г.р.), родился на хуторе Тутту. Из его рассказа о себе: «Мать умерла рано. Отец женился снова и мачехе было не до него: у нее было своих четверо детей, называет их – Иван, Александр, Николай, Даниил. В школе пришлось просидеть всего 4 недели. А к ремеслам был с детства приучен, все умел делать: бочки, сани, выделывать кожи, шить сапоги, рукавицы из кожи. Делал упряжь для лошадей, управлялся со скотом. А в советское время работал на лесозаготовках, научился затачивать пилы и во время войны имел бронь как специалист по лесу. В Бога не верил. После войны служил в армии, в разведке в Кандалакше, награжден орденом Великой Отечественной войны II степени, которым гордился, затем был председателем колхоза, лесником, работал в строительной бригаде в Ведлозере. Вырастил двоих детей и еще двое умерли. За пределы деревни не выезжал, кроме службы в армии».

Передал нам набор столярных инструментов, два седла со стременами, хомут, школьную сумку из сыромятной кожи, с которой его дети ходили в школу, и др. вещи.

Жена – Пелагея Ивановна выполняла обычные женские работы, работала в поле, пряла, ткала, шила. Передала нам рубаху прямого покроя, окрашенную в розовый цвет, брюки (2), кальсоны. Шила каждый год по шерстяной юбке.

Интерес для студентов представляла жилия архитектура карельской деревни. Конечно, есть работы специалистов по этой теме. Но наша экспедиция носила учебный характер и потому мы делали свои «открытия». Большинство домов были типа бруса – дома-комплексы: соединяли под одной крышей все хозяйственные постройки. Дома фасадом обращены к дорогам. Постройки 1920–1930-х гг. Находятся довольно далеко от водоемов. Характерные особенности – большие свесы, обшивка, использование бересты и мха в качестве изоляции и мха в пазах бревен и на потолке. Дома одноэтажные. Без фундамента, на камнях. Крыши безвоздевые. Доски на крыше тесаны топором с желобом для стока воды. Стены внутри выровнены топором с кривой ручкой. Доски пола из половины дерева, скреплены нагелями. Окна большие. Декоративные элементы почти не развиты, если не считать простейшую порезку кронштейнов крыши валиками, элементарной резьбы наличников окон и то только на одном доме, на доме Иванова резное изображение бога Укко.

Дома, естественно, отапливались дровами. Интересно, что печи в домах были разного типа, но преобладала русская печь. Некоторые печи клались из необожженных кирпичей. Печь топилась, по информации В. Иванова, и летом для выпечки хлеба. Но не только, прогретый воздух в помещении сохранял древесину, как в жилых помещениях, так и на чердаке. Немаловажное значение в жизни семьи имел жараток, находящийся на шестке, слева от горнила печи углубление, куда хозяйка сметала горячие угли после топки. Они тлели весь день и давали дополнительно тепло и возможность подогреть пищу. Все это нам рассказывал со своим характерным карельским акцентом



*Рис. 2*



Владимир Иванов. Мы были рады, что нашли такого интересного информанта. Уже осмотрены двор, чердак, сарай. Все как обычно... И вдруг Валя Уккоева нашла странный железный крючок (рис. 2). Я видел такие в Заонежье, но для чего они? И как-то проходил мимо. Не было в наших коллекциях такого крючка. Хозяин равнодушно сказал: *«Ключ от замка...»*. Ничего себе – железяка, около тридцати сантиметров! Володя поясняет: двери закрывались изнутри деревянной задвижкой. Вот ее и открывал этот крючок, *«авайн»* по-нашему. Ну что же, век живи, век учись.

Его жена Анна Михайловна Богданова (1923 г. р) в это время была в с. Ведлозеро. Позже мы встретились с ней и записали от нее дополнительную информацию этнографического характера и несколько заговоров. Например, о тех же кирпичах без обжига: формы для выделки кирпича имелись почти в каждом доме, глину брали на месте, недалеко от деревни. Кирпич высыхал на воздухе и применялся для различных нужд. Она показала нам вещи, которыми раньше пользовалась повседневно и уже вышедшие из употребления.

Деревянное ведро *«и сейчас еще использую для воды, молока. А раньше и на работу его брали. Тяжелое, конечно, но привычно»*.

– *А это для чего?* – показывают ребята на небольшую кадучечку с двумя ушками.

– *А, раенда, для картошки вареной, масла, творок* (легкий акцент чувствовался и у нее). *Раньше-то все деревянное было. Вот корытце, по нашему – «карсту», ребенка купать. Делали из осины. Вначале бросали монетку в воду, желательна серебряную, чтобы ничего не пристало, или веточку шиповника – куконпуу, он колючий, нечисть его боится, а потом сажали в корыто ребенка. Ничего, выросли большие. А качала вот в такой люльке «кяттут», – показывает на люльку из осины.*

Обратили внимание на ящичек прямоугольной формы. Оказывается, это *ровея* для хранения сапожных принадлежностей: драгвы, шилья, гвоздиков, молоточков...

Ребята показывают на посудную полку.

– *А – «рундуку»*. Володя делал.

– *А это «кабли» – скобель, кадучечки делать»*.

– Ну, да, от слова скоблить, наверное, – предположила Наташа Смирнова.

В сенях висел кошель из бересты:

– Тоже Володя плел. Он у нас умелый...

– А детей крестили?

– Обязательно, матушка велела. Чтобы все как у людей было...

*Я-то сама в церковь не хожу.*

Разговор за разговором, и чай на столе появился. Ребята во все стороны глядят, освоились.

– А это решето?

– Да-а, старое, сеглу называем, или еще – «житту». И сейчас еще пользуюсь.

Показала нам рукавицу из бараньей кожи – «киндахатт», это на рыбалке одевали на шерстяные рукавицы, берегли рукавицы, да и руки меньше мерзнут.

– Да-а, старики все знали – и как корову лечить, и людей, врачей ведь не было. Рассказывали нам, а мы были молоды, ничего в голове не оставалось. Вот отец мой все умел и по дереву, и по сапожному делу, и кожи выделывать, и кадушки сбивать. Все умел, как его отец Тимой. Вот раньше свататься приходили, рукавицы на орзю (воронец) покладут и потом спрашивают: «Оставлять ли рукавицы?». Если родители согласны отдать дочь – оставляют, нет, так убирай рукавицы, от ворот поворот... (Смеется).

*Вот, барашков держу, осенью забиваю, мясо солю в бочку, в банки, как сейчас, не умею. По-старому... Да-а, старые мы сами стали...*

Освоились совсем, пристаем к каждой вещи: бердо (пирду) – это понятно, а что за странные керамические сосуды?

– Это от финнов осталось, «kerri», деревня была в оккупации. Ром был для солдат! Жили они тут хорошо-о...

А вот и сапог финский с загнутым носком. И много еще чего было интересного у Анны, хотя дом был современный, брусовой. Вещи все мне были знакомые, не первый год собираю.

Записали от нее несколько заговоров.

## Заговоры.

### Объяснение.

Трещина ея слышится музически  
поводит против часовой стрелки.

Проговаривает:

Уходи туда, откуда пришел!

Перевернется.

Это средство помогает и при кашле.

### Вей фронтис. (у ребенка)

1-й доисдеван червяк св. укладывает  
на пупок, да их смывает. Дити слышит  
и слышит и пожелает уйти на поле ребенка.

### Вей слезу. (у ребенка)

Водой, которой облеши дверную  
ручку после уюда.

### Вей белок на мизе (у ребенка)

Узнающей сморкной чешушкой  
рубашки. (смазывает)

### Вей яшменю.

На кончик кармине (Фр)  
Показать другу.

### определяет слеза (у ребенка)

Проверка зрения.

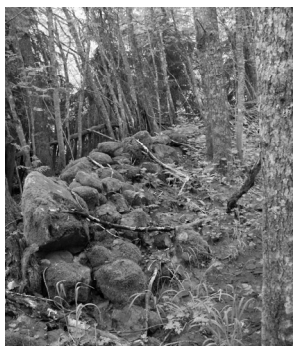
Ребенок укладывает на  
кончик матери кисточкой  
взвез. Затем за спиной  
соединяют прав. руку с  
левой ногой и наоборот.

Если рука с ногой соединяется,  
то ребенок все слышит.  
Если все нет, то ребенок  
слышит.

Страницы из дневника с заговорами

В целом в деревне была собрана большая коллекция плотницких и столярных, сапожных инструментов, кузнечных изделий, бытовых предметов и орудий труда, карельский стол из карельской березы. Среди votивных предметов упомяну челюсть щуки, медвежий коготь, куриного бога, крюк от экипажа (кибитки) в форме уточки, на котором выезжали в особо торжественных случаях. Все материалы этой экспедиции составили значительную часть фондов нашего институтского музея и его экспозиций.

**О кладбище.** Деревенское кладбище располагалось километрах в 2-х от деревни, за скотным двором. По старинному обычаю – ограда из замшелых валунов (рис. 3), у входа когда-то



*Рис. 3*



*Рис. 4*

росла огромная ель – карсикко. Остался сейчас от нее большой пенёк (рис. 4). Хотя деревня нежилая – кладбище ухожено, могилы огорожены штакетником, досками или железными оградками. Видно, что могилки посещают, оставляют венки, ленты-тряпочки, приношения, красят оградки. Кресты – «под крышками», т. е. под маленькими двускатными крышами с простейшей резьбой. Странно было видеть могилу с современной красной тумбочкой и доской – «калма лауду»



*Рис. 5*

(смертная доска) с посудой, по старинному карельскому обычаю положена на могилу совсем молодого человека (рис. 5). На одной из могил росла молоденькая елочка, обрубленная под карсикко.

**2. Рукописные материалы музея.** Помимо этого, студенты, владеющие карельским языком, выполняли индивидуальные задания: сбор памятников духовной культуры карелов (запись фольклорных и заговорных текстов, обрядов). Постепенно в музее была собрана коллекция письменных документов на карельском языке – заговоров, праздничных обрядов. По правде сказать, это была дилетантская работа, тем не менее, она позволила собрать и сохранить в какой-то мере памятники магического искусства карелов. Я не специалист, не владею карельским языком, а заговоры – жанр, отличающийся метафоричностью языка, потому я попросил ст. преподавателя кафедры карельского и финского языков Т.И. Карху (Медведеву) помочь в обработке собранного студентами материала, за что приношу ей большую благодарность.

Понимаю, что эти студенческие работы не совсем соответствуют научным требованиям: записи заговоров произведены без учета фонетики языка, перевод с карельского на совсем точен. Тем не менее:

- в далекие 1980-е гг., они сумели записать от своих родственников тексты, которые через несколько лет оказались бы утраченными;
- они дали краткие, но интересные характеристики носителям карельского языка и тайного знания;
- им удалось найти несколько оригинальных карельских записей заговоров, передаваемых из поколения в поколение и хранившихся у пожилых людей.

Ниже приведен список карельских информантов, с которыми работали студенты (возможно, для исследователей он будет небезыntenесен), а также имена студентов, записавших заговоры от этих исполнителей.

*Балденко Александра Петровна, 1928 г.р., д. Видлицы, записывал Балденко В.Г.*

*Борисова из Эссойлы.*

*Васильева Анастасия Михайловна, 75 лет, д. Утозеро, записывала Максимова И. в 1989 г.*

*Германова Ольга Федоровна, п. Эссойла.*

*Григорьева Анны Ивановна, 1900 г.р., д. Видлицы, записывала Богданова Т.А.*

*Канаева Любовь Петровна, 94 г., д. Верховье, Олонец, записывал Канаев Ю. в 1983 г.*

*Набуллина Анисья Петровна, 1908 г.р., с. Паданы, записывала Боброва Н.Н. в 1993 г.*

*Парконен Амалия Адамовна, финка, 1907 г.р., Ленинградская обл., записывала Сахарова Ж.*

*Роккоева Матрена Михайловна, 1904 г.р., д. Юркостров, Кондопожский р-н, записывала Петрова Т.М. в 1993 г.*

*Семенова Мария Никитична, 1903 г.р., д. Койвусельга, записывала Кабонен Р.Е.*

*Терентьева Татьяна Николаевна, 1908, д. Самбатукса.*

*Федорова Мария Семеновна, 1918 г.р., с. Тикиша, записывала Пахомчук Ж.В.*

*Филатова Анна Ивановна, 90 лет, д. Машиозеро, Беломорский р-н, записывала Шишениова О. в 1988 г.*

Все карельские материалы переданы в Научный архив КарНЦ РАН.

### **Литература**

*Андронов А. Из учительских воспоминаний // ОГВ. 1910. № 2. С. 26.*

## **УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В ОНДОЗЕРЕ**

***Е.И. Клементьев***

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

До войны д. Ондозеро – среднее по числу жителей поселение с преимущественно карельским населением. В 1926 г. деревня была центром Ондозерского сельского совета Ругозерского р-на. По данным Всероссийской переписи населения в деревне проживало 211 чел. (95 мужчин и 116 женщин), в том числе 209 карелов и 2 русских. В деревне насчитывалось 45 крестьянских и 2 не крестьянских хозяйства. К 1933 г. численность жителей увеличилась до 263 чел. (122 мужчины и 141 женщина). Некоторые изменения

произошли и в национальном составе: наряду с карелами (250 чел.), здесь появились русские (7 чел.) и финны (6 чел.).

Судя по количеству домов в деревне накануне войны (45), примерно размеру средней семьи численность населения продолжала увеличиваться. Дом, как правило, принадлежал одной большой семье. Фактически в одном доме проживали две семьи братьев, но хозяйство они вели обычно одно общее. По численности семьи были разные. В трех самых больших семьях (Романовых, Прохоровых, Макаровых) насчитывалось от 7 до 11 человек. Иногда в составе семьи проживали дядя или тетя, принадлежащие к старшему поколению. Было в деревне и несколько одиночек.

### Накануне праздника

С незапамятных времен жители деревни 28 августа отмечают православный праздник Успение Пресвятой Богородицы. В данном сообщении представлено подробное описание этого праздника, которое было сделано по воспоминаниям уроженцев этих мест Галины Леонтьевны Вороновой (1928 г.р.) и автора.

К празднику начинали готовиться за несколько дней: убирали территорию вокруг дома от мусора, наводили порядок в хозяйственных постройках (хлеву, на чердаке). Тщательно убирали амбары, где гостям готовили спальные места, ставя в ряд кровати с постельными принадлежностями. Все ондозерские амбары строились на столбах. Накануне праздника делали, как теперь говорят, генеральную уборку в доме: мыли потолки, сени. Полы, посыпанные озерным песком и окропленные водой, натирали голиком до белизны. За уборкой следила хозяйка (*emändä*). Чистоту вымытого пола она могла проверить чистым полотенцем.

### Праздничные гости

Накануне (чаще) или в день праздника приезжали родственники из д. Коргубы (*Korbilaksi*), с. Ругозера (*Rugarvi*), хуторов – Евжозеро (*Moina*), Щучья Гора (*Haugi vaara*), Унусозеро (*Unusdjarvi*), Конду (*Kondu*), Калливо лакси (*Kallivo laksi*), более отдаленных деревень – Кучезера (*Kučarvi*), Кузнаволока (*Kuužiniemi*), Шалговаар (*Shalgovaara*), Муезера (*Muujarvi*), Мергубы (*Meru*), Венги горы (*Vengi*), Онигмы (*Onihma*), Сяргозера (*Särgärvi*). Из Конду, Калливо

лаксы плыли на лодках, из остальных хуторов – пешком. Из Кучезера часть пути преодолевали пешком (от Кучезера до Конду), остальную – на лодке по оз. Ондозеру. Из других мест приезжали на четырехколесных телегах, иногда на тарантасах. Обычное явление – приезд на праздник до 100 чел. Это были многочисленные родственники по отцовской или материнской линии.

Так как поддержание регулярных связей между селами было нормой, ондозерцы в свою очередь посещали близких и дальних родственников тех деревень, где отмечался тот или иной православный праздник. Поздней осенью и зимой, обычно в февралемарте, ондозерские девушки традиционно гостили у тетушек по 5–10 дней. Здесь они принимали участие в вечеринках (беседах), если это допускалось возрастом, заводя новых друзей, знакомых, а нередко и суженых.

Таковыми регулярными визитами поддерживались как родственные, так и межселенные связи, обеспечивая устойчивую сохранность традиций, обычаев и норм поведения. Праздники в больших поселениях, как об этом справедливо писал финский исследователь Х. Инха, нередко превращались в «ярмарки невест».

