КАРЕЛИЯ
100
KARJALA

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
КАРЕЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

# НАРОДЫ КАРЕЛИИ

Историко-этнографические очерки

ИЗДАТЕЛЬСТВО PERIODIKA
2019

УДК 391/395
ББК 63.529(2Рос.Кар)
Н30

*Книга издана к 100-летию Республики Карелия*
*за счет средств федерального бюджета и бюджета Республики Карелия*
*при поддержке Министерства культуры Российской Федерации*

Печатается по решению Ученого совета
Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН

Рецензенты:

доктор исторических наук *И. А. Разумова,*
кандидат исторических наук *Е. Ю. Дубровская*

Редакционная коллегия

| | |
|---|---|
| Ответственный редактор: | доктор исторических наук *И. Ю. Винокурова* |
| Редакторы раздела «Карелы»: | кандидат исторических наук *А. П. Конкка*, кандидат исторических наук *Ю. В. Литвин* |
| Редактор текстов на карельском языке: | *Т. П. Бойко* |
| Редактор текстов на вепсском языке: | доктор филологических наук *Н. Г. Зайцева* |

© Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, 2019
© Абросимова Д. Д., Бирин В. Н., Винокурова И. Ю., Гришина И. Е., Егоров С. Б., Жуков А. Ю., Жукова О. Ю., Зайцева Н. Г., Иванова Л. И., Илюха О. П., Конкка А. П., Кочкуркина С. И., Кундозерова М. В., Литвин Ю. В., Логвиненко Е. С., Логинов К. К., Лойтер С. М., Миронова В. П., Михайлова Н. С., Муллонен И. И., Нагурная С. В., Новак И. П., Орфинский В. П., Пашкова Т. В., Пигин А. В., Рывкина Г. В., Саарикиви Я., Степанова Э. П., Строгальщикова З. И., Хартанович В. И., Чикина Н. В., 2019
© Тихонова Е. Ю., дизайн, 2019
© Издательство «Периодика», оригинал-макет, 2019

ISBN 978-5-88170-336-3

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

**АГВ** — Архангельские губернские ведомости
**АМАЭ** — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). Архив
**АРАН** — Архив Российской академии наук, Санкт-Петербургский филиал
**АРГО** — Российское географическое общество. Архив
**АРЭМ** — Российский этнографический музей. Архив
**БАН** — Библиотека Российской Академии наук (С.-Петербург)
**ВНЗ** — Вестник Новгородского земства
**ВОГЗ** — Вестник Олонецкого губернского земства
**вод.** — водский
**ГААО** — Государственный архив Архангельской области
**ГАИМК** — Государственная академия истории материальной культуры
**ГИМ** — Государственный исторический музей (Москва)
**ГКМ** — Государственный краеведческий музей
**ЖО** — Журнал охоты
**ЖС** — Живая старина. Журнал
**ИАОИРС** — Исследования Архангельского общества изучения Русского Севера
**Изв.** — Известия
**ИКФФ** — Известия Карело-Финского филиала АН СССР
**ИОИОГ** — Известия общества изучения Олонецкой губернии
**ИОЛЕАЭ** — Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
**ИРЛИ** — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
**ИЭА РАН** — Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
**ИЯЛИ КарНЦ РАН** — Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН
**КИ** — Крестьянское искусство СССР
**коми-зыр.** — коми-зырянский
**КСИЭ** — краткие сообщения Института этнографии
**лат.** — латинский
**латыш.** — латышский
**лив.** — ливский
**ливв.** — ливвиковское наречие карельского языка
**литов.** — литовский
**люд.** — людиковское наречие карельского языка
**МАЭ** — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
**МГУ** — Московский государственный университет
**МНМ** — Мифы народов мира
**МРМ** — Медвежьегорский районный музей
**мхл** — михайловский диалект людиковского наречия
**НА КарНЦ** — Научный архив Карельского научного центра
**НА РК** — Национальный архив Республики Карелии (Петрозаводск)
**НА МЗК** — Научный архив Музея-заповедника «Кижи»
**НГВ** — Новгородские губернские ведомости
**НМ РК** — Национальный музей Республики Карелии
**ОГВ** — Олонецкие губернские ведомости
**ОЛЕАЭ** — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии

**ОНМ** — Олонецкий национальный музей карелов-ливвиков им. Н. Г. Прилукина
**ОС** — Олонецкий сборник
**ОУ** — Олонецкое утро
**ОЭ** — Олонецкое эхо
**ПКМ** — Пудожский краеведческий музей
**ПКОГ** — Памятная книга Олонецкой губернии
**ПМА** — Полевые материалы автора
**РГАДА** — Российский государственный архив древних актов
**РГБ** — Российская государственная библиотека (Москва)
**РИЭА** — Русские: Историко-этнографический атлас
**РК** — Республика Карелия
**РХК** — Рыбное хозяйство Карелии
**с. к.** — собственно карельское наречие карельского языка
**саам.** — саамский
**САИ** — Свод археологических источников
**СВЯ** — Словарь вепсского языка
**сев.** — севернолюдиковский диалект людиковского наречия
**сев. вепс.** — северновепсский
**сев. кар.** — севернокарельский
**СЗ РФ** — Собрание законодательства Российской Федерации
**СКЯ** — Словарь карельского языка
**СМАЭ** — Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР
**СРГ** — северно-русские говоры
**сред.** — среднелюдиковский диалект людиковского наречия
**сред. вепс.** — средневепсский
**СЭ** — Советская этнография. Журнал
**ТИЭ** — Труды Института этнографии АН СССР
**ТКФ** — Труды Карельского филиала АН СССР
**ТОДРЛ** — Труды Отдела древнерусской литературы
**тур.** — турецкий
**удм.** — удмуртский
**УЗ КГПИ** — Ученые записки Карельского государственного педагогического института
**УЗ ПетрГУ** — Ученые записки Петрозаводского государственного университета
**ФА** — Фонограммархив Института языка, литературы и истории
**шим.** — шимозерский говор вепсского языка
**ЭЗБ** — экспедиционная запись беседы
**ЭКПК** — Этнокультурные процессы в Карелии
**ЭО** — Этнографическое обозрение. Журнал
**эст.** — эстонский
**юж.** — южнолюдиковский диалект людиковского наречия
**юж. вепс.** — южновепсский
**FFC** — Folklore Fellows Communications
**JSFOu** — Journal de la Société Finno-Ougrienne
**KKN** — Karjalan kielen näytteitä
**KKS** — Karjalan kielen sanakirja
**KV** — Kalevalaseuran vuosikirja
**MSFOu** — Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
**SF** — Studia Fennica
**SKES** — Suomen kielen etymologinen sanakirja
**SKMT** — Suomen kansan muinaisia taikoja
**SKS** — Suomalaisen kirjallisuuden seura
**SKST** — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia
**SKVR** — Suomen kansan vanhat runot
**SM** — Suomen Museo
**SMS** — Suomen murteiden sanakirja
**SMYA** — Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja
**SUSA** — Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja
**SUST** — Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia

# ПРЕДИСЛОВИЕ

*И. Ю. Винокурова*

Предлагаемая читателю книга представляет собой свод современных знаний о трех народах — карелах, вепсах и русских, проживающих на одной территории (Республика Карелия и сопредельные юго-восточные области), объединенных сходством исторических судеб и длительными многообразными контактами (см. карту). Книга подготовлена к юбилейной дате — 100-летию Республики Карелии. Это важное событие знаменует начало национальной государственности Карельского края.