### **Ассортимент праздничных блюд**

На праздник готовили множество различных блюд карельской кухни. На первое, как правило, варили мясной суп из баранины. Мясо из супа слегка подсоленное было вторым блюдом. На первое блюдо могли сварить уху из сига, крупных окуней. Как горячее и холодное кушанье на завтрак, обед, ужин могли подавать рыбу, залитую молоком с добавлением сливочного масла. Такое блюдо готовили (запаривали) в русской печи. Его и поныне называют «рыба по-карельски».

Обязательное праздничное блюдо – четырехугольной или продолговатой формы рыбник из щуки, окуня или леща. Традиционная деревенская выпечка – калитки ячневые, пшеничные, картофельные, творожные, ягодные (из черники и голубики), ячневые лепешки, пирог из репы – готовилась в большом количестве. На праздничном столе, как правило, красовался большой полукруглой формы «косовик». Косовик готовили так: на одну половину лепешки из теста укладывали несколько испеченных блинов с пшеничной



кашей, затем блины сворачивали пополам, а сверху накрывали второй лепешкой. Края нижней и верхней лепешек соединяли прищипыванием. Пекли блины, сканцы, начиненные жидкой ячневой кашей. Вся выпечка обильно смазывалась маслом. Оладьи из белой муки считались деликатесом и подавались на праздничный стол лишь в состоятельных семьях. Покупные крендели могли купить немногие. Чай пили обычно с парным молоком или без молока. Сахар был большим лакомством, поэтому его кололи на мелкие кусочки. Минимально на празднике употреблялась водка. Ни браги, ни пива не готовили. Поэтому на праздничном обеде или ужине песен не пели.

### **Песенная традиция**

Ондозерцы знали множество русских песен, в том числе народных, хотя многие и не владели русским языком. Песни нередко «привозили» с заонежских ярмарок, они разучивались от приехавших на праздник гостей. В довоенные годы довольно часто стали исполняться песни о Гражданской войне.

Однажды музыковед Тамара Всеволодовна Краснопольская спросила меня: «Пели ли в Ондозере русские народные песни и песни довоенных времен?». Стал вспоминать и записывать, какие песни пелись в деревне до войны (по воспоминаниям родственников) и в первые послевоенные годы. В списке оказалось более 20 песен. Список отправил Галине Леонтьевне Вороновой (1929 г.р.). Дополненный ею список «перевалил» за 40 наименований или первых строк песни.

На празднике песни пели обычно без сопровождения гармонии. Исполняли песни, рассаживаясь на ступеньках высокого крыльца или на завалинках. Запевалами среди женщин слыли сестры Дарья Ивановна и Мария Ивановна Васильевы, Мария Николаевна Клементьева, Лидия Егоровна Клементьева, Мария Николаевна Уткина, Анна Захаровна Шунниева, среди мужчин хорошими голосами обладали Иван Николаевич Клементьев, Леонтий Тимофеевич Никитин, Николай Андреевич Осипов, Иван Никитич Романов. У каждого запевалы была «своя» песня. Так, карелы среднего поколения И.Н. Романов и И.Н. Клементьев любили петь песню «Над серебряной рекой, над золотым песочком...», более молодые, к примеру, Яков Иванович Романов, – советские песни «Там, вдали за

рекой зажигались огни». В моде была и песня «Прокати-ка, Ванюша (Петруша), на тракторе, за околицу нас прокати...». В праздничный день исполнялось много частушек. Мужчины могли позволить себе петь частушки «с картинками».

### Танцы. Игры

Танцы и игры делились по половозрастному принципу. Девушки и юноши, посещающие вечеринки, имели право вместе с замужними женщинами и женатыми мужчинами принимать участие в танцах – играть кадрили, танцевать лансье, кроковак. Яблочко также считалось танцем. Русский перепляс исполнялся или в одиночку, или в «соревновании» молодого парня и девушки, взрослых мужчины и женщины.

Если была хорошая погода, танцевали на улице на специально отведенном месте (земляной площадке) в центре деревни. Главный праздничный танец кадрили исполняли в течение дня множество раз. Бывало, что на празднование Успенья в деревню приезжало так много гостей, что в одной кадрили принимали участие до 20 пар – 10 пар с одной стороны и 10 пар с противоположной. Кадрили танцевали под гармонь или исполняли русские народные песни, например,

«По улице по широкой, по улице по широкой, мил похаживал,  
На мое светло окошко, на мое светло окошко часто взглядывал...»;  
«Светит месяц, светит ясный, светит белая луна...»;  
«Раскрасавица, девица, Расскажи-ка, белолица...».

Часто исполнялся перевод русской песни «Раскрасавица, девица, Расскажи-ка, белолица...» на карельский язык:

Rushkia neičyt, valgia neičyt, šano sinä, šano sinä,  
Konša ba meilä gostät tullah, gostät tullah...

Перед началом очередной фигуры кадрили громко объявлялось, например, «Третью!». По мере исполнения одной фигуры кадрили за другой темп танца нарастал.

Для девушек танцы были поводом показать свои наряды, славу, удаль, танцевальное мастерство. Сарафаны шились из купного в местной лавке или привозимого из заонежских ярмарок

ситца, гаруса, шелка. В косы девушки вплетали две ленты, подвязывая их концы бантиком. В моде была и так называемая «пара» – юбка с кофтой.

Представьте себе ярко расцветенную женскими и мужскими нарядами игровую площадку, кружащиеся в вихре танца пары, кавалеров-парней, одетых обычно в белые косоворотки, молодых мужчин, подпоясанных ремнем. Те, кто постарше, подпоясывались покупным красивым кушаком со свисающими кисточками, более состоятельные молодые парни надевали шелковые косоворотки. Вшитые деревенские сапоги мужчин под стелькой обычно укладывалась береста. Такие сапоги при движении поскрипывали, как говорили, для «форса». Прокладка имела и практическое назначение – сапоги быстрее сохли и сохранялись более длительное время.

За каждым движением танцующих пристально следили сидящие и стоящие вокруг площадки многочисленные зеваки, обсуждавшие каждую пару, их танцевальное мастерство. В течение дня девушки меняли свои наряды на новые несколько раз. В ненастные дни танцы проводили в ригах или сараях, тщательно убранных накануне праздника.

Девочки и мальчишки подросткового возраста обычно играли в известную многим народам Севера лапту команда на команду. Играли также в знакомый многим и ныне «кислый круг».

Популярностью пользовалась у девушек игра «херавой» (*heravoi* – «жидкое масло»). Откуда появилось столь необычное название игры – неизвестно. Для игры выбиралась ровная площадка (обычно на дороге), делалось несколько лунок (по числу игроков), в которую свободно мог уместиться мячик. Каждая ямка объявлялась именной. Считалкой типа «На златом крыльце сидели ...» определяли водящего. Водящий должен был стоять на определенном расстоянии от лунок. Его задача состояла в том, чтобы катящимся по земле мячиком попасть в определенную лунку. В чью лунку закатывался мяч, тот должен был быстро схватить его и попасть в любого участника игры, который становился новым водящим. Веселые окрики, возгласы, смех, улюлюкания присутствующих сопровождали каждое удачное игровое действие.

Девочки и мальчики младшего возраста играли в «коло» – аналогичную русской игре в прятки.

В *pitkå peito* («длинная игра») молодежь обычно играла ближе к вечеру. Это были своеобразные прятки, когда водящий, выбранный считалкой, считал до определенного числа, а участники игры разбегались, прячась кто куда. Заранее обговаривалась территория прятков. Водящему следовало найти каждого игрока, назвать его по имени и отметить («застукать») его в строго определенном месте. Только после того как он «застукивал» всех игроков, новым водящим становился первый «застуканный». Часто предусматривался такой вариант: если последний игрок раньше водящего прибежал к месту «стука», водящему приходилось начинать игру сначала.

Не участвующие в танцах взрослые мужчины, как женатые, так и холостые, играли в городки. Длина биты была примерно 70–80 см, высота/длина рюхи обычно до 12 см. При игре в городки использовалось 5 рюх. Играли один на один, пара против другой пары, при большом количестве игроков – команда на команду, но обычно не более 4 человек в команде. Городок имел форму квадрата размером примерно 80 на 80 см, что позволяло одной битой выбить все рюхи, если они ставились по всей первой черте городка. Заранее договаривались, что должен/должны были исполнить проигравший/проигравшие.

Традиционными фигурами в довоенные годы были: «солдаты», когда рюхи выставлялись по передней черте городка, остальные фигуры – «дедка в колодце», «бабка в окошке», «серп», «змея», «гусь», «утка с утятами», «рак», «паровоз», «паровоз с вагонами» – на передней черте посередине городка.

Завершалась игра двумя фигурами – «кучей пьяных мужиков» (3 рюхи ставились в центре городка стоя, одна наискось и одна лежа) и «письмом», когда 4 рюхи устанавливались, лежа наискось к углу городка, и одна рюха, лежа в центре городка.

В послевоенные годы «бабка в колодце» стали называть «пулеметное гнездо», змею – «зиг-загом». Появились и новые фигуры: два «пулемета» по краю передней черты в некотором удалении одна от другой (одна лежащая рюха и наискось на ней другая в сторону бьющего) с «часовым» между «пулеметами», «зенитки», с таким же расположением фигур по черте, когда на стоящую рюху в сторону бьющего укладывалась рюха, а в середине – «часовой». Еще одна новая фигура – «танк», когда на пару лежащих рядом

рюх устанавливалась пятая рюха – «ствол танка пулемета», «самолет», который легко каждому представить.

Победившая сторона завершала игру выкриком: «Лошади! Лошади!». Это означало, что побежденный должен был, стоя на черте городка, наклониться и, опираясь на биту, изображать «лошадь». Победитель садился на него «верхом», бросая биту в выставленную городошную фигуру. Такие действия проводил каждый победитель с каждым побежденным. Обычно после первых же «лошадей» начиналась новая игра новых команд. Если таковых не было, победители и побежденные возобновляли новую игру.

Другая традиционная игра с рюхой – так называемая «корьяла». Водящего выбирали так: игроки выстраивались в одну линию и бросали биту в воздух так, чтобы она, сделав несколько оборотов, падала на землю ручкой к владельцу биты. Тот у кого бита падала в противоположную сторону, становился водящим. Все игроки стояли вдоль лежащего на земле бревна толщиной от 15 до 20 см и длиной примерно 3–4 м, постукивая битами. Водящему следовало подбрасывать рюху в воздух на высоту примерно 1,5 м, а игроки поочередно в лет должны были попасть в рюху. Если удар был неудачным, а водящий раньше его успевал схватить рюху, то получал шанс с места подбора рюхи попасть в лежащую биту. В случае успеха, водящий менялся. Так продолжалось до тех пор, пока один из игроков не попадал в летящую рюху. В этом случае подобравшие биты начинали, бросая битой, гнать рюху до тех пор, пока водящий не успевал схватить рюху. Все игроки быстро бежали к лежащему бревну – одни (бьющие), чтобы защитить бревно, а водящий, – чтобы рюхой попасть в бревно. Как только первый бьющий касался битой бревна, все останавливались. С места остановки водящий должен был попасть рюхой в бревно, а защищающие бревно – отбить рюху. Если водящий попадал в бревно, он имел право выбрать нового водящего. При неудачной попытке водящего попасть в бревно игра возобновлялась.

В танцах, различных играх участвовали практически все жители деревни, гости. Повсюду слышался смех, звучали возгласы в честь победителя/победителей, не умолкая, играли гармони. Перед самой войной появились балалайки, прекрасно играл на мандолине приехавший в Ондозеро учитель начальных классов Семен

Данилович Шуттиев, русский по национальности. Завершался праздник гулянием молодых пар за околицей. Праздничное время, как говорили односельчане, летело как птица.

Гостить долго не было принято. Гости уезжали с утра после праздника. Уезжающие традиционно напоминали ондозерцам, что и у них в деревне такого-то числа и месяца тоже праздник. Приглашения принимали с благодарностью. На прощанье многократно обнимались, но никогда не целовались, прося непременно навесить родню, а в зимнее свободное время – отправить в адво племянниц, которых они всегда были рады приветить.

## **ВОСПОМИНАНИЯ Л.П. ФОТИНА ОБ ОШТИНСКОЙ ЗЕМЛЕ (КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX в.)<sup>1</sup>**

*Е.Ю. Дубровская*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Вводимое в научный оборот семейное историческое повествование «Степичевы. Нижние Фотины» написано в жанре генеалогической хроники и принадлежит перу Леонида Петровича Фотина, родившегося в 1926 г. в с. Водлица Оштинской вол. Лодейнопольского у. Олонецкой губ. (совр. Оштинский р-он Вологодской обл.). Автор, участник Великой Отечественной войны, удостоенный многих боевых наград, не является профессиональным историком. Как представитель локальной общности русских жителей старинных вепских земель Присвирья он предпринял изложение семейной истории с целью запечатлеть для потомков рода коллективный портрет семьи Фотиных, Черемхиных, Степичевых, вписанный в канву событий, которые происходили в его родных краях в конце XIX – середине XX в.

Повествование о дореволюционном прошлом и раннесоветском периоде истории оштинской земли основано на имевшихся рукописных воспоминаниях отца мемуариста, фронтовика Петра

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения плана НИР, тема «Узловые проблемы истории Карелии. Научные очерки и статьи», № 0225-2014-0012.

Ивановича Фотина (1902 г.р.), председателя колхоза «Краснофлотец» в 1930–1936 и 1941 гг. Никогда не публиковавшиеся воспоминания, посвященные памяти родителей Л.П. Фотина, представляют собой сто страниц машинописного текста, оформленного в мае – июне 1976 г. и растиражированного при помощи множительной техники в нескольких экземплярах, предназначенных для родственников [НА КНЦ, раз. VIII, оп. 2, д. 5].

В послевоенные годы автор занимался политработой в частях Советской Армии, в конце 1950-х гг. окончил Ленинградский библиотечный институт им. Н.К. Крупской, в 1960–1970-е гг., изучив венгерский язык, стал пропагандистом дивизии, дислоцированной в Венгерской Народной Республике. Хорошая профессиональная подготовка, полученная в гуманитарном вузе, позволила Л.П. Фотину помимо изложения фактов семейной истории и воспоминаний о службе в вооруженных силах увлекательно написать о жизни и быте родного села. Эти сведения приводятся в отдельных главах мемуаров: «О родословной», «Наша Водлица», «Деревенские игры», «Немного о старом быте и положении крестьян», «Трудовое детство и юность», «Деревенский Октябрь», «О свадьбе», «1924–1930-е гг.», «Школьные годы (1934–1940)», а также в воспоминаниях об эвакуации.

Изучение анализируемого источника выполнено в русле историко-этнографических исследований, блестящим примером которых может служить недавняя публикация сотрудников Центра Гуманитарных проблем Кольского НЦ РАН И.А. Разумовой и О.В. Змеевой. На материале различного рода документов из семейного архива потомков старинного поморского рода из г. Кандалакши Мурманской обл. [История, 2013, 5–11, 12–32, 117–143] коллеги проследили связь между памятью общности и местом исследования, используя понятие «ландшафта памяти» (“*memorgyscape*”).

Для Л.П. Фотина таким «ландшафтом памяти» стала Оштинская земля (старинный Оштинский погост «новгородского времени») и расположенное в 15 км от Ошты с. Водлица. По наблюдению петрозаводского историка А.Ю. Жукова, достаточно выгодное экономическое состояние Водлицы позволило ее жителям уже во второй половине XVII в. «поставить у себя церковь св. Георгия», после чего Водлица стала «самостоятельным приходом и полноценной волостью» [Жуков, 2011, с. 169–170].

Коллективная память, поддерживаемая семейным опытом, простирается за границы автобиографической памяти и осуществляет трансляцию знаний о прошлом от одного поколения к другому. Изучение проблем коллективной памяти как «комплекса разделяемых данным сообществом мифов, традиций, верований, представлений о прошлом» [Репина, 2008, с. 7–18] актуализирует значение таких эго-документов, как письма, дневники, воспоминания или же семейные «мемораты» – рассказы, основанные на живых воспоминаниях, которые циркулируют, передаваясь из уст в уста, внутри определенной общности родственников» [Разумова, 2013, с. 31].