В дореволюционное время Российской Карелией называли заселенную карелами территорию, которая административно была разобщена и входила в состав Олонецкой и Архангельской губ. 8 июня 1920 г. Советское правительство (СНК РСФСР) приняло постановление об образовании в населенных карелами местностях Олонецкой и Архангельской губ., включающих Олонецкий, Петрозаводский, Повенецкий и Кемский уезды (уезды вошли не в полном составе), автономного областного объединения — Карельской трудовой коммуны. Этот шаг был связан со стратегическим советским проектом создания нового государства по принципу не территориального, а этнического федерализма, который основывался на идеологии национального самоопределения, равенства и дружбы народов. Он имел цель удержать страну от распада на десятки независимых национальных государств или иностранных протекторатов [Тишков, 2012, с. 11—12]. С самых первых лет советской власти на территории Российской Федерации, созданной в 1918 г., стали появляться разные типы автономии. В октябре 1918 г. возникла Трудовая коммуна немцев Поволжья, в марте 1919 г. — первая национальная республика — Башкирская АССР, в 1920—1921 гг. были созданы Чувашская, Вотская (Удмуртская), Марийская, Кабардинская, Калмыцкая, Коми автономные области; Татарская, Дагестанская, Горская, Крымская автономные республики [ИК, 2001, с. 426—427]. В 1922 г. в состав единого государства вошли Украина, Белоруссия, Грузия, Армения и Азербайджан, первоначально объявившие себя независимыми. В 1924 г. была поделена на республики Средняя Азия.

Вопрос о национальном самоопределении карелов[1], о путях национального строительства в Карельском крае возник сразу же после освобождения территории Карелии от белогвардейцев, противостоявших Советам в годы Гражданской войны, и сил международной интервенции на севере России. После окончания Гражданской войны по данному вопросу выявились разные точки зрения: олонецкие карелы видели свою дальнейшую судьбу в составе России, тогда как ухтинские карелы, населявшие приграничные территории Кемского уезда Архангельской губ. (Беломорская Карелия), высказывали пожелания о создании своего независимого государственного образования[2] либо о присоединении к Финляндии [ИК, 2001, с. 428].

В конце марта — начале апреля 1920 г. В. И. Ленин беседовал с делегатами от Олонецкой губернской организации РКП(б) на IX партийном съезде в Москве. В середине мая в Кремле состоялась его встреча с Э. А. Гюллингом и Ю. Сирола, во время Гражданской войны 1918 г. входившими в революционное правительство Финляндии, по вопросу создания Карельской автономной республики. Эмигрировавшие в советскую Россию руководители «красных финнов» полагали, что таким путем можно «удовлетворить национальные интересы карельского населения, лишить Финляндию оснований претендовать на Восточную Карелию и создать плацдарм для подготовки революции в Финляндии и Скандинавских странах» [Килин,1999, с. 39—55; ИК, 2001, с. 428; Шумилов, 2007, с. 31; Бутвило, 2011, с. 30—37].

Первым руководителем Карельской трудовой коммуны стал возглавивший Карельский ревком Э. А. Гюллинг, по предложению В. И. Ленина он был

---

[1] В книге для обозначения этнонима «карелы» в форме род. п. мн. ч. принят вариант «карелов». При цитировании работ и в названии научной литературы используется авторский вариант.

[2] На состоявшемся 21—29 марта 1920 г. в с. Ухта съезде представителей северных карельских волостей была провозглашена Ухтинская республика.

привлечен к созданию карельской национальной автономии как ученый-экономист и опытный политический деятель. Гюллинг активно участвовал в подготовке постановлений Президиума ВЦИК (7 июня 1920 г.) и СНК РСФСР (8 июня 1920 г.), которые наряду с государственной автономией предоставили Карелии значительную степень бюджетной и экономической самостоятельности [Кораблев, Макуров, 2007; Бутвило, 2011, с. 37—40].

В 1922 г. в связи с упразднением Олонецкой губ. в состав Карельской трудовой коммуны были переданы Повенецкий уезд (8 волостей, включая г. Повенец) и часть Пудожского уезда (5 волостей с г. Пудожем), населенные русскими. Следующим шагом, демонстрирующим процесс оформления государственности Карелии, стало дальнейшее территориальное расширение границ Карельской трудовой коммуны с присвоением ей статуса автономии и создание в 1923 г. Автономной Карельской Советской Социалистической Республики (АКССР) [Килин, 1999, с. 77—87; Кутьков, 2007, 1, с. 120]. В 1923 г. к Кемскому уезду были присоединены принадлежавшие ему прежде 5 поморских волостей Онежского уезда Архангельской губ. В 1924 г. к Карелии отошли Ладвинская и часть Шелтозерско-Бережной вол. Лодейнопольского уезда Ленинградской губ., большинство населения которой составляли вепсы, а также острова Белого моря, прилегавшие к Кемскому уезду. За счет включения Пудожья, Заонежья и Беломорья с русским населением и вепсского Прионежья происходили изменения в количественном соотношении этнического состава и площади Карельской АССР, увеличившейся с 115,2 тыс. кв. км до 146,3 тыс. кв. км и остававшейся неизменной до 1938 г. [ИК, 2001, с. 441].

К 1940 г. относится преобразование Карельской Автономной Советской Социалистической Республики (название дано 5 декабря 1936 г.) в союзную Карело-Финскую Советскую Социалистическую Республику (КФССР), а в июле 1956 г. — вновь в Карельскую Автономную Советскую Социалистическую Республику (КАССР). В 1990 г. Верховный Совет КАССР принял Декларацию о государственном суверенитете Карельской АССР в качестве субъекта Российской Федерации. В ноябре 1991 г. КАССР была преобразована и стала называться Республика Карелия [Килин, 1999, с. 216—220; Рогинский, 2006, с. 81—84].

Само слово «Карелия» (Karjala) произошло от названия племени карьяла (по-русски — *корела* — *карелы*). Суффикс -la на конце слова, по мнению лингвистов, служит для обозначения места. По поводу его основы «карья» (*karja*) существует несколько версий[3]. Наиболее обсуждаемой в научном сообществе является гипотеза, возводящая этноним к германским истокам (др.-герм. **χarja-* ‘группа людей, (военный) отряд’), укладывающаяся в типологию этнонимов и не противоречащая историческому и этноязыковому контексту [Grünthal, 1997].

Территория в границах Республики Карелии — это не только административное образование, но и этническое, подразумевающее проживание, миграции и взаимодействие различных народов на ее значительном пространстве в различные исторические периоды.

Саамы (лопь, лопари) — самые древние из известных нам народов Карелии. О пребывании саамов на карельской земле остались следы в виде географических названий, этнонимов, лексики, единичных объектов языческого поклонения. В дальнейшем саамы были ассимилированы, а частично оттеснены к северу другими народами, пришедшими им на смену: сначала — вепсами (весью), а затем — карелами (корелой). К концу I — началу II тыс. н. э. эти народы уже занимали территорию нашего края. Примерно в XII—XIII вв. начинается освоение Карелии новгородскими славянами, усилившееся в XIII—XIV вв. и положившее начало этнообразованию русских на этой территории.

Районом первоначального формирования племени корела было Западное и Северо-Западное Приладожье. Областью складывания вепсской этнической общности являлось южное побережье Ладожского озера между р. Волховом и Свирью. Отсюда древние вепсы стали передвигаться в северо-восточном направлении, расселяясь по р. Свири и Ояти. Во второй половине I тыс. н. э. определилась основная территория обитания веси, расположенная между тремя озерами — Ладожским, Онежским и Белым (Межозерье). Во время переселения значительная часть веси перешла Свирь и обосновалась на Олонецком перешейке. По данным археологии, начало вепсской колонизации Олонецкого перешейка относится к X—XI вв.

В XIII в. Олонецкий перешеек, заселенный древними вепсами и немногочисленными саамами, начинают осваивать карелы. Карелы основывали свои поселения рядом с древними вепсами или селились в древневепсских поселениях. Постепенное смешение веси с корелой, происходившее в течение нескольких веков, привело к сложению двух этнолингвистических групп карелов — ливвиков и людиков. Участие древневепсского населения в формировании южнокарельских групп подтверждается данными языкознания (людиковский и ливвиковский диалекты оказались ближе к вепсскому языку, чем к собственно карельскому) [Бубрих, 1947], этнографии [Пименов, 1960].