Для того чтобы оставить потомкам, и прежде всего, представителям своего рода эго коллективный портрет во времени, Л.П. Фотин начинает рассказ о родине предков с сохранившихся в семье первых сведений о месте их проживания. Это является типичным исходным моментом для устных и письменных семейных воспоминаний. «Деревня наша, по-видимому, в начале XIX в. была на лугу, – пишет автор, поясняя, что еще в 1930-е гг. хорошо заметными оставались „места, где стояли дома, а возле домов бани, остатки каменок говорили об этом“ [НА КНЦ, там же, л. 5]. Помимо предков рода Фотиных среди тогдашних жителей он перечисляет Исайковых, Артемьевых, Арютичевых. «Как называлась деревня на лугу, уже никто не знает, а вот когда дома расположились вдоль дороги, ведущей в Ошту, деревня получила название Патракеевская» (по-видимому, по переписным названиям внутри куста деревень), в 1930-е гг. в ней было 49 домов [НА КНЦ, там же, л. 6].

«В нижней Водлице помещиков не было, и крепостного права никто не знал, поп и псаломщик имели т. н. церковную землю», которая «была разделена в 1918 г. и передана малоземельным». Автор воспоминаний приводит свидетельства Петра Ивановича Фотина о том, что весной 1917 г. в Оште, как и в других, даже в соседних с Петроградской губ. уездах и волостях Олонецкого края «про Февральскую революцию и о том, что свергли царя-батюшку узнали не сразу, а дней через десять». «Газет тогда никто не получал, за исключением попа, – пишет мемуарист, – но и к нему газеты приходили с большим опозданием, несмотря на то, что дорога не дальняя, но тяжелая» [НА КНЦ, там же, л. 28].



После раздела отцовского хозяйства П.И. Фотин с двумя братьями получил «три четверти души» («тогда земля мерялась не гектарами, а ревизскими душами, – поясняет автор). С этой площади «нажинали 70 сулонов ржи, (в одном сулоне 11 снопов), убирали 80 баранов яровых. Всего намолачивали 40–45 пудов зерна, это примерно 700–750 кг, да плюс картошки выкапывали пудов 50, это примерно 800 кг». По словам Л.П. Фотина, если бы не заработки на стороне, «этих продуктов не хватило бы даже на семена, а ведь был еще во дворе скот: корова, лошадь, овцы, куры» [НА КНЦ, там же, л. 44].

В дореволюционное время, как и в 1920-е гг., население Водлицы не превышало тысячи чел. и составляло около 190–200 хозяйств, в основном середняцких, лишь у редких хозяев не было коровы и лошади. Однако к 1976 г., когда были написаны воспоминания, численность жителей снизилась до 600 чел. [НА КНЦ, там же, л. 22, 32]. Со слов отца, занимавшего в 1930-е гг. должность председателя колхоза, а затем и председателя Нижнее-Водлицкого сельсовета (следовательно, владевшего полной информацией), Л.П. Фотин приводит данные об экономическом состоянии двух сотен хозяйств восьми деревень Оштинской вол., которые относились к водлицкому кусту: «800 голов крупного рогатого скота, более 300 лошадей, не считая жеребят» [НА КНЦ, там же, л. 33].

По свидетельству мемуариста, семьи земляков были большими, например, в Верховье и Сельге в них насчитывалось по 15–16 чел., а в Шимозере ему запомнилась семья из 22 чел. «В некоторых семьях было по семь коров, по три лошади и по двадцать голов другого мелкого скота» [НА КНЦ, там же, л. 23].

На основе живых воспоминаний носителя севернорусской крестьянской традиции даны описания основных занятий односельчан. Главным оставалось земледелие, «но в зимнее время мужчины уходили на заготовку леса, а женщины обрабатывали лен, коноплю и ткали на ставинах домашнюю ткань для одежды, одеяла и дорожки на пол. Обрабатывали лыко для мочалок и других домашних вещей. В зимнее время у женщин уходило много времени на прядение ниток из овечьей шерсти, «ввязали носки, рубашки, перчатки (дядьницы)», «сами же обрабатывали шкуры коров, телят для пошива сапог и шкуры овец для шитья полушубков и шуб» [НА КНЦ, там же, л. 25].

Как и в жизни вепсского населения края, большое значение для русских крестьян имело отходничество мужчин на сезонные работы [Поташева, 2003, с. 153], прежде всего, занятие «бурлачеством» – тяжелой работой по обслуживанию судоходства на р. Свири. Вспомогательным занятием населения было участие в сплавных работах. «Весной мужчины и подростки уходили на сплав леса, а затем сплотку древесины в пучки и гонки», многие зарабатывали погрузкой леса на суда, иногда вывозкой леса приходилось заниматься и женщинам. Так, бабушка мемуариста не раз, по его словам, «ездила на своей лошади тянуть, судя по канаве, из Вытегры до Вознесенья по бечевнику» [НА КНЦ, там же, л. 14].

Считая эти сведения важными для потомков семьи, которым адресованы воспоминания, Фотин включает в повествование элементы этнографических описаний, в частности, о способах заготовки мяса на зиму, хранения грибов и ягод, поясняет технологию изготовления блюд из толокна, ячменной крупы, изготовления «рипницы», напитка из сушеной репы и т. п. По его словам, рипницу делали почти в каждой семье: «сушили мелко нарезанные кусочки репы, брюквы и затем делали напиток. Рипницу и хлебный квас брали с собой на пожню, где косили сено», «из ржи готовили сладкий солод». «На зиму иногда копали ямы и зарывали репу до весны, а весной выкапывали и ели как деликатес» [НА КНЦ, там же, л. 24–25].

Значительная часть семейного повествования связана с периодом школьного детства и отрочества автора, с детскими воспоминаниями его отца и матери. Здесь сказалось и незавершенное первое образование Л.П. Фотина – во время войны до призыва в армию он успел окончить один курс вытегорского педучилища. Привлекает внимание описание уличных игр деревенских детей первой трети XX столетия.

«В начале XX в. дети развлекались, если зимой, то, прежде всего, катание на санках и лотках с горок и игра в бабки. Бабки были из костей телят и коров... В бабки летом не играли, может, потому, что скот били только зимой». Летом было большее разнообразие детских игр. Самыми популярными считались игра в «рюхи» (городки), которая привлекала не только детей, но и взрослых, и «чирок»: «брали круглую палочку сантиметров

10–13, и длинной палкой, примерно 30–90 см, крутили на земле, подбрасывали в воздух чирка и били по нему так, чтобы попасть в круг, находящийся метрах в двадцати». Есть описание игры в лапту («Лабту» или «играть на лапта»), а также любимой игры «Бак» (аналог игры в прятки) для более младших детей: «Ребята, пойдёте играть Баком. Это когда спрятались все, а один ищет. Задача, чтобы не украли «Бак». У девочек «были в почете избушки из досок, в которых они играли» [НА КНЦ, там же, л. 19–20].

Анализируя механизм «селективности повествования» в биографических текстах, петербургский социолог В.Б. Голофаст отметил, что ко времени их возникновения «сама изменившаяся жизнь» обычно задаёт «масштаб выделения событий и акцентирования нравственных оценок». В качестве типичных примеров исследователь приводит описания того, «как ели, праздновали, играли свадьбы, любили, конфликтовали, чего боялись и чему радовались в прошлом, в отличие от сегодняшнего дня» [Голофаст, 1995, с. 71–88]. В воспоминаниях Фотина встречается подобная «типизация этих аспектов, событий по контрасту». Достаточно упомянуть образы деревенского детства, противопоставленные перечислению занятий школьников в 1970-е гг. «Деревенские игры развивали у детей ловкость, выносливость и смекалку. Зря их забросили, хорошо бы и сейчас они культивировались, но, к сожалению, многие забыты, а дети больше в свободное время или читают, или смотрят телевизор», – посетовал мемуарист [НА КНЦ, там же, л. 20].

Со слов отца, который с 14 лет стал ходить на беседы, автор воспоминаний рассказал о досуге деревенской молодежи. «В первые осенние месяцы и до Казанской, т. е. до 4 ноября, беседы проходили в банях, потому что в них было тепло. Позднее девушки подыскивали беседную избу», где «посреди пола плясали кадрили и лонец, а иногда и русского, барыню. Гармонь была не всегда, поэтому танцы сопровождалась хором всех присутствующих». Воссоздана обстановка, в которой проводились беседы: «горит керосиновая лампа, подвешенная на стене или к потолку, вдоль стен стоят широкие лавки (скамьи) и все. На скамьях сидят девушки с прялицами и прядут лен, собранный в кужель» [НА КНЦ, там же, л. 20–21].

Особое место уделено описанию престольных праздников – Гегорий – день св. Георгия (26 ноября ст. ст.) в Водлице, Николин день (6 декабря ст. ст.) и Крещение (Богоявление, 6 января ст. ст.) в Оште, а также трех оштинских ярмарок, проводившихся в зимнее время. Как о редком празднике среди повседневных забот Л.П. Фотин вспоминает о рыбалке с удочкой. Рыбной же ловлей сетями занималась половина жителей Водлицы, «особенно осенью ловили ершей и окуней для сущика», ведь уха из сушеной рыбы прежде была незаменимым блюдом в дни постов [НА КНЦ, там же, л. 21–22, 24, 71].

В воспоминаниях приведен рассказ Петра Ивановича Фотина о его учебе в начальной школе в 1909–1912 гг., о преподававшихся во втором и третьем классах предметах (Закон Божий, чистописание, русский язык, арифметика) и наказаниях для провинившихся. «За три года учебы я был наказан один раз – оставлен без обеда. Дом был рядом, но домой не отпустили. Кроме запрещения обедать были наказания: ставили на колени в классе у порога, били линейкой... Если у наказанного оказывалось в его точивной сумке что-то съестное, то отбирали». Большая же часть учеников носили учебники и тетради в руках [НА КНЦ, там же, л. 27–28]. Мать мемуариста Анна Ивановна по окончании 6-классной школы в с. Мегре получила грамоту, однако «после свержения царизма грамота была в куски разорвана, так как на ней были царь и царица». «Мама часто напоминала нам о ее грамоте», – пишет Л.П. Фотин [НА КНЦ, там же, л. 36].

Для изучения индивидуальных и семейных представлений о прошлом, особенно в русле истории повседневности, целесообразно обращение к биографическому материалу «истории жизни». По наблюдению социолога Е.Ю. Мещеркиной, «история жизни» подразумевает «жизненный путь, получивший форму истории, то есть реконструированной последовательности значимых событий и рассказанной в качестве таковой» [Мещеркина, 2002, с. 61]. Поясняя специфику биографического метода, она акцентирует внимание на исследовательских практиках, в рамках которых делается попытка встать на точку зрения действующего субъекта и воссоздать мир, где тот живет. Этот когнитивно конструируемый мир «имеет пространственные и временные характеристики, которые

входят в биографическую реальность через описание топологии и обжитого пространства и нагруженного смыслом времени» [Мещеркина, 2002, с. 64].

Нельзя не согласиться с ярославскими исследователями О.В. Ольневой и В.П. Федюком, отметившими, что изменения в повседневной жизни служат наиболее точным (а, возможно, и единственным) критерием того, насколько глубоко оказались политические и социальные перемены. «По этой причине изучение истории повседневности может быть особенно продуктивно применительно к переломным эпохам» [Ольнева, Федюк, 2011, с. 252].

«Переломной эпохой» в истории российской деревни, несомненно, стала коллективизация сельского хозяйства. И.А. Разумова подчеркивает, что в характеристике того или иного периода в истории семьи велико значение эмоциональной доминанты, поскольку «сквозь призму мемората „время“ оценивается как „страшное“, „радостное“, „спокойное“ и т. п.». Большей частью «память фиксирует не фактическую сторону исторических событий и ситуаций, но особенную реакцию на них и ассоциированные с последней специфические бытовые обстоятельства» [Разумова, 2001, с. 307]. Как пишет Л.П. Фотин, «в жизни крестьянской страны, какой была Россия, переворот, связанный с созданием колхозного строя, был тяжелее по влиянию на души людей» по сравнению с воздействием российской революции 1917 г. «Великий Октябрь все трудовые люди приветствовали, ликовали ему. А создание колхозов даже многим бедным и средним особенно хозяйствам принесло слезы, драмы в семье. Это не трудно было видеть в каждой деревеньке. Даже в таком захолустье, как наша Водлица, записались в колхоз около ста хозяйств на первом собрании, это сгоряча. А уже на второй день осталось только 15. „Гремячим Логом“, описанном в шолоховском „Тихом Доне“ [автор путает с произведением „Поднятая целина“ – Е.Д.], была каждая деревня, с той лишь разницей, были ли убиты активисты и сколько убито» [НА КНЦ, там же, л. 97].

Вместе с тем, рассказывая про «самые лучшие годы молодости» своего отца, которому ко времени создания колхозов исполнилось немногим больше тридцати, Л.П. Фотин перечисляет «бесконечно

счастливые события в его жизни»: «новый двор, новый ток для переработки и обмолота зерна, новая кузница, первый трактор, приехавший в колхоз». Таким событием стало и появление первого трактора в Водлице. Автору мемуаров запомнился светлый солнечный день, когда трактор приехал из Ошты и, не останавливаясь, проследовал в поле за домами. «Весть о его приезде неизвестно кто разнес, как молнию. Мне тоже удалось видеть первую борозду. Собралось не один десяток людей разных возрастов. Как только трактор с тремя лемехами пошел по полю и за ним оставались вспаханнми три ряда, случилось небывалое – вся толпа сначала оцепенела, потом семидесятишестилетний Никита Петрович Фотин закричал: „Господи, это леший, леший, люди, спасайтесь“, а сам схватился за волосы, а потом упал и стал плакать в крик. Прибежавшая с палкой бабушка Мокшина крестилась и плакала, а мы, дети, все заликовали, загалдели и толпой, обгоняя друг друга, побежали по борозде» [НА КНЦ, там же, л. 52].

Л.П. Фотин не сделал «фигурой умолчания» трагические страницы жизни отца, арестованного в командировке в Шимозере в 1938 г. и находившегося в заключении полтора года. Тому председателю сельсовета, позже – заведующему сектором животноводства районного земельного отдела, посчастливилось: обвинение по 58 статье («враг народа») было изменено на ст. 106 («превышение власти»), что, вероятно, спасло ему жизнь.

Повествование мемуариста заканчивается призывом: «Будущий наш потомок!», автор предлагает кому-либо из родственников, «если он сможет», «написать достойно о времени и людях, делавших историю», и дает напутствие: «эту семейную хронику пусть продолжают следующие поколения, в жизни каждого из них будет что-то примечательное и важное» [НА КНЦ, там же, л. 100]. Хочется верить, что это пожелание ныне живущего в Краснодаре Л.П. Фотина, которому 9 июня 2016 г. исполнилось 90 лет, рано или поздно осуществится.

### Литература

*Голофаст В.Б.* Многообразие биографических повествований // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 71–88.

История семьи Жидких на фоне поморской культуры: исследование и публикация по материалам Г.Ф. Белошицкой. Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2013. 184 с.

*Жуков А.Ю.* Престольные праздники XV–XVIII вв. на вепских землях Оштинского погоста: от Рыбреки до Шимозера // Вепсы и их культурное наследие: связь времен (памяти Р.П. Лониной). Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. С. 164–189.

*Мещеркина Е.Ю.* Жизненный путь и биография: преемственность социологических категорий (анализ зарубежных концепций) // Социологические исследования. 2002. № 7. С. 61–67.

*Ольнева О.В., Федюк В.П.* Общественные настроения российской провинции в 1917 году // Социальная история: ежегодник 2010. СПб., 2011. С. 251–283.

*Поташева Н.А.* Древняя весь и нынешнее положение вепского народа на территории Лодейнопольского района // Приладожье и Русский Север: история, традиции, современность. Матер. научн.-практич. конф. в честь 300-летия г. Лодейное Поле, 8–12 июля 2002. М.: Российское гуманитарное общество, 2003. С. 151–155.

*Разумова И.А.* «История семьи Жидких поморского села Кандалакша» как историко-этнографический источник // История семьи Жидких на фоне поморской культуры: исследование и публикация по материалам Г.Ф. Белошицкой. Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2013. С. 12–32.

*Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. М.: Индик, 2001. 376 с.

*Репина Л.П.* Память о прошлом и история // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории. М.: ИВИ РАН, 2008. С. 7–18.

### **Архивные источники**

НА КНЦ РАН, разряд VIII, оп. 2, д. 5 (Фотин Л.П. Степичевы. Нижние Фотины).