В X—XI вв. древние вепсы, попадая на Олонецкий перешеек по северным притокам Свири, проходили мимо территории западного побережья Онежского озера или затрагивали ее незначительно. Отсутствие интереса к данному ареалу было связано с неблагоприятными условиями этих мест для занятия земледелием: Онежское оз. окружают скалистые

[3] См. подр. в п. 2. 1 разд. I «История карельского языка».

*Территориальные рамки исследования*

берега и болота. Но в XIV в. резко усиливается колонизация Свири и Присвирья новгородскими славянами. Под их давлением вепсы покидают территорию Присвирья и вновь двигаются в Карелию, но уже в сторону западного побережья Онежского озера — вверх по р. Ивине и по р. Свири до Онежского озера На этот раз они вынуждены осесть в Прионежье, т. к. с севера им преграждают путь карелы. Сформированная группа прионежских вепсов, оказавшихся в Карелии, представляет собой «запоздалый отряд общего продвижения вепсов с юга на север» [Пименов, 1965, с. 184—185].

Таким образом, вепсы, карелы и русские являются коренными народами Карелии, поскольку уже на рубеже I—II тысячелетий начали осваивать Карельский край и связаны с ним длительным многовековым пребыванием и творческой культурной деятельностью, отразившейся на его внешнем облике. Карелы обосновались в западной части Карелии, русские — преимущественно в восточной (Заонежье, Пудожье, побережье Белого моря), а вепсы — в Прионежье. В конце XIX в. они составляли постоянное население края (98,7 %), в основном проживающее в сельской местности [Бирин, 1992, с. 12], и по численности входили в первую тройку народов. Так, по данным первой Всероссийской переписи населения 1897 г., в которую не был включен пункт о национальности, а указывался только родной язык, в четырех уездах Олонецкой губ. и Кемском уезде Архангельской губ., вошедших впоследствии в состав Карельской АССР, 58,9 % считало своим родным языком русский, 36,5 % — карельский, 3,4 % — вепсский, 0,9 % — финский и 0,3 % — прочие языки (еврейский, польский, немецкий, украинский, цыганский, татарский, белорусский и др.) [Покровская, 1974, с. 100, 102]. Финны, занимавшие четвертое место в дореволюционном этническом составе населения Карелии, были выходцами из Финляндии, появившимися на территории Олонецкой губ. только во второй половине XIX в. Их доля в городском населении была намного выше, чем в сельском. В основном финны были сосредоточены в г. Вытегре, в Олонецком и Петрозаводском уездах [Бирин, 1992, с. 20].

В советское время в соответствии с планом хозяйственно-экономического развития края в КАССР начинают развиваться различные отрасли промышленности, среди которых ведущую роль занимает лесозаготовительная. Острая нехватка местных трудовых ресурсов в малолюдной Карелии способствовала привлечению в нее рабочей силы из других регионов, организованному правительством республики. Значительный приток мигрантов заметно повлиял на этнический состав населения Карелии. В нем неизменно повышался восточно-славянский компонент и неуклонно сокращался прибалтийско-финский. Основной пик переселения восточно-славянских народов пришелся на послевоенное десятилетие, в течение которого в Карелии сформировались значительные группы мигрантов из белорусов и украинцев [Кожанов, 1986, с. 5—20; Бирин, 1992, с. 18]. Этническая группа финнов Республики Карелии сформировалась на основе нескольких разных по мотивации, времени и величине потоков: «красных финнов» с семьями, оказавшихся в Карелии после поражения Финляндской революции и Гражданской войны 1918 г., североамериканских финнов, эмигрировавших в республику в 1926—1933 гг., и финнов-ингерманладцев, которые в годы Великой Отечественной войны вынуждены были покинуть этническую родину, по окончании войны лишались права на нее вернуться, но в 1949 г. получили разрешение поселиться в КФССР [Бирин, 1992, с. 20—22; Такала, 1992, с. 150; Лаврушина, 1992].

Данные Всероссийской переписи населения 2010 г. в некоторой мере отразили многолетнюю динамику этнодемографических процессов и факторов, на них повлиявших (см. табл.). Титульных карелов, представленных в наименовании республики, и вепсов стало намного меньше, значительно выросла численность восточнославянских народов, особенно русских [Республика Карелия, 2018, с. 12].

**Этнический состав населения РК по данным переписи 2010 г.**[4]

| Категории населения | Численность лиц, указавших соответствующую национальность | Удельный вес лиц данной национальности среди лиц, указавших национальную принадлежность, % |
|---|---|---|
| Все население | 643 548 | |
| Лица, указавшие национальную принадлежность | 617 668 | 100,0 |
| Русские | 507 654 | 82,2 |
| Карелы | 45 570 | 7,4 |
| Белорусы | 23 345 | 3,8 |
| Украинцы | 12 677 | 2,0 |
| Финны | 8 577 | 1,4 |
| Вепсы | 3 423 | 0,5 |
| Другие национальности (не перечисленные выше) | 16 422 | 2,7 |
| Лица, не указавшие национальную принадлежность, включая тех, по которым сведения получены из административных источников | 25 880 | |

[4] Источник: http://krl.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krl/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/score_2010/score_20 (дата обращения 01.12.2018).

Этноисторические процессы и традиции коренных народов Карелии с их уникальным переплетением общего и особенного представляют собой богатейшее культурное наследие и важнейший материал для научного исследования.

История изучения русских в Карелии, вепсов и карелов имеет разную продолжительность. В ней можно встретить как полное отсутствие внимания, так и взлеты и падения научного интереса. В настоящее время учеными собраны новые архивные и полевые материалы, получены важные результаты многолетних междисциплинарных исследований по истории и культуре каждого из перечисленных народов. На данном витке развития гуманитарной науки, а также в преддверии празднования 100-летнего юбилея Республики Карелии особенно актуальны обобщение, систематизация и осмысление накопленного массива информации об этих этносах. В этом нуждаются не только работники науки, образования и культуры, аспиранты и студенты, но и широкая общественность.

Опыты таких обобщений, отразившие поступательный процесс накопления научных знаний, предпринимались несколько раз только по отношению к вепсам и карелам, объединенным в разных региональных границах. В 1958 г. был опубликован учебник для университетского преподавания С. А. Токарева «Этнография народов СССР», в котором вепсам отведено всего 35 строк в разделе «Малые народы Юго-Восточной Прибалтики», а карелам (преимущественно КАССР), помещенным наряду с коми-зырянами и лопарями в раздел «Народы Европейского Севера», — 8 страниц вместе картой и черно-белыми иллюстрациями. Судя по учебнику, о вепсах, в отличие от карелов, в то время практически ничего не было известно. Студентам сообщалась историческая информация о вепсах лишь на уровне предположений [Токарев, 1958, с. 127].

В 1954—1966 гг. Институт этнографии АН СССР работал над созданием фундаментальной серии «Народы мира», в которой в систематизированном виде в 18 томах были охарактеризованы этносы мира. Описание каждого народа здесь давалось сжато по единой схеме: «общие сведения, краткий исторический очерк, хозяйство и материальная культура, семья и общественная жизнь, духовная культура, — с небольшими отступлениями от этого принципа, когда они диктовались особенностями материала» [НЕЧ, II, 1964, с. 6]). В 1964 г. в рамках данной серии увидел свет второй том издания «Народы Европейской части СССР». В этом томе приняли участие этнографы ИЯЛИ Карельского филиала АН, начавшие систематически изучать карелов и вепсов в 1950-е гг.: глава «Карелы» была написана Р. Ф. Тароевой, глава «Вепсы» — В. В. Пименовым. В 1968 г. вышел другой обобщающий труд «Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР», в котором раздел о карелах был подготовлен В. Н. Белицер и Р. Ф. Тароевой, а раздел о вепсах — В. В. Пименовым.