## ДЕРЕВЬЯ И КУСТАРНИКИ В ТРАДИЦИОННЫХ ПОВЕРЬЯХ РУССКИХ КАРЕЛИИ<sup>1</sup>

*К.К. Логинов*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Первое крупное исследование русских народных поверий о магических свойствах деревьев и «душе дерева» в России было выполнено Д.К. Зелениным [Зеленин, 1933, 1937]. С тех пор публикации, затрагивающие проблематику «дерева» в русской этнографии, время от времени стали появляться в советской печати [Пропп, 1963; Соколова, 1979, Байбурин, 1983 и др.]. Тема магических представлений о деревьях и о символике деревьев в культуре русских Карелии тоже оказалась вполне актуальной. Она в той или иной степени отразилась в немалом числе публикаций. Большая часть их имеет отношение к южным территориям расселения русских в РК [Байбурин, Логинов, 1988; Логинов, 1993б; Логинов 2000а; Червякова, 2001 и др.], меньшая – к северным территориям [Бернштам, 1983, с. 181–182; Орфинский, 1998; Логинов, 2003 и др.]. По русским из центральной части Карелии публикаций, к сожалению, нет. Общая для народов Карелии проблематика ели как «дерева мертвых» поднималась в специальной статье В.П. Ершова [Ершов, 2003] и в его монографии, готовой к публикации. Также стоит упомянуть, что воспитанниками юношеского клуба экспериментальной археологии и этнографии в г. Петрозаводске была издана серия статей, содержащих полевые материалы, зачастую этнографам прежде неизвестные [Якушева, 1998, 2000; Романовская, 2000 и др.], и была предпринята попытка обобщить собранные сведения [Тищенко, 2001]. Статья обобщающего характера «Деревья и кустарники в представлениях народов Карелии» автором этих строк была опубликована в 2004 г. [Логинов, 2004]. Между тем, ежегодный сбор материалов в экспедициях, а также от информантов, переселившихся в г. Петрозаводск из сельской местности, продолжался [НА КНЦ, ф. 1, оп. 6,

<sup>1</sup> Работа подготовлена в рамках выполнения плана НИР, тема «Очерки по этнографии народов Карелии. Карелы. Вепсы. Русские», № 115-0225-40011.



д. 626–628, 779 и др.], так что нынешняя статья должна считаться расширенной и дополненной.

Русские поверья о магических свойствах деревьев и «душе дерева» (см. выше) складывались в период господства «мифологического мышления». В русских загадках человек порой шифруется как дерево: «Стоит дуб, на дубе клуб, на клубе семь дыр, два хода, два махала, два смотрила, одно кивало» [Памятники, 1968, с. 55]. Поверья эти не только продолжают носить «несомненный отпечаток мифической давности» [Садовников, 1959, с. 19], но и остаются актуальными до сих пор. Например: «В березняке влюбиться, в сосняке жениться, в осиннике (вариант – в ельнике) удавиться». В г. Онеге, например, самоубийцы-висельники повалились на самое заброшенное, а потому наиболее густо заросшее ельником кладбище [НА КНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 529, л. 51].

Магические качества, приписываемые у русских разным породам деревьев и кустарников, произрастающим на территории Карелии, по принципу «положительности» или «отрицательности» этих качеств можно представить как своеобразную шкалу. Одну сторону такой шкалы будут занимать породы, которых «нечистая сила боится», противоположную – породы со свойствами ритуальной «нечистоты», середину же займут породы со смешенными или нейтральными качествами. Деревья и кустарники, существующие лишь в фольклорных произведениях русских Карелии (дуб<sup>2</sup>, виноград, древо кипарисовое и пр.), а также присущие сугубо городской культуре (тополь, клен, сирень и пр.) в рамках настоящей статьи не рассматриваются.

Справедливости ради отметим, что качество безусловной «святости» у православного населения Карелии придавалось всем без исключения деревьям и кустарникам, растущим в «**священных рощах**» при церквях и часовнях, при «святых источниках» и т. п. Почти ничем по этой части им не уступали кладбищенские рощи, не имеющие культовых построек, тогда как «святость» **леса на «заветных» островах** могла быть не просто сниженной, но и со знаком «минус» [Логоинов, 2006]. «Святым» начинали считать

---

<sup>2</sup> В реальности с природными свойствами дуба в Карелии XIX – начала XX в. были знакомы только поморы. Они закупали дубовый брус для изготовления рулей к морским судам, иногда делали из дуба намогильные памятники.

дерево любой породы (кроме осины), когда в дереве обустроивали нишу, в которую помещали металлический или деревянный крест, распятие или иную икону, например, никатрион, что в глазах православного населения автоматически превращало его в «**деревочасовню**» [Червякова, 2001]. Практически таким же был статус «дорожных деревьев», заменявшим крестьянам придорожный деревянный крест с изображением распятия, при этом так называемым «**метным**» **деревьям** [Логинов, 1993а, с. 73; Логинов, 2010, с. 206–207], широко известным в карельской этнографии как «карсикко» [Конкка 2013], приписывался чуть сниженный статус сакральности.

«Святым деревом» среди кустарников у русских Карелии именовался (в известных автору заговорах), пожалуй, только **можжевельник**: «*Фереса, святое дерево. Ты не боишься ни бури, ни падоры, ни осенней хмелки. Так бы не боялась (называлось имя животного) ни бури, ни падоры, ни осенних мелких дождиков. Тьфу! Аминь*» [ФА ИЯЛИ, № 3298/32]. Цветущим **вереском** у русских Карелии почти повсеместно принято украшать иконы в красном углу даже в наши дни, что в немалой степени сближает и карликовый кустарник с категорией «святых» растений.

Зеленеющей **березе** и распускающейся **иве** (вербе) в ритуальных ситуациях русскими Карелии тоже приписывались явные качества «святости». Березовым веникам, сломанным на Троицу и Иван день, в бане «40 грехов снимали», а освященными на Вербное воскресенье ветками стегали людей и домашних животных и птиц, чтобы добавить им крепкого здоровья. В распутившихся почках такой вербы, называемых «барашками», верующие усматривали святость из-за уподобления «агнцу Божьему», т. е. самому Христу. Верили, что съеденные в праздничную заутреню натощак 12 «барашков» спасут «от любой болезни». Оба обычая, пусть и не массово, бытуют даже в наши дни. В верованиях русских Карелии ива наделяется мощными продуцирующими качествами, что следует из широко известного приговора на посадку кустов и деревьев на крестьянской усадьбе: «Расти, как ивовый куст»!

С **березой** же связана большая часть обычаев, имеющих отношение к сакральной категории «именных» **деревьев**. «Именные»

березки могли сажать у дома<sup>3</sup> при рождении детей, при отъезде на чужбину девушек, при уходе на войну или рекрутскую службу юношей и мужчин, при заболевании человека. По тому, как выглядело такое дерево, судили, каково здоровье и благополучие того, на чье имя оно посажено, жив ли он [Логинов, 2010, с. 80; 2002 и др.]. На «именные деревья» людская болезнь знахарями не сводилась. Гибель или срубание «именного» дерева сулила смерть человеку, на чье имя оно было высажено. После смерти человека его «именное дерево» запрещалось рубить родственникам под угрозой вымирания всех мужчин этого рода. Изредка (в районе Муромского монастыря) русские на усадьбе имели «**семейное**» **дерево**, отдельные ветви и сучья которого считались «именными», связанными с жизнью и смертью конкретного человека. **Кладбищенские деревья** могли быть и «личными», и «семейно-родовыми» (общими на представителей всей семьи или клана родственников). Изредка (в Поилексье) они несли на себе выжженные железом имена и фамилии погребенных. Березы на могилах русских крестьян, посаженные в ногах умершего, в середине XIX в. в половине случаев заменяли установку православных крестов [Барсов, 1871, с. 301]. Традиция эта долго сохранялась у цыган Карелии, но березку они высаживали посередине могилы.

Колдуны и ведуны у русских Карелии тоже могли иметь персональное, **личное «дерево»**, но не обязательно березу [Памятники русского фольклора, 1997, с. 119]. На личной усадьбе «колдовским деревом» обычно была береза или окультуренный кустарник (см. ниже), за пределами деревни – сосна или ель, изредка древовидный можжевельник. Колдунам «дерево» мог заменять придорожный крест [Логинов, 2001]. Обрядово-магическая связь колдунов и ведунов с их «личным деревом» была гораздо теснее, чем у крестьян с их «именным деревом». Личное «дерево» регулярно навещалось для поддержания сил и общения с магическими сущностями. Личное срубание такого дерева равнялось самоубийству [Логинов,

---

<sup>3</sup> Утилитарная функция взрослых берез около дома – защищать своей кроной крышу дома от ураганных ветров. Но тот факт, что высаживались они напротив окон и никогда вдоль глухой стены, позволяет подозревать, что в прошлом такой порядок высадки берез преследовал также цель охраны обитателей дома от недобрых взглядов лиц, проходивших мимо окон.

2010, с. 356]. Колдуны и ведуны, не найдя «восприемников» и во избежание тяжких предсмертных мук, нашептывали на березовый веник все свои магические знания и прятали этот веник навсегда под камень или под корни осины<sup>4</sup>.

Березовой коре русские Карелии приписывали магическую способность изолировать от вредоносной порчи. В **бересту** колдуны заворачивали «порчу», пряча порчу в поленницу дров, пастухи заворачивали в бересту молитву-«Отпуск», пряча ее под корни осины, наделяемой в народе свойством притягивать к себе все нечистое [Курец, 2000, с. 143]. Свойством отпугивать «нечистую силу» и потуги враждебных колдунов в народе наделялся **деготь**, полученный методом горячей возгонки из березовой коры. Им рисовали кресты над окнами и дверьми на Крещение Господне, мазали крыльцо в свадьбу и т. п. [Логинов, 2010, с. 230].

Не святость, но способность «распугивать нечистую силу», приписывалась у русских Карелии **рябине, можжевельнику** (*фереесе*), **ольхе**, реже – **шиповнику** и **бузине**. В местностях Карелии, где росло мало рябины, магическим заместителем ей выступали ольха и можжевельник, и, соответственно, наоборот. В Поморье, где ольха и рябина были редкими растениями, почти безраздельно главенствовал можжевельник. Вера в «святость» ольхи в районах с русским населением была несколько слабее, чем в районах с вепским и карельским населением. Например, у карелов в Олонецком и южной части Пряжинского районов, наказывая водяного за плохую ловлю сетями, принято было хлестать по воде ольховой веткой. У русских же «секли воду» рябиновым прутом (обычно годовым побегом, на котором еще не выросло ни одной боковой ветки). По преданиям заонежан таким прутом Петр I якобы лично высек водяного, который на мысу у д. Ламбасручей надоедливо предвещал местным жителям падение уловов рыбы «год от году» [Логинов, 1993а, с. 42].

Русские Карелии, да и их соседи, оберегаясь от беды, высаживали рябиновый куст у калитки или ограды дома. Веточки **рябины**,

---

<sup>4</sup> Считалось, что колдун после этого спокойно сможет умереть, а его магические знания вернутся обратно к силам Инферно. Если знахарь желал пользоваться своими знаниями и в «загробном мире», то наговаривал **на ольховый веник** и пускал его плыть вниз по ручью или реке.

**можжевельника, шиповника** (обычно с ягодами) – это самые тривиальные *обереги*, которые по всей Карелии и в наши дни можно найти над притолокой дверей в сени в крестьянских домах. Ветки **бузины** к северу от южной Карелии в качестве оберегов не используют, поскольку это растение там не произрастает. Среди ботаников Карелии автору доводилось слышать мнение, что бузина начала распространяться в республике лишь в середине XX в. Ветки бузины, воткнутые над входом в сени в качестве оберега, автору много раз доводилось видеть в домах русских и вепсов<sup>5</sup> южной Карелии и на сопредельных территориях Вологодской и Ленинградской областей. Мало того, в Пудожье (в д. Новзема) нами было зафиксировано использование в качестве «личного дерева» куста бузины коренной местной жительницей [НА КНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 629, л. 118–119]. «Своим деревом» в окрестностях Петрозаводска (д. Ялгуба) назвала красную бузину и самая знаменитая в окрестностях Петрозаводска на рубеже XX–XXI вв. ведунья Лебедева – выходец из Кировской обл. [НА КНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 629, л. 128]. Таким образом, можно утверждать, что отнесение бузины русскими Карелии к «почитаемым» деревьям – явление достаточно позднее, русского происхождения, и соответствует мнению ботаников.

Положительными качествами с очевидным налетом «сакральности» в народных поверьях русских Карелии наделялась **калина**. Сок ее золотистых ягод и отвар из ее веточек использовался в народной медицине народов Карелии для излечения золотухи. В использовании калины именно для этой цели имелось две составляющие: рациональная и иррациональная. Рациональная составляющая заключалась в том, что сок ее ягод и отвар веточек подавлял аллергические реакции организма. Иррациональная составляющая состояла в магии уподобления: «золотуху» следует лечить «золотом». Также эту болезнь пытались лечить водой, пролитой сквозь золотое кольцо, ношением в ухе золотых сережек, снятых с умершей покойницы и т. д. [Логинов, 1993б, с. 89–91].

К деревьям с сугубо «положительными» качествами у русских Карелии относилась **сосна**, мезга которой весной служила лакомством и витаминной подкормкой, а заболонь – суррогатом в хлебе

---

<sup>5</sup> Вепское название бузины неизвестно.

и молочной каше в голодные годы. Именно сосны чаще всего крестьяне обращали в деревья-часовни, «семейные дерева», в «личные деревья» колдунов и ведунов (см. выше). На сосны же чаще всего наносили топором изображения крестов на кладбищах и в местах, окруженных кольцом из живых деревьев за деревней, внутри которых сельские знахари имели обычай совершать свои тайные ритуалы. То обстоятельство, что место для высаживания сосны крестьяне отводили не у дома, а исключительно у ограды за огородами, еще не говорит о «нечистоте» этого дерева. Это место для некультуренного дерева и не более того. «Нечистых» и даже просто отрицательных качеств сосны в поверьях русских Карелии нам зафиксировать не удалось. Зато люди верили, что к сосновой смоле, особенно нанесенной на поверхности в виде креста, «порча прилипает» [Логинов, 2010, с. 230].

«Положительными» свойствами, пусть и не столь выраженными, наделялась неподверженная гниению **лиственница** (произрастала в восточной части Пудожского края). Положительно воспринимались также дикие ягодные кустарники: **малина, черная и красная смородина**, листья которых, обладающие сильным приятным запахом, использовались в качестве суррогатов чая. Правда, порадоваться их ягодам крестьяне могли только в южном Обонежье. Естественно, что положительными качествами наделялись и все другие дикорастущие кусты и кустарнички, приносящие съедобные ягоды (**калина, земляника, княженика, черника, голубика, брусника, клюква, морошка, водяника и пр.**).

Нейтральными качествами у народов Карелии наделялась липа, а, кроме того – реликтовые **ясень и вяз**, которые произрастали по берегам островов южного Заонежья. Из вяза (ильма) получались самые крепкие закрутки к оглоблям сох и саней, а вязы, высота которых не превышала рост кустарников (3–4 м) вообще никак в крестьянском хозяйстве не использовались.

К числу деревьев со «смешанными свойствами» русские Карелии относили **ель**. Из ели получались самые легкие лодки и весла, а курная баня из ели служила до 80 лет и более (трем-четырем подряд поколениям крестьян). Из ели же делали предметы, которые наделялись высокими продуцирующими качествами. Например,

еловые бороны-суковатки использовались в обрядах поднимания славы захудалых женихов и невест, умении свата сватать гордых невест, в гаданиях о замужестве и обрядах снятия порчи, а зуб от такой бороны, забитый в крышу, как считалось, «вынимал душу» из колдуна, которому черти не давали спокойно умереть [Логинов, 1993а, с. 17; Логинов, 1993б, с. 134]. Ель иногда выступала в качестве «метного» дерева (см. выше), смола его, как и смола сосны, использовалась для изготовления деревенского ладана, чтобы изгонять «нечистых» духов из дома или с кладбища и т. д. [Ершов, 2003]. С другой стороны, имеются поверья русских, что жильцы в доме начнут умирать, если кончики ее веток дотянутся до стен дома [Тищенко, 2001, с. 23]. К тому же, крестьяне в массе своей страшились темных и густых ельников, считая их местом обитания «нечистой силы». В.П. Ершов, в общем, прав, когда утверждает, что ель – это «дерево мертвых». В отличие от берез и сосенок, на кладбищах ель специально никто не сажал – она разрасталась там произвольно.

«Смешанные качества» русские Карелии приписывали также и **черемухе**. В период буйного цветения внешний вид и приятный запах радовал людей. Ягоды были съедобны (в Карелии их на зиму не заготавливали и в муку не перемалывали, как в Сибири). Но, тем не менее, за черемухой укрепилась слава «чертова дерева». Поэтому ближе чем за 6–10 м, к дому ее не сажали. Считалось, что корни черемухи, проникая под стены жилища, «выживают хозяев вон»: кого на «дальнюю сторонушку», а кого и на кладбище [Логинов 1993б, с. 114].

Ни положительных, ни ярких отрицательных качеств русские Карелии не находили в кустарнике **крушине**. Листья крушины на корм скоту не годились, а сочные в зрелом виде плоды ее в пищу не употребляли из опасения оглохнуть. Само название этого кустарника у русских Карелии звучит, как «глушина», т. е. сближается с понятиями «глохнуть», «оглохнуть».

Сугубо отрицательные качества в народных поверьях Карелии приписывались **осине**. Согласно одной апокрифической легенде на осине христопродавец Иуда удавился, а от того ее листья дрожат даже в безветрие; согласно другой – береза и дуб скрыли Христа от преследующих его врагов своими ветвями, а осина дрожанием

листьев Христа выдала. Русские Карелии о сакральной нечистоте осины говорят так: «*Осина потому нечистое дерево, что она к себе все нечистое притягивает*». По этой причине осиновые бревна, технически пригодные для строительства, не использовали при постройке помещений для людей и скота. Вот только изготовление из осины долбленых лодок, а также килевых частей для поморских зверопромысловых судов допускалось. То есть утилитарные свойства осины брали верх над иррациональными. Приписываемую осине способность «*все нечистое к себе притягивать*», магические специалисты Карелии применили себе на пользу. В частности, забивая в землю или в воду кол острием вверх, колдуны загружали невыполнимой работой своих мистических «помощников», пока ловили рыбу или отыскивали в лесу пропавших людей или скот. Осиновое полено клали под кровать для облегчения смерти колдунам. Если это не помогало, то забивали им в задний проход осиновый колышек. Осиновым колом пробивали перевернутое лицом вниз тело колдуна в могиле [Логинов, 1993б, с. 134–135].

В наделении различных пород деревьев и кустарников «положительными» и «отрицательными» качествами свою роль сыграла не только мифология (народная, либо христианская), но и принцип магического уподобления. Например, «святость» ольхи обосновывается тем, что цвет ольховой древесины имеет красноватый цвет, т. е. обнаруживается сходство древесины с цветом человеческой крови [Тищенко, 2001, с. 25]. Защитные качества, приписываемые растениям с красными плодами и пестро-красными листьями (например, рябине), связаны с чем-то «пламенеющим», магическим образом отпугивающим вредоносные силы. Именно ткани и предметы красного цвета народ обычно использовал для защиты от порчи и сглаза, от мертвящего влияния мертвого тела (ср. красный цвет вышивок на одежде, красный лоскут или ольховая ложка за пазухой у беременной женщины, когда ей приходится подходить у к покойнику, чтобы проститься с ним).

При всем при этом, само по себе присутствие красных тонов в окраске плодов или листьев не выдвигало еще растение в число деревьев или кустарников, наделяемых обереговыми функциями. Та же крушина с ее красными плодами (до момента созревания) и пестро краснеющими листьями не удостоилась быть отнесенной



русскими Карелии к категории кустарников с «положительными качествами» – их у данного кустарника не обнаруживалось в практике повседневной жизни. Последнее обстоятельство приводит к мысли, что уподобление могло основываться порой на мифологическом осмыслении некоторых вполне утилитарных (биологических) свойств растений. Например, колючесть шиповника и можжевельника. Это свойство (и не только оно – *Л.К.*) выдвинуло эти два растения в разряд «отпугивающих нечистую силу». Способность красной бузины отпугивать своим запахом мух<sup>6</sup>, крыс и мышей послужило не только возникновению обычая северных русских застилать картофель в картофельной яме ветками данного кустарника. Причисление русскими мух, крыс и мышей к приспешникам inferнальных существ тоже способствовало тому, что бузину русские наделили обереговыми качествами. Это при том, что родственные русским украинцы верили, что «черт живет» не только в осине, но и в бузине [Зеленин, 1937, с. 75]. Симбиоз этих двух подходов, скорее всего, выдвинул колючий боярышник с его красными ягодами (а часто и цветками) у англичан на роль «майского дерева» – первейшего среди растений с обереговыми свойствами [Зеленин, 1937, с. 627]. В поверьях русских Карелии боярышник никак вообще не отмечен.

### Литература

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

*Байбурин А.К., Логинов К.К.* Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1988. С. 26–37.

*Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Этнографические очерки. Л.: Наука, 1983. 233 с.

*Барсов Е.В.* Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1. Похоронные причитания. М., 1871. 453 с.

*Еришов В.П.* Ель – дерево мертвых // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Междунар. конф. «Рябининские чтения-2003»). Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2003. С. 386–390.

---

<sup>6</sup> Красную бузину ставят в банки на кухне, когда в жаркую пору особо досаждают мухи.

*Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия Академии Наук СССР, Отд. общ. наук. 933. № 8. С. 591–629.

*Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Труды Института антропологии, археологии, этнографии. 1937. Т. 15. Вып. 3. С. 3–79.

*Конька А.П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 286 с.

*Курец Т.С.* Русские заговоры Карелии. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2000. 275 с.

*Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1993а. 150 с.

*Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993б. 227 с.

*Логинов К.К.* «Знак дерева» в русской избе Обонежья // Живая старина. 2000а. № 2. С. 8–9.

*Логинов К.К.* Обонежские ритуалы срубания дерева // Живая старина. 2000б. № 3. С. 11–13.

*Логинов К.К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. «Рябининские чтения-99». Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2001. С. 176–184.

*Логинов К.К.* Похоронный обряд и старообрядческое кладбище поморского села Гридино // Живая старина. 2003. № 1. С. 3–6.

*Логинов К.К.* Деревья и кустарники в представлениях народов Карелии. Живая старина. 2004. № 3 (43). С. 2–6.

*Логинов К.К.* Сакральные острова озера Водлозера // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2. Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: ПоморГУ, 2006. С. 205–213.

*Логинов К.К.* Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М.; Петрозаводск: Ун-т Дм. Пожарского, 2010. 413 с.

*Орфинский В.П.* Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество. Межвузовский сборник. Петрозаводск, 1998. С. 56–71.

Памятники русского фольклора. Загадки / Сост. В.В. Митрофанова. Л.: Наука, 1969. 256 с.

Памятники русского фольклора Водлозерья. Предания и былички / Изд. подг. В.П. Кузнецова, ред. Б.Н. Путилов. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1997. 146 с.

*Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. Л.: ЛГУ, 1963.

*Романовская К.* Об обрядовой функции обыденных предметов (веник, голик, помело) // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 2. Петрозаводск, 2000. С. 50–56.

*Рыбников П.Н.* Этнографические поверья о заонежанах // Памятная книга Олонецкой губернии за 1866 год. Часть I. Петрозаводск, 1866. С. 1–17.

*Садовников Д.Н.* Загадки русского народа. М.: МГУ, 1959. 335 с.

*Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX вв. М.: Наука, 1979. 287 с.

*Тищенко Е.* Представления о деревьях в обрядах и поверьях жителей Карелии // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 3. Петрозаводск, 2001. С. 21–27.

*Червякова Н.В.* «Вера крещеная» и «заветная» земля: чему и как поклонялись водлозеры // Национальный парк «Водлозерский»: природное разнообразие и культурное наследие. Петрозаводск, 2001. С. 282–289.

*Якушева О.* О символике знаков на ткацком стане // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 1. Петрозаводск, 1998. С. 60–68.

*Якушева О.* Знаки на сетевязках северных вепсов // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 2. Петрозаводск, 2000. С. 28–34.

#### **Архивные источники**

НА КНЦ – ф. 1, оп. 50, № 118, 247, 529, 669, 917, 957, 971, 977, 1102; ф. 1, оп. 6, № 10, 404, 489–491, 612, 626–628 – полевые материалы К.К. Логинова.

ФА ИЯЛИ, № 3298/32.

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА  
КАК ВАЖНЕЙШИЙ КОМПОНЕНТ  
ХАРАКТЕРИСТИКИ ЭТНОСА  
И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ  
ИСТОЧНИК**



## К ИЗУЧЕНИЮ РУКОПИСНОЙ КНИЖНОСТИ КАРЕЛИИ: НАХОДКИ 2011–2016 гг.<sup>1</sup>

*А.В. Пугин*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Одной из актуальных задач изучения духовной культуры русского населения Карелии является комплексное – текстологическое, источниковедческое и историко-литературное – исследование рукописной книжности этого региона с привлечением историко-церковного, фольклорного и иконографического материалов.

Исследования в области литературной регионалистики достаточно успешно осуществляются медиевистами и археографами в некоторых российских научных центрах. Так, новосибирскими учеными написана история сибирской литературы раннего периода [Очерки русской литературы Сибири, 1982; Ромодановская, 2002], в Уральском государственном университете составлена история «рукописной литературы Урала» [Соболева, 2005]. В научный оборот введены памятники агиографии Пинеги и Мезени [Савельева, 2010], Вычегодско-Северодвинского края [Власов, 2011] и некоторых других областных культурных гнезд (термин Н.К. Пиксанова).

Материалом для изучения книжности Карелии служат рукописи, собранные здесь в разные годы и хранящиеся в наши дни в библиотеках, музеях и архивах Москвы, С.-Петербурга, Петрозаводска и других городов. Среди наиболее крупных собраний необходимо назвать Карельское собрание рукописей в ИРЛИ, Основное и Каргопольское собрания БАН, собрание Е.В. Барсова, разделенное на несколько частей, хранящихся в ГИМ, РГБ и в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. Вернадского в Киеве, собрание Олонецкой духовной семинарии в РГБ, рукописные коллекции музея-заповедника «Киж», НА РК и других учреждений. Поиск необходимых источников, к сожалению, существенно затрудняет отсутствие опубликованных описаний некоторых из этих собраний.

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена в рамках выполнения плана НИР, тема «Фольклорные традиции и рукописная книжность Карелии в общерусском и финно-угорском контекстах», № 0225-2014-0016.

В составе рукописной книжности Карелии можно выделить две основные группы памятников по их происхождению: одна из них включает тексты, созданные в церковно-монастырской среде, другая – в старообрядческой. Памятники монастырской письменности представлены преимущественно агиографией, хотя известны тексты, относящиеся к другим жанрам. Так, в НА КарНЦ РАН сохранилась «толковая азбука» (акростишный текст о пользе учения), созданная в 1717 г. монахом Палеостровского монастыря Иоасафом [Пигин, 2011, с. 63–71]. Старообрядческую литературу Карелии составляют, прежде всего, памятники выговской литературной школы конца XVII – середины XIX в. Помимо указанных двух групп, могут быть выделены различные крестьянские сочинения, среди них – произведения легендарного и мемуарного повествования, а также тексты прогностического и магического характера (травники, заговоры и т. д.).

Анонимность большинства рукописных текстов затрудняет их отнесение к той или иной региональной традиции. Обнаружение неизвестного ранее текста в собрании карельского (олонецкого, обонежского) происхождения еще не означает, что памятник был создан в этом регионе. Для атрибуции и территориальной локализации памятников необходимо учитывать целый ряд факторов, включая лингвистические данные.

Усилиями нескольких поколений ученых основной корпус памятников письменности Карелии выявлен, но изучен и опубликован лишь частично. Так, определен круг агиографических сочинений этого региона, насчитывающий около полутора десятков текстов XV–XIX вв.: житий святых и сказаний о чудотворных иконах [Пигин, 2010, с. 62–72]. Исследован Олонецкий сборник заговоров XVII в., содержащий, кроме русских, карело-вепские тексты [Русские заговоры, 2010, с. 37–310]. Изучались некоторые крестьянские библиотеки и архивы [Шилов, 1997, с. 310–317; Маркелов, 1999, с. 446–462; Пигин, 2006, с. 42–46.]. Особенно впечатляющими являются результаты исследования старообрядческой выголексинской книжности конца XVII–XIX в. Благодаря археографическим разысканиям Е.М. Юхименко в 1980–1990-е гг. список выговских сочинений пополнился 458 новыми названиями [Юхименко, 1999, с. 2]. Жанровая система выговской литературы отличается

богатством и разнообразием (от силлабических вирш – до полемических трактатов, от торжественных слов – до видений потустороннего мира), а большинство сочинений обладает высокими художественными достоинствами [Юхименко, 1999; Соини, 2000]. Гораздо хуже изучены на сегодняшний день сочинения старообрядцев-странников и некоторых других беспоповских согласий на территории Карелии.

В целом существующий задел в изучении рукописной литературы Карелии и сложившаяся источниковая база позволяют уже сейчас делать некоторые обобщения и задумываться о возможности написания академической истории ранней письменности нашего региона.

Сказанное, однако, не освобождает нас от необходимости продолжать поиск неизвестных сочинений в архивохранилищах. Некоторым находкам последних лет (второго десятилетия XXI в.) и посвящена данная публикация.

В ходе археографической работы в архивохранилищах Москвы, С.-Петербурга и других городов в 2011–2016 гг. удалось обнаружить целый ряд произведений местного происхождения XVIII–XX вв. Представить все эти находки в кратком обзоре невозможно, поэтому для данной статьи выбраны наиболее репрезентативные тексты, относящиеся к нескольким жанрам, как прозаическим (компиляция по тематическому принципу, просительные письма), так и стихотворным (сатиры и духовные стихи), вышедшим из-под пера авторов различной конфессиональной принадлежности.

Особый интерес представляют неизвестные сочинения писателей-старообрядцев выговской литературной школы. Одно из них обнаружено в сборнике-конволюте конца XVII – первой половины XVIII в. БАН, Каргопольское собрание, № 62 (в 8-ку, 434 листа, скоропись и полуустав), содержащем сочинения Отцов Церкви (Иоанна Златоуста, Василия Великого и др.), выписки из сочинений Иосифа Волоцкого, из житий Антония Римлянина, Александра Невского, из Стоглава, «Великого Зерцала», загадки и притчи из «Беседы трех святителей» и разнообразный другой материал. В двух местах сборника, на лл. 306–314 и 383–396, здесь читаются статьи и мелкие выписки, переписанные рукой известного выговского книжника Даниила Матвеева (1687–1776). Каргополец родом, Даниил Матвеев являлся выговским наставником, иконописцем



и одним из наиболее авторитетных и плодovitых писателей Выга. В настоящее время известно около 60 его произведений, написанных в жанре похвальных слов, приветствий, поздравительных и прочих посланий и писем, сочинений по церковной догматике и т. д. [Дружинин, 1912, с. 200–205; Юхименко, 2002, с. 86–99].

На л. 383–396 в указанном сборнике содержится составленная Даниилом Матвеевым в 1730-е гг. компиляция, озаглавленная «О разнствах смотрителных иноков о пострижении обретающихся». Она представляет собой свод мелких выписок на тему пострижения в иноки. Данная компиляция не отмечена ни в указателях В.Г. Дружинина [Дружинин, 1912, с. 200–205] и Е.М. Юхименко [Юхименко, 2002, с. 86–99], ни в описаниях старообрядческих рукописей БАН [Сочинения писателей-старообрядцев, 1984, 2001]. Текст атрибутируется Даниилу по почерку и, несомненно, является не списком чужого сочинения, а его собственным произведением, поскольку имеет признаки черновика: некоторые выписки сделаны на отдельных, меньшего формата, листах, вклеенных в рукопись, единичные чтения зачеркнуты и исправлены. Компиляция включает выписки как из канонических и богослужебных книг – Номоканона, Требника, Книги Матфея Властаря (Правильника) и т. д., так и различных памятников византийско-русской агиографии: житий Пахомия Великого, Антония Великого, Григория Синаита, Павла Монисийского, Антония, Феодосия и Никона Печерских из Киево-Печерского патерика, Зосимы Соловецкого, Кирилла Белозерского; из «Луга духовного» Иоанна Мосха, «Лествицы» Иоанна Синайского и других сочинений.

Судя по названию этой компиляции, Даниила Матвеева интересовало разнообразие («разнствия») тех путей, которыми святые преподобные принимали «ангельский образ» (т. е. монашество). Наряду с традиционными формами пострижения Даниил отмечает и необычные, редкие случаи. Так, из Жития Зосимы Соловецкого он делает выписку о том, как соловецкий монах Елисей перед смертью сам на себя возложил схиму, потому что рядом не было священника. В Житии Кирилла Белозерского выговский книжник отмечает пострижение святого в два этапа: первоначально Стефан Махрищский возлагает на Кирилла иноческое одеяние без совершения пострига, и только позднее архимандрит Симонова

монастыря Феодор постригает Кирилла «свършено». Из «Луга духовного» Иоанна Мосха Даниил Матвеев выписывает рассказ о том, как святой отшельник авва Сергей повелел крестить некоего монаха, который еще не был крещен.

Компиляция Даниила Матвеева является одним из литературных воплощений повышенного интереса выговцев к необычным случаям в церковной жизни и исключительным проявлениям святости в истории христианства, что в свою очередь находит объяснение в уникальности того положения, в котором оказались старообрядцы-беспоповцы, стремившиеся, с одной стороны, сохранить старую веру и древнерусские традиции, а с другой – вынужденно отказавшиеся от священства и церкви. В выговской письменности известны также агиографические подборки на тему самоубийства святых в древности, составлявшиеся для апологии старообрядческих самосожжений [Пигин, 2013, с. 176–179], на тему совершенных святыми убийств, самокрещения святых или крещения мирянами и т. д. Создание Выговских четых миней и «воспоминательного» слова «о святых чудотворцах, в России воссиявших» [Юхименко, 2010, с. 329–344], написание икон с изображением «всех российских чудотворцев» [Юхименко, 2014, с. 167–174] и указанные агиографические компиляции – таковы разнообразные формы «агиологических начинаний» и проявления интереса к теме святости на Выгу в XVIII в.

В рукописных отделах БАН и Саратовского государственного университета нами были обнаружены неизвестные ранее старообрядческие просительные письма. Нехватка денежных средств, тяжелые хозяйственно-экономические условия заставляли старообрядческие общины отправлять своих представителей в разные города и веси к единоверцам для сбора подаяния. Посылаемые с этой целью поверенные брали с собой специальные книжки, в которых содержались письма с просьбой о помощи и куда благотворители могли записывать свои пожертвования.

Просительные письма выговцев дают новую информацию о некоторых скитах Выговского суземка. Таково, например, письмо из Шелтопорогского скита второй половины XVIII в. с подписями его насельников (коллекция И.А. Шляпкина в Саратовском государственном университете, № 284). Содержание письма традиционно

для подобных источников: после Исусовой молитвы и развернутого обращения к благотворителям следуют описание бедственного положения «всеубожайших сирот» и сама просьба о милостыне ради Царя Небесного, Пресвятой Богородицы и святителя Николы. Среди постигших их бед просители особо отмечают непосильное бремя двойного оклада, приводят евангельскую цитату о милостивых, обещают молиться о здравии благодетелей и напоминают им о Божией награде за нищелюбие в будущей жизни. Письмо завершается сообщением о числе проживающих в скиту мужчин и женщин и подписями. Подобные письма представляют не только исторический, но и историко-литературный интерес, поскольку обладают своим «литературным этикетом» (термин Д.С. Лихачева), написаны высоким, в традициях барочного «извития словес», языком [подробнее см.: Пигин, 2016, с. 308–314].

В составе рукописного сборника-конволюта XVIII–XIX вв. (РНБ, собрание Тиханова, № 579) нами были найдены две неизвестные анонимные стихотворные сатиры 1770–1780-х гг. заонежского происхождения. Написанные раешным стихом сатиры имеют антиклерикальный характер: в одной из них обличается священник из заонежского с. Толвуя, в другой – некий монах Илья. В вину этим лицам автор, который явно не был старообрядцем, ставит пьянство, неприлежание в делах веры и любовные утехы. На основе клировых ведомостей и других источников удалось установить имя священника, персонажа сатиры – Иван Стахийев, служивший в Толвуйском приходе в 1774–1803 гг. Литературная форма сатир сложилась под влиянием пародийно-сатирических од русских поэтов XVIII в. Особую близость сатиры обнаруживают со «срамными одами» И.С. Баркова; отдельные мотивы восходят, по видимому, к «Гимну бороде» М.В. Ломоносова. Сочинения испытали также влияние демократической сатиры XVII–XVIII вв. («Службы кабаку» и др.) и эротического фольклора. Данные тексты расширяют наши знания о книжности Карелии XVIII в., жители которой (в данном случае заонежане) не довольствовались «душеполезными» памятниками древнерусской письменности – в их литературный кругозор входила и современная светская, причем порой весьма фривольная литература. Перенимая стиль и литературную форму «модных» «столичных» сочинений, севернорусские

авторы создавали по их образцу свои оригинальные произведения на волновавшие их злободневные темы [подробнее см.: Пигин, 2012, с. 112–123].

В заключение еще о двух стихотворных произведениях, относящихся уже совсем к иной традиции. В составе рукописного стиховника 1920–1930-х гг. (ИРЛИ, Новгородско-псковское собрание, № 49) обнаружены два варианта духовного стиха, которые содержат в заглавии упоминание св. Корнилия Палеостровского – основателя монастыря Рождества Богородицы на Онежском оз. («Стих Корнилея Полеостраскаго чудотворца»). Источников, посвященных этому святому, сохранилось немного [Пигин, 2015, с. 88–90], поэтому любая находка, связанная с его именем, привлекает к себе внимание.

Один из вариантов этого текста (л. 80–83) представляет собой контаминацию двух известных и неоднократно публиковавшихся стихов «Время радости настало...» и «Там уныло занывает / Тонный звон колоколов...». В рукописной и устной традиции встречаются как сама контаминация (ИРЛИ, Пинежское собр., № 24, л. 39 об.–41 об. и др.), так и каждый из этих стихов отдельно («Время радости настало...» – [Духовные стихи Русского Севера, № 110] и др.; «Там уныло занывает...» – ИРЛИ, Мезенское собр., № 142, л. 72–73 и др.). Оба стиха посвящены теме ухода из мира, странничества и по этой причине были соотнесены с судьбой Корнилия Палеостровского, который тоже покинул мир и уединился на острове. Ничего не меняя в содержании стихов, писец в данном списке лишь добавил заглавие с именем Корнилия.

Другой вариант стиха о св. Корнилии в том же сборнике (л. 12–15) более интересен; он возник, вероятно, на основе первого. Он также начинается со стиха «Время радости настало...», но второй стих «Там уныло занывает...» был заменен новым фрагментом, где идет речь о борьбе святого с бесами и о духовной радости, которую испытывает подвижник от лицезрения природы («вод с небесами») и молитвенного общения с Богом. В этом варианте стиха появляются чтения, которые выдают стремление автора рассказать не просто о некоем идеальном пустынноике, но более точно передать реалии, связанные непосредственно со св. Корнилием. Так, «ключевая» вода была заменена на «озерную», святой поселяется

«между многими водами на великом острове», «рас<с>елинами подземлий» автор называет пещеру Корнилия. Духовный стих на л. 12–15 является, таким образом, своеобразным поэтическим Житием Корнилия Палеостровского.

Таковы лишь некоторые находки последних лет. Отдельные сочинения уже были введены нами в научный оборот, другие будут в скором времени подготовлены к публикации с необходимыми комментариями. Планируется использование этого материала для написания главы о письменности русских Карелии в коллективной монографии «Народы Карелии (Карелы. Вепсы. Русские)» (ответственный редактор И.Ю. Винокурова).

### Литература

*Власов А.Н.* Сказания и повести о местночтимых святынях и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII веков. Тексты и исследования. СПб., 2011.

*Дружинин В.Г.* Писания русских старообрядцев. СПб., 1912.

Духовные стихи Русского Севера / Сост. В.П. Кузнецова. Петрозаводск, 2015.

*Маркелов Г.В.* Кижские документы в Древлехрамении Пушкинского Дома // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 446–462.

Очерки русской литературы Сибири. Новосибирск, 1982. Т. 1.

*Пигин А.В.* Азбука-свиток из Палеостровского монастыря // Вестник Карельского краеведческого музея. Петрозаводск, 2011. Вып. 6. С. 63–71.

*Пигин А.В.* Корнилий Олонецкий (Палеостровский) // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 38. С. 88–90.

*Пигин А.В.* О некоторых малоизвестных старообрядческих сочинениях в составе Карельского собрания рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН // Книжные собрания Русского Севера: проблемы изучения, обеспечения и доступности. Архангельск, 2013. Вып. 6. С. 175–186.

*Пигин А.В.* Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2010.

*Пигин А.В.* Потаенное знание заонежских крестьян Корниловых // Живая старина. 2006. № 1. С. 42–46.

*Пигин А.В.* Просительное послание старообрядцев Шелтопорогского скита о милостыне // Финно-угорская мозаика: сборник статей к юбилею И.И. Муллонен. Петрозаводск, 2016. С. 308–314.

*Пигин А.В.* Стихотворные сатиры второй половины XVIII века из Заонежья // Русская литература. 2012. № 4. С. 112–123.

- Ромодановская Е.К.* Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск, 2002.
- Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- Савельева Н.В.* Сказания XVII века о святых, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010.
- Соболева Л. С.* Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности. Екатеринбург, 2005. Очерки 1–2.
- Сойни Е.Г.* Писатели-старообрядцы Выговской пустыни // История литературы Карелии. Петрозаводск, 2000. Т. 3. С. 19–25.
- Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н.Ю. Бубнов. Л., 1984 (Описание рукописного отдела Библиотеки Российской Академии наук. Т. 7, вып. 1).
- Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века / Сост. Н.Ю. Бубнов. СПб., 2001 (Описание рукописного отдела Библиотеки Российской Академии наук. Т. 7, вып. 2).
- Шилов Н.И.* Архив и библиотека заонежских крестьян Корниловых в собрании музея-заповедника «Кижы» // Междунар. науч. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения-95». Петрозаводск, 1997. С. 310–317.
- Юхименко Е.М.* Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. СПб., 2014. Т. 62. С. 167–174.
- Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 2.
- Юхименко Е.М.* Выговская старообрядческая пустынь: литература и духовная жизнь: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. СПб., 1999.
- Юхименко Е.М.* «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших» Семена Денисова как отражение культурно-агиологических начинаний Выга // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 329–344.

### Список сокращений

- БАН – Библиотека Российской Академии наук (С.-Петербург)
- ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)
- ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (С.-Петербург)
- НА КарНЦ РАН – Научный архив Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)
- НАРК – Национальный архив Республики Карелия (Петрозаводск)
- РГБ – Российская государственная библиотека (Москва)
- РНБ – Российская национальная библиотека (С.-Петербург)
- ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы

## ТВОРЧЕСТВО ВАСИЛИЯ ПУЛЬКИНА КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

*А.А. Тутова*

ТЦРБ им. И.П. Мордвинова, г. Тихвин

Вепский писатель, член Союза писателей СССР Василий Андреевич Пулькин родился 1 января 1922 г. в д. Нюрговичи Пелдущской вол. Тихвинского у., умер – 9 апреля 1986 г. в г. Кировске (Ленинградской обл.). В литературе он прожил недолго, около 10 лет. Первые три статьи были опубликованы в Тихвинской районной газете «Трудовая слава» в середине 1970-х гг. Серьезно литературным трудом он занялся лишь в 1977 г., выйдя на пенсию.

Василий Андреевич закончил 7 классов в Корбенической школе, работал вместе с братом Алексеем в лесопункте. С 1939 г. после окончания курсов учителей начальных классов в Тихвине работал учителем начальных классов в Корбинической школе. Одновременно заочно учился в Лодейнопольском педучилище.

В июле 1941 г. В.А. Пулькин был призван на фронт и прошел всю войну в составе дивизиона гвардейских минометов («катюш»). Демобилизовался в 1946 г. Продолжал работать в школах Капшинского района, некоторое время работал директором Корбенической школы. Снова был призван в армию, заведовал отделом политпросвещения железнодорожной части.

В 1950–1954 гг. работал в партийных органах Капшинского райкома партии в пос. Шугозеро. В апреле 1954 г. был рекомендован председателем колхоза «Авангард» в д. Пялья в Капшинском районе, где и проработал до избрания в ноябре 1957 г. 2-м секретарем райкома партии. В эти же годы Пулькин закончил Высшую партийную школу.

В мае 1960 г. по состоянию здоровья вернулся на учительскую работу, стал директором Пяльинской восьмилетней школы. Школа была большая, около 350 учеников.

Из Пяльи Василий Андреевич уехал в 1965 г. Последний раз в Пялью писатель приезжал в 1982 г. С 1965 по 1969 гг. В.А. Пулькин работал директором школы и учителем истории в пос. Лукаши Гатчинского района, затем стал директором школы в пос. им. Свердлова

Всеволожского р-на. С 1970 г. жил в г. Кировске. Работал директором ПТУ № 23. С 1972 г. – заведующий консультационным пунктом СЗПИ. С 1977 г. – пенсия, инвалидность. Умер 9 апреля 1986 г. Похоронен на кладбище в г. Кировске.

Первая серия очерков и «Рассказы директора школы» были посвящены жизни деревень Капшинского р-на в середине 1950-х гг.:

«Нам удалось войти в график сева. Беспокоило вынужденное нарушение правил агротехники. Приходилось сеять несортowymi семенами, порой увеличивать норму высева из-за низкой их кондиции. Сеяли в большинстве случаев по неудобренным площадям и притом по весновспашке или, как у нас говорили, по «живой земле», не поднятой осенью под зябь.

Все остальное, что было в наших силах, мы делали хорошо. Весь навоз, лежавший у общественных животноводческих помещений и у дворов колхозников, был вывезен на поля, и не наша вина, что его оказалось мало. Тщательно обрабатывали землю, заделывали семена, особенно на семенных участках. Специально выделенная инспекция придирчиво принимала по актам от бригадиров засеянные поля. Были случаи, когда некачественная работа переделывалась за счет виновников» [Пулькин, 1974, 19 ноября].

В «Рассказах директора школы» повествуется о жизни Пяльинской (Печаковской) школы, в том числе, о работе школьного колхоза «Спутник».

Была у Василия Андреевича большая рукопись – воспоминания о войне. К сожалению, судьба ее пока неизвестна. Опубликован только небольшой ее фрагмент, посвященный не военным событиям, а встрече с венгерским ученым-историком. Рассказ называется «Профессор», он напечатан в журнале «Искорка»: «Поговорили мы с профессором и об истории наших народов. Оказалось, что в характере вепсов и венгров много общих черт: доброта, отзывчивость, дружелюбие, честность. Выяснилось также, что у наших народов есть сходство и в прикладном искусстве. Чем-то схожа и национальная одежда, особенно у женщин...» В этом рассказе В.А. Пулькин приводит предание о появлении вепсов в Межозерье.

Основные произведения В.А. Пулькина – повести «Азбука детства», «Глубокие воды Корбярви», «Возвращение в сказку» – описывают быт вепсской деревни 1920–1930-х гг.



Эти повести богаты описаниями ремесел и занятий, портретами мастеров:

«— Мужик на все руки от скуки! — с уважением отозвалась мама, когда дядя Ваня отошел от нашего дома. — И послухмянный. Только попроси чего, мигом сделает... И сам тебе принесет. Даром старый восемь десятков отжил, а все еще легок на ногу, востер на глаз и чуток на ухо. Другой раз смотришь, рано поутру бежит из леса уже с мотком бересты или поленом сосняка для лучины. А то с кошелем за спиной на Сарозеро порыбачить. Без дела денька не усидит. Такой всю жизнь удалый...

Скоро мне понадобились берестяные лукошки для сбора ягод, и я, не задумываясь, направился в деревню Берег к дяде Ване. Благо, это от моих Нюргович всего в километре.

Дядя Ваня сидел на крыльце, обложенный мотками бересты, и плел кошель. В его руках дело двигалось так быстро, что пока я переводил дух с дороги, он выкинул к моим ногам готовую вещь. Я взял кошель в руки. Это была настоящая картинка.

...— Легче, пожалуй, назвать, чего я не умею, — сказал он и стал перечислять: — Лапти, кошель, сапоги, кошелку, лукошко, солонку, мячик, игрушку из бересты сплету; сапоги из кожи сошью; валенки из шерсти скатаю. Борону, соху, дровни, кадушку, ведро, ушат смастерю. Лодку из осинового бревна выдолблю. Дом построю. Печку сложу. Сети, мордушку, невод, бродец свяжу... — Он назвал еще добрых десятка два вещей, которые он умеет делать...» («Возвращение в сказку», глава «Мастер»).

В повестях сохранены имена, бытовавшие в вепсских деревнях (Ёша, Ореша), диалектизмы (обадать, послухмянный), частушки, былички, например, про Наташкины осины:

«— Ну, про то место всякое рассказывают. Я дак слышал такое. Давно это было, — начал дядя Федя. — В том месте на берегу росли три вековые осины. Они и сейчас там растут. Лес тогда тоже плавили по озеру в кошелях. И частенько сплавщики пережидали непогоду у тех осин.

Вот раз стояла там артель. Подъезжает к мужикам приказчик купца Ананьева. Был у нас такой богатей. Теперь отего только одна память осталась. Ну вот, значит, подъезжает пьяненький

приказчик на лодке. В лодке у него товар. „Эй, вы! – кричит. – Кто из вас куль муки гороховой заработать хочет?“ А в артели той была баба. Приказчик, видать, про то знал...

...– Звали ее Наталья. Вдова из деревни Ранды. Услыхала она про муку и вспомнила про своих ребятишек. Их у ее дома пятеро осталось. Мал мала меньше, все есть хотят. “А как заработать-те?” – спрашивает вдова. „Проще некуда, – отвечает приказчик. – Сбрось свои рузины с себя да беги трижды вокруг осин. Вот тебе и будет куль муки“. „Ну охальник“, – говорят одни мужики. „А чего? Почитай, задарма, – говорят другие. – Давай, Наталья. Мы уж ладно, смотреть не станем“.

Вздохнула Наталья, говорит приказчику: „А стакашек нальешь?“ – „Об чем вопрос“, – отвечает он. Наливает водку в стакан. „Пей“, – говорит. Выпила она единым махом, будто в прорубь кинулась. Сбросила, что на ей было. Обезжала три раза осины и быстро на себя одежду натягивать. „Куль твой. Бери!“ – хохочет приказчик. А Наталья со стыда закрыла глаза ладошками, упала наземь. Плачет.

„Ну, мужики, – говорит довольный приказчик, – может, кто из вас потрусит гольшом, так я не поспеюсь ни на водку, ни на муку“. Тут старшой артели не стерпел, подходит к приказчику, цоп его за воротки. „А ну, бесстыжая рожа, тащи на берег куль!“ – „Пусть сама берет“, – отвечает. „Кому говорю, гад! Тащи, пока я тихий...“.

Выволок приказчик куль на берег. Туркнул старшой его в лодку, оттолкнул, говорит: „Молись богу, что не утопил...“. Вот с тех пор и называется то место Наташкины осины, – закончил дядя Федя» («Азбука детства»).

Повести адресованы детям. И мир вепской деревни показан глазами ребенка. Поэтому в повестях много тем, связанных именно с детьми:

«Бабушка приносит целую гору всяких дудок, свистелок. Их вмиг расхватывают, и каждый начинает пробовать свою игрушку, а то и две сразу, на звук. А кому не достанется, у кого уже и слезы готовы из глаз выкатиться, тому бабушка прямо здесь же, быстрыми и короткими взмахами ножа, сделает из бересты зайца или медведя. Да такого, что рот разинешь от радостного удивления. И

ничего тогда, что заяц или медведь не свистят. Они и в лесу не свистят. Зато похожи на настоящих, лесных. Такие уж руки у бабушки Лизы...» («Азбука детства»).

Описание быта вепсской деревни невозможно без описания верований, обрядов, действий знающих:

«Это, сынок, был сам Ичхейне (своя душа), – сказала она, – он или в раннем детстве, или уже в позднем, как вот к тебе, даже к пожилым иножды приходит в жизнь обязательно» («Возвращение в сказку», глава «Объездчик»).

«Власть над МецИжандом, внучек, имеет только ТедайМезь – это колдун, который от бога получает разрешение. ТедайМезь может еще передать свою власть над лешим пастуху, который берет у того „отпуск“ – заговор на пастьбу скота. И что обговорит ему ТедайМезь, пастух не имеет права нарушить. Тогда весь скот будет целым все лето. Никакой зверь не тронет. Скажем, медведь или волк будет ходить в стаде, а скота не увидит. Скот им будет казаться камнями... Сын мой Яша перед солдатчиной решил попасти скот в соседней деревне. Поначалу у знахаря-колдуна взял „отпуск“. А в том „отпуске“ было уговорено, что Яша не должен за все лето, пока пасет, съесть в лесу ни единой спелой ягодинки. А тот забылся да и съел всего-то несколько морошинок. После этого случая пас он как-то скот. На самой зорьке просыпается от реву. Открывает глаза, а перед ним стоит огромный медведище. Он зарорал: „Дю-дю-дю!“ Медведь убежал, а когда Яша обошел стадо, то нашел пять раненых коров. Если уж пастух взял «отпуск», так он ни на минутку не должен забывать об том и МецИжанда все время держать в работе, чтобы он не напакостил. А он, как и черт, без работы жить не может. Работает он споро. Значит, давай ему такую, чтобы на весь обход хватило» («Глубокие воды Корбяреви»).

Безусловный интерес представляют топонимы, многие из которых уже ушли из обихода: Офонькин мыс, Лавандехярвушки, Вандьярвушка, Кургенсо и т. п. В.А. Пулькин приводит и объяснения топонимов – «Сильно мелеет Эноя в межень. Бежит с камня на камень, от омутка к омутку. Звонкий тогда у нее голос. И поет она вот о чем: „Мя-эн оя, мя-эн оя!“ („Не ручей, я – не ручей!“), и варианты перевода названий, хотя порою спорные, но интересные:

Дальше почти все названия селений, рек, речушек, урочищ: Кайвакса („каксьваксад“ – „два вершка“), Сарожа („сар“ – „лесная чаща“), Пялья („пяльяс“ – „подниматься“), Уляндех („высокое место“) и другие – вепские.

Особый интерес, несмотря на серьезную литературную обработку, представляют сказки, которые и были вплетены в ткань повестей, и публиковались как самостоятельные произведения.

Работу В.А. Пулькина со сказками характеризует, например, его письмо к брату, Ивану Андреевичу Пулькину:

«27/IX-83 г. Ваня, здравствуй!

Получил твое письмо и сказки. По поводу сказок я тебе пока конкретно ответить ничего не могу. Тетрадь у меня, я сказки прочитал. Сюжеты их сам знаю. Их в разное время слышал от разных людей. Думаю, что вряд ли эти сюжеты можно выправить настолько, чтобы убрать оттуда срам. Ведь они на сраме и построены. Что касается последней сказки, то сюжет ее у меня уже использован. Его нужно было несколько изменить, так как по-моему в каком-то сборнике она была напечатана. Я ее тебе высылаю. Пусть они пожелают у меня на столе. Авось когда-нибудь у меня возникнет прозрение и я найду не срамной ход».

Три сказки – «Упрямая жена», «Лень и любовь» и «Сказка о том, как Кузя через солдатчину счастье свое добыл» были напечатаны в тихвинской районной газете «Трудовая слава».

Из сказок, включенных в повесть «Азбука детства», хочется выделить сказку про Орешу, младшего сына Харагинского Троши, сказку с замечательной концовкой:

«– Мам, а что ж это? Выходит, Ореша так и не рассчитался со своими хозяевами?

– Нет.

– А почему так?

– Потому, сынок, что ежели люди на каждое зло будут отвечать злом, тогда ено не переведется на белом свете».

Сказка «Злой мужик и мыши» опубликована в журнале «Искорка». Сказки «Про то, как леший отучил Акима от лени» и «Добрый зайчик» опубликованы и в журнале «Искорка» и вошли в повесть «Возвращение в сказку». Первая сказка – отдельной главой «Как Аким от лени отвык», а «Добрый зайчик» – в главе «Мама»:

«Как-то раз, помнится, за ужином она говорит моей сестре Марии:

– Завтра утром мы с отцом пойдем на покос на Лисью гору. Я затоплю печь, сварю завтрак, потом посажу туда хлеба. Как они будут готовы, вытащишь и принесешь нам на покосы.

– Ой! Это далеко. Я боюсь, – захныкала Мария.

– Ты же у меня девочка добрая, послушная. А такой в лесу нечего бояться, ей даже звери и те помогут.

– Да уж... помогут...

– А вот послушай, – сказала мама и начала рассказывать. – Давным-давно, а может, и не совсем, жила в нашей деревне семья; муж, жена и сын, которого звали Минька. Был он добрым и ласковым мальчиком. Ладно. Вот раз родители, отправляясь утром на покос, ему наказывают: „Когда солнышко заглянет в среднее оконце, вытащишь из печи хлеба и принесешь нам поесть. Мы будем работать на Лисьей горе“. – „Хорошо, мамушка, папушка, сполню“, – отвечает.

Родители ушли, а Минька оделся, сел к среднему окну. Чтобы не прозевать время тащить из печи хлеба, на улицу не бегал, все ждал, когда солнышко заглянет в среднее окно.

Дождлся Минька этого часа, вытащил хлеба, смочил их сверху холодной водицей, чтобы корочка стала румяной и не жесткой, сложил в кошель, закинул за спину и побежал к родителям. Чтобы принести еду родителям побыстрее, Минька пошел не по дороге, а напрямик через лес. Бежит Минька не оглядывается, уж уставать стал, а поженки, где работают родители, и не видеть.

„Когда я из дому вышел, – соображает, – солнышко глядело на меня справа, а сейчас оно глядит сзади. Верно, я не туда иду“. Подумав так, повернулся Минька к солнышку правым боком и потрусил дальше. Уже и ноги у него ноют: устали бежать, и руки болят: исцарапал их Минька о колючий кустарник. Отдохнуть бы ему часок, да как можно, когда мамушка с папушкой голодные работают.

Солнце уже высоконько поднялось, а дороге конца краю не видеть. Остановился Минька, пригорюнился. Вдруг слышит треск сучьев. Оглянулся и видит: волк на зайца напал, разорвать хочет.

Минька загородил зайчика своим телом, а волку говорит: „Не трогай зайчика. Ежели ты голоден, то я накормлю тебя“.

Облизнулся волк, присел на задние ноги.

Минька снял со спины кошель, достал ковригу хлеба, отрезал толстый ломоть, подал волку: „На ешь...“. Волк съел хлеб, облизнулся вновь и сказал: „Спасибо, мальчик. Я теперь сыт“. И пошел своей дорогой.

Накормил Минька и зайчика хлебом. Зайчик поел и говорит: „Благодарю покорно. Ты спас меня, накормил. Может, и я тебе чем смогу помочь?“

Минька рассказал ему о своей беде. „Не унывай, мальчик. В лесу живут у меня не только враги, но и друзья. Где твои родители? На Лисьей горе. Заплутал ты малость. Ну да ничего“. Зайчик пошлепал ушами, потопал ножками. И перед ним появился высокий лось с огромными рогами. Такими огромными, что Миньке и не достать до их концов. „Зачем позвал, зайчик?“ – спрашивает лось. „Затем, что этого мальчика надо отвезти на Лисью гору. Там у него родители работают, а он заблудился“. – „Это я мигом“, – отвечает лось и; чтобы Миньке легче было залезть на него, опустил на колени.

Сел Минька на лося, уцепился руками за рога и скоро был уже на Лисьей горе. Рассказал родителям, как добирался сюда.

„Чего ж удивляться?! – сказал отец. – Звери наши братья. Они, как люди, на добро добром отвечают“.

Мария, конечно, сразу же и ответила:

– Ладно, мама, не беспокойся. Принесу я завтра вам на Лисью гору еду...».

С инсценировки этой сказки учениками Пашозерской школы начался праздничный концерт, который состоялся 10 апреля 2016 г. после торжественного открытия на здании школы памятной доски, посвященной Василию Андреевичу Пулькину. Особенно впечатлил зрителей лось, сделанный из шторы, валенка и картона в духе лошадей, которых делали в деревнях на святки.

### **Список публикаций В.А. Пулькина**

Весна 54-го // Трудовая слава. 1974. № 179–181, 183–185.

На главном направлении // Трудовая слава. 1975. № 87, 88, 91–93, 95, 98, 101, 102, 104, 106–108.

Поездка к Носкову // Трудовая слава. 1976. № 92–94, 96, 97.

Скупым в наказание: вепсская быль // Трудовая слава. 1978. № 77.

- Азбука детства и отрочества: отрывки из повести // Трудовая слава. 1980. № 92, 93, 96.
- Азбука детства // Север. 1981. № 11–12.
- Учитель мой – пастух // Трудовая слава. 1981. № 138.
- Дядя Ёша // Трудовая слава. 1981. № 162.
- Азбука детства: Повесть в рассказах. Петрозаводск: Карелия, 1983. 143 с.
- Добрый зайчик // Искорка. 1983. № 7. С. 38–39.
- Вепские сказки // Трудовая слава. 1983. № 145.
- Снегири // Костёр. 1983. № 1.
- Сказка про то, как Кузя через солдатчину счастье свое добыл // Трудовая слава. 1983. № 149.
- Про то, как леший отучил Акима от лени // Искорка. 1984. № 8. С. 26–29.
- Злой мужик и мыши // Искорка. 1985. № 11. С. 27–28.
- Глубокие воды Корбярви. Л.: Лениздат, 1985. 245 с.
- Профессор // Искорка. 1985. № 3. С. 21–23.
- Рассказы директора школы // Костёр. 1985. № 4. С. 6–9.
- Возвращение в сказку. Л.: Детская литература, 1986. 112 с.
- Память на века // Глобус 1987: альманах. Л.: Детская литература, 1987. С. 108–113.
- Lapsuuden aakkoset [Азбука детства] / Suom. // Punalippu. 1989. N 2. S. 8–45.
- Laps' aigan abekirj: Van'a-dedoi [Азбука детства: Дед Ваня]: Kertomus / Kändn. N. Zaiceva // Kodima. 1994. N:o 1 (viluk.).
- Dmitri-dedoin starinad [Сказки деда Дмитрия]: Kertomus / Kändn. N. Zaiceva // Kodima. 1994. N:o 4 (sulak.); N:o 5 (semenk.).
- Baboid [Бабушки]: Kertomus / Kändn. N. Zaiceva // Kodima. 1994. N:o 6 (kesäk.).
- Pitk päivä [Длинный день]: Kertomus / Kändn. N. Zaiceva // Kodima. 1994. N:o 9 (sügüzk.).
- Pirkuta [Курильщик]: Kertomus / Kändn. N. Zaiceva // Kodima. 1994. N:o 11 (kül'mk.).
- Laps'aigan abekirj [Азбука детства]: Kertomuksia / Kändn. N. Zaiceva // Kodima. 1996. N:o 3 (sulak.); N:o 5 (semendk.); N:o 6 (kezak.); N:o 8 (elok.); N:o 10 (reduk.).
- Laukaus; Tupakoitsija; Kosto; Paimenen apulaisena; Kehälautalla [Выстрел; Курильщик; Месть; Помощник пастуха; На кругу]: Kertomuksia / Suom. J. Hidman // Carelia. 1999. N:o 10. S. 10–29.

## ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ПОВЕСТЯХ А.В. ПЕТУХОВА<sup>1</sup>

*Н.В. Чикина*

Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН,  
г. Петрозаводск

Анатолий Васильевич Петухов (2 нояб. 1934 г. – 30 авг. 2016 г.) родился в с. Шимозеро Вытегорского р-на Вологодской обл.) – известный вепский писатель, жил в г. Вологде и много сделал для сохранения языка и культуры вепсов. Его повести для детей «Сить – таинственная река», «Врагам не будет покоя», «Дай лапу, друг медведь» и другие хорошо знакомы юному читателю. Все они связаны с родными местами писателя. Автору удается увлечь слушателя благодаря своей влюбленности в лес, знанием сельской жизни и народа. А. Петухов отмечал, что «с детства в нас закладывалось знание вепского языка, обычаев, примет. И вот это приобщение к глубинным истокам культуры вепского народа, переплетение с богатейшей природой, в которой прошло детство, – все это создало такие условия, что, где бы я ни находился, не мыслил свою жизнь без этого края» [Петухов, 2006, с. 6].

Именно хорошее знание народных обычаев и примет, речевых особенностей позволило писателю через свои произведения не только знакомить читателей с жизнью вепсов, но и использовать их в качестве художественного приема, что, безусловно, является украшением каждой из его повестей. В данной статье мы остановимся лишь на некоторых этнографических мотивах, встречающихся в произведениях А. Петухова.

Жизнь человека начинается с рождения, а заканчивается смертью. Если родильный обряд не находит места в повестях вепского писателя, то похоронный описывается достаточно подробно с указанием на различные запреты. Например, Петухов пишет, что раньше покойников хоронили «на погосте у развалин церкви, под сенью тополей и берез», что нельзя было хоронить покойника в

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках выполнения плана НИР, тема «Место литературы Карелии и Финляндии в художественном контексте XX – начала XXI веков», № 0225-2014-0007.



воду. Этот последний запрет сохранился и до настоящего времени. Вот как описывает это А. Петухов словами сердобольной старушки из повести «Без отца»: «В воду, парень, крещеных не хоронят, – говорила она. – Так что не расстраивайся. Счас мужики подкладки сделают из чурок, на их гроб-то и опустят. Сухо будет, сухо!..» [Петухов, 2005, с. 12].

Важное место в обряде занимает и вопрос копания могилы. Как отмечала З.И. Строгальщикова, говоря об участии родных в выносе, копании могилы, опускании и зарывании покойного в разных местах высказываются по-разному. У северных вепсов это делали дальние родственники или соседи, жители вологодских деревень утверждают, что раньше все делали свои, т. е. сыновья и дочери [Строгальщикова, 1986, с. 73]. В повести А. Петухова «Люди суземья» приводятся следующие сведения: «обычай требовал, чтобы могилу копали родственники покойного, иначе их души окажутся в неоплатном вечном долгу перед душой умершего» [Петухов, 2005, с. 418]. Хоронили на третий день после смерти. Описание обряда совпадает с данными исследования З.И. Строгальщиконой, которая отмечала, что «покойника перекладывали в гроб утром в день похорон. Ложе устраивали из березовых листьев, снятых с веников» [Строгальщикова, 1986, с. 71].

Сам обряд прощания с покойным тоже имеет разные описания. Петухов описывает прощание жены умершего следующим образом, т. к. она тяжело больна и не может идти на кладбище, ей дают нательный крест мужа, она же отдает свой, который кладут мужу на грудь. Однако есть поверье о том, что в гроб к умершему нельзя класть никаких посторонних вещей, иначе покойник утащит с собой человека, кому принадлежит этот предмет или человек начнет тяжело болеть. Героиня, видимо, зная это, произносит слова: «Даст Бог, скоро свидимся».

Общеизвестно желание многих немощных стариков уйти на «тот свет», чтобы не мешать жить родственникам, облегчить им мучения от ухода за ними. Многие просят Бога послать им смерть пока земля не мерзлая, «теплая», чтобы людям было легче копать могилу. Это тоже своего рода забота о близких. У Петухова мы сталкиваемся с примером того, что люди просят «судьбу послать смерть до первых заморозков, пока земля талая, и чтобы люди не зябли на проводах» [Петухов, 2005, с. 422].

Гроб с телом зимой везли на санях, а летом на телеге, за которыми шли жители деревни. Шествие сопровождалось погребальными причитаниями. На кладбище гроб до могилы несли на плечах. У гроба говорили прощальные речи. Первыми прощаются и бросают землю на гроб близкие родственники. В могилу втыкали сухой березовый кол, который стоял до сорокового дня, затем устанавливали крест. Назначение «палочки» по данным информантов предназначалось для связи с миром живых: «по палке душа поднимается», «через нее и разговор с покойником», «до сорочин ход ему оставлен» [Строгальщикова, 1986, с. 76]. В повести А.В. Петухова на кладбище сразу же поминали покойного водкой и рыбным пирогом, которые героиня Нюра поставила на вышитое полотенце, расстеленное на могиле. Таким образом, данные о похоронном обряде вепсов, описанные в повестях А. Петухова, полностью совпадают с исследованиями этнологов.

Зимние праздники в деревнях начинали Новый год и Рождество и связанные с ними Святки. Вот как описывает это А. Петухов: «С давних времен жила в Крохалева, как, впрочем, и во многих окрестных селах и деревнях, привычка «варзать». В сущности, то была сохранившаяся от прошлых веков традиция святочных забав молодежи. Но гаданиями девушки уже не занимались, ряжеными никто не ходил, и понятие «варзать» означало то же, что и озорничать... У кого поленницу дров раскатают, у кого входную дверь приморозят, кому кирпич на печную трубу на крыше положат, крылечко водой обольют – шагу не ступишь, поскользнешься.

Старожилы к варзанью относились терпимо: было время сами забавлялись, но те, кто поселился в Крохалева недавно и не был знаком с подобным проявлением святочных забав, не на шутку сердились, жаловались в сельсовет, участковому... И варзанье порою превращалось в откровенное хулиганство: кирпич уже не на трубу клали, а опускали в дымоход – тут уж без печника не обойтись, поленницу дров не просто раскатывали, а обливали водой – смерзнутся поленья, отбивай хозяин каждое обухом топора. А уж о том, что с крыльца и подворья надолго исчезало все забытое или оставленное на улице – лопаты, голики, топоры, метлы, ведра, – и говорить нечего... Придет весна, глядишь, где-нибудь вытают

из-под снега – либо у соседа в огороде, а то на крыше или вовсе уж за поселком в поле» [Петухов, 2005, с. 125–126]. Девчонки варзали отдельно от ребят. Старались обходить стороной дома одиноких старушек, немощных стариков и инвалидов, которым и так хватало забот и хлопот.

С такими же традициями мы сталкиваемся и у карелов. Вот, например, как они это вспоминают: «Период между Рождеством, Новым годом и Крещением называли Святками. Это было время безрассудства, время гаданий. Тогда ходили ряжеными – хухляками, наряжались, кто кем, делали маски, кто бесом, кто скелетом. Ну и боялись же мы дети. Иногда устраивали „свадебную процессию“ – были жених, невеста, патьвашка. Всегда, заходя в дом, просили разрешения, можно ли поплясать, и всегда разрешали. Играли кадрили и шли дальше, в следующий дом <...> Иногда устраивали „похоронную процессию“. Был сделан гроб, который везли на санках. Гроб заносили в дом и пели погребальные песни. Мы, мальчишки, очень боялись...» или «В Святки парни ломают печки и окна в банях тех домов, где живут девушки. Роняют посадки в ригах, а во двор самой старой девы в деревне привозят бочку со смолой. Сани и прочую лошадиную упряжь тайком от хозяина таскают по деревне и совершают много других мелких проказ. То же самое проделывают и многие девушки» [Огнева, Конкка, 2013, с. 42–43, 46–47].

Традиция наряжаться хухляками сохранилась и в XXI в., правда, она не носит такого массового характера. Автор статьи дважды встречалась с этим явлением в д. Виданы Пряжинского р-на Республики Карелия – месте компактного проживания карелов-людигов. В одной из семей мужчины нарядились женщинами, дети – героями современных мультфильмов и пошли ходить по домам, веселиться и плясать.

Среди летних праздников особо почитали Ильин день. Вот как описывает это А. Петухов в повести «Люди суземья»: «Ильин день праздновали в Ким-ярь испокон веков. Предки Маркеловых и Тимошкиных еще участвовали в обряде умилоствления лесных духов – закалывали в жертву им годовалых бычков. На берегу разводился большой костер, и в огромном котле варилась говядина, которой должен был угоститься всякий, кто приходил на праздник.

На памяти Митрия Маркелова и Кирика Тимошкина уже не было никакого жертвоприношения. Но костры на берегах жгли, и обычай угощать друг друга сохранялся. В Ким-ярь устраивалась большая пестрая ярмарка, на которую стекался народ из всех окрестных поселений... Ким-ярские деревни захлестывало всеобщее гулянье. Молодежь пела песни, устраивала возле костров пляски и хороводы» [Петухов, 2005, с. 306]. Играли в лапту.

Уроженец Шимозера Василий Крисанов вспоминает, что «12 июля праздновали Петров день, осенью Юрьев день. В других деревнях другие праздники отмечали. Народу собиралось много, приезжали гости из других деревень, а вечером была гулянка» [Крисанов, 2014, № 9, с. 6]. В повести Петухова описано празднование Ильина дня, который отмечали второго августа походом на кладбище. Обычай посещать могилы в Ильин день сохранился и до настоящего времени. Те же, кто не мог сходить на кладбище, поминали родственников дома. В повести Петухова гости совершали это прямо за праздничным столом, а старушки исполняли причитание, в котором они обращались к умершим родственникам, жаловались им на невеселое житье, просили не забывать, помочь в трудный день.

Эти и другие примеры демонстрируют религиозные традиции вепсов. Так же, как и карелы, они являются православными, но у них сохранились и внехристианские верования. Как отмечала И.Ю. Винокурова, именно принятие православия привело к такой двойственной ситуации: «Некоторые из прежних божеств у вепсов, представляющих собой персонифицированные силы окружающего мира, оказались полностью вытеснены христианскими святыми; другие, получив отрицательные характеристики, стали сосуществовать вместе с новыми образами» [Винокурова, 2013, с. 208]. Но, несмотря на это, все в трудную минуту крестятся.

В современном мире церковный праздник Ильин день совпадает с государственным Днем Воздушно-десантных войск. Десантники считают Илью-пророка своим охранником. Также повсеместно бытует мнение, что именно с этого дня вода в водоемах остывает и купаться больше нельзя.

О жизни в водоемах также существует много поверий и запретов. Так, Петухов включил в свою повесть «Люди суземья» верования

о водяных. Обитал ким-ярский Черный водяник в Черной яме. «При средней глубине озера в три сажени теперь под лодкой было тридцать шесть сажен. Здесь, по обычаю, нельзя не только быстро плавать, но и громко разговаривать, а лучше молчать. И уж вовсе недопустимо плюнуть в воду или бросить за борт окурков» [Петухов, 2005, с. 335], – писал А. Петухов. Те, кто пытался опровергнуть легенду, всегда погибали, на плаву оставалась лишь лодка.

Была и Белая яма глубиною в тридцать сажен, где жил Белый водяник. Он редко топил людей, отличался более мягким нравом, но любил шутить над ними. Например, начинал крутить лодку, невод плетью свивал, начинал воздух портить различными запахами, особенно на свадьбе. Черный и Белый водяники часто гостили друг у друга. Если гостеванье шло мирно, то на озерах была благодать, если же водяники вздорили, поднимались волны, вода становилась мутной.

Водяники играли в карты на рыбу и в зависимости от того, кто выигрывает, больше рыбы было в одном или другом озере. На кон могли поставить и воду. Например, в оз. Питък-ярь возникало течение, и вода из Сарь-ярь уходила, а потом возвращалась вместе с рыбой. Но бывали и совсем удивительные чудеса. Герой произведения Степан помнил случай, когда вода ушла совсем: «По дну Сарь-ярь, ровному, как блин, люди ходили и ездили на лошадях, а несколько мужиков даже сбились в артель и распахали десятины три. Овес вымахал – в пояс. Но убрать его не успели: в конце лета вода в Черной яме вдруг забурлила и хлынула из глуби с такой неуправляемой силой, что пересохшее Питък-ярь в одночасье превратилось в широкую мутную реку, которая на глазах стала заливать Сарь-ярь» [Петухов, 2005, с. 337], – пишет А. Петухов.

Ему вторит В. Крисанов: «Есть в Шимозере так называемая „Черная яма“. Из озера в сторону деревни Пелкаски вытекает ручей, который впадает в небольшое озеро, похожее на яму. Здесь вода уходит куда-то под землю, и где выходит на поверхность или соединяется с каким другим водоемом – неизвестно. Летом яма была вровень с берегами, а осенью вода высыхала, и там ловили рыбу» [Крисанов, 2014, № 8, с. 7].

Научное подтверждение этим явлениям мы находим в исследованиях этнологов. И.Ю. Винокурова отмечала, что «на территории

вепсов есть немало так называемых „периодических“ озер, которые временно, иногда на долгие сроки исчезают, а затем появляются вновь, заполняя старую высохшую котловину (Куштозеро, Ундозеро, Шимозеро, Долгозеро и др.). Эти загадочные явления природы объясняли уходом водяного к своему соседу в другое озеро, чтобы отработать у него проигрыш в карты (или другую игру)» [Винокурова, 2003, с. 429]. Приведенный выше отрывок из повести А. Петухова в точности совпадает с данными, приведенными И.Ю. Винокуровой. А Питък-яръ – есть не что иное, как оз. Долгозеро.

Народная память сохранила и предания об этих явлениях. Например, об оз. Куштозеро: «Обитатель этого озера (Куштозеро), водяной царь, – страшный любитель играть в карты, в кости и вообще во всякую игру. Однажды он познакомился с Онежским водяным царем, и как тот обладал большим пространством вод и вообще имел больше достатков, да и побольше знал правила игры, то всегда оставался в выигрыше, но никак не в проигрыше...» или «...И связался с ним играть Куштозерский захолустный царек, но, сколько ни играл, все проигрывал. Видно, незадачливый был, а то горячился сильно, а то и вовсе играл плохо. И вот стал Куштозерский царек проигрываться понемногу: сначала денежки, какие были скоплены, спустил, потом рыбу отдать пришлось, а потом и воду из своего озера...» [Криничная, 2014, с. 165–166].

Н.А. Криничная отмечала, что «мифологический рассказ о водяных-картежниках имеет этиологический характер. В нем содержится наивное объяснение непонятных природных явлений – время от времени случающегося пересыхания водоема с последующим возвращением его к прежнему полноводью» [Криничная, 2014, с. 55].

Вообще, местные жители – герои повестей А. Петухова – знают много примет, поверий, могут рассказать о чудесах, происходящих на воде и в лесу. Например, в повести «Люди суземья» Степан рассказывает легенду о названии мыса Бабыя Нога. Катя знает народные приметы, связанные со свадебным обрядом: когда молодые идут к венцу и жених спотыкается на левую ногу, то он рано умрет, а если на правую, то разведется с женой; или если парень носит шапку на глазах, то он будет изменять, а если на затылке – станет пьяницей. Используют в своей речи пословицы и поговорки,

например, «красота человека – в красоте его души». Воткнутая палка в дверное кольцо говорит об отсутствии хозяев в доме и т. д.

Этнографические мотивы в повестях А. Петухова не только украшают текст произведений, но и обладают достоверностью, подтверждаемой научными исследованиями. Особую ценность они представляют еще и потому, что А. Петухов – уроженец с. Шимозера. Шимозеро, как и близлежащие деревни – Кривозеро, Нажмозеро, Торозеро, Кленозеро, Пелкаска, уже, к сожалению, не существуют. В 1958–1959 гг. в силу возникшего безвыходного социально-экономического положения, намеренно созданного в результате необдуманной деятельности областных властей, все население Шимозерского края было вынуждено переселиться из своих исконных мест обитания в селения южного Прионежья – Володарскую, Гимреку, Ошту, Мегру, Вознесенье; верховьев Ояги – Немжу, Ладву, Курбу и Суды – Пяжелку, Колашму, а также в города Лодейное Поле, Подпорожье, Петрозаводск, Ленинград (ныне Санкт-Петербург). Информации о традиционной культуре этих поселений сохранилось чрезвычайно мало, в виде незначительных фрагментов ее удастся обнаружить в различных исторических, этнографических и географических источниках, а также в воспоминаниях уроженцев этих мест, ныне живущих вдали от Шимозера. Повести А. Петухова дают бесценные сведения об исчезнувшей вепской группе – шимозерских вепсах.

### Литература

А.В. Петухов: хронологический список литературы к 70-летию со дня рождения. Вологда, 2006.

*Винокурова И.Ю.* Мифология и верования // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. М., 2003.

*Винокурова И.Ю.* Народные представления об Илье Пророке и Николае Чудотворце в вепской традиционной культуре // Православие в вепском крае: материалы межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. 450-летию основания Благовещен. Ионо-Яшезер. муж. монастыря (Петрозаводск, 26 сент. 2012 г.). Петрозаводск, 2013.

*Криничная Н.А.* Мифология воды и водоемов: былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Рус. Севера. Петрозаводск, 2014.

*Крисанов В.* От первых колхозов и до наших дней: страницы дневников // Kodima. 2014. № 8.

*Крисанов В.* От первых колхозов и до наших дней: страницы дневников // Kodima. 2014. № 9.

*Огнева О., Конкка А.* Праздники и будни: карельский народный календарь. Петрозаводск, 2013.

*Петухов А.* Избранное: повести для детей и юношества: в 2-х т. Т. 2. Вологда, 2005.

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



Научное издание

**ВЕПСЫ, КАРЕЛЫ И РУССКИЕ КАРЕЛИИ  
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ОБЛАСТЕЙ:  
ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ  
К КОМПЛЕКСНОМУ ОПИСАНИЮ ЭТНОСОВ**

*Печатается по решению Ученого совета  
Института языка, литературы и истории  
Карельского научного центра РАН*

Редактор М.А. Радостина  
Оригинал-макет Т.Н. Люрина

Сдано в печать 21.11.2016 г. Формат 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная.  
Уч.-изд. л. 11,87. Усл. печ. л. 12,55.  
Тираж 100. Заказ № 392

Карельский научный центр РАН  
Редакционно-издательский отдел  
185003, г. Петрозаводск, пр. А. Невского, 50