Через 35 лет вновь возникла потребность в обобщении сведений о народах. В 1989 г. Институт этнологии и антропологии РАН под руководством В. А. Тишкова начал работу над изданием новой серии «Народы и культуры», посвященной характеристике этнических общностей, проживающих на территориях бывшего СССР. В 2003 г. вышел том «Прибалтийско-финские народы России» данной серии, в котором было представлено системное описание карелов и вепсов. Этот том имел невероятную популярность у читательской аудитории, доказывая потребность людей в итоговом знании о прибалтийско-финских народах. В настоящее время историко-этнографическая характеристика, данная карелам и вепсам более 15 лет назад, нуждается в обновлении источниковедческой базы, расширении круга исследовательских сюжетов, пересмотре некоторых гипотез. За пределами системного исследования и описания до сих пор остаются русские Карелии.

Эти обстоятельства стали импульсом для создания новой книги, по замыслу объединяющей на своих страницах информацию о коренных народах Карелии. Работа велась с 2015 по 2018 г. усилиями большого творческого коллектива этнологов, историков, археологов, лингвистов, фольклористов и литературоведов ИЯЛИ КарНЦ РАН[5] с привлечением исследователей из других научных, образовательных и культурных учреждений России (Петрозаводск, Санкт-Петербург) и Финляндии (Хельсинки): Петрозаводского государственного университета, Национального музея РК, Музея-заповедника «Кижи», Санкт-Петербургского государственного университета, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры), Хельсинкского университета.

Подготовленное издание состоит из трех систематизированных разделов, содержащих историко-этнографическую характеристику вепсов, карелов и русских Карелии. В первом разделе представлены карелы, проживающие в республике. Именно здесь, на территории современной Карелии, в основном происходили этногенез карелов и формирование карельского этноса. Как указывалось выше, после российской революции 1917 г. карелы получили национальную государственность в рамках РСФСР, что стало важным поворотом в их дальнейшем развитии. В настоящее время в России за пределами Карелии карелы расселены в Тверской обл., представляя довольно значительный этнический массив, именуемый в научной литературе «тверские карелы», и в Тихвинском р-не Ленинградской обл. — так называемые «тихвинские карелы», определяемые как этноконфессиональная группа.

[5] Финансовое обеспечение исследований осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН, регистрационные номера тем: № 115022540011, 115022540013, 115022540014 (2015—2017 гг.); АААА-А18-118012490341-4 (2016—2018 гг.); АААА-А18-118012490344-5 (2017—2019 гг.); АААА-А18-118030190091-5, АААА-А18-118030190092-2; АААА-А18-118030190093-9; АААА-А18-118030190094-6 (2018—2020 гг.).

Эти разновеликие группы сформировались в результате миграций карелов со своей прародины в XVII в. За пределами РФ часть карелов проживает в Финляндии и республиках бывшего СССР. Отдельные сведения по тверским, тихвинским и финляндским карелам приводятся в некоторых главах книги в качестве сравнения, но в целом эти группы не входят в поле нашего рассмотрения.

Второй раздел посвящен вепсам. Никогда вепсы не были объединены административными границами, хотя на протяжении всего своего существования занимали и до сих пор занимают практически единую и компактную территорию, простирающуюся на юго-запад, юг и юго-восток от Онежского озера [Петухов, 1989, с. 55]. В дореволюционное время вепсская территория была поделена между двумя губерниями — Олонецкой и Новгородской, а с 1937 г. оказалась на пограничье трех регионов — АКССР, Ленинградской и Вологодской обл. Учитывая это обстоятельство и располагая новыми результатами исследований обо всех вепсах, авторы монографии посчитали более правомерным не ограничивать себя комплексным описанием только одной группы прионежских вепсов, проживающих в границах Республики Карелия, а включить в него и другие вепсские группы, расселенные на примыкающих к этой территории сопредельных землях: на окраинах четырех районов Ленинградской обл. (Подпорожского, Лодейнопольского, Тихвинского и Бокситогорского) и двух районов Вологодской обл. (Вытегорского и Бабаевского). Такое представление материала позволяет сравнить вепсов Карелии с другими группами.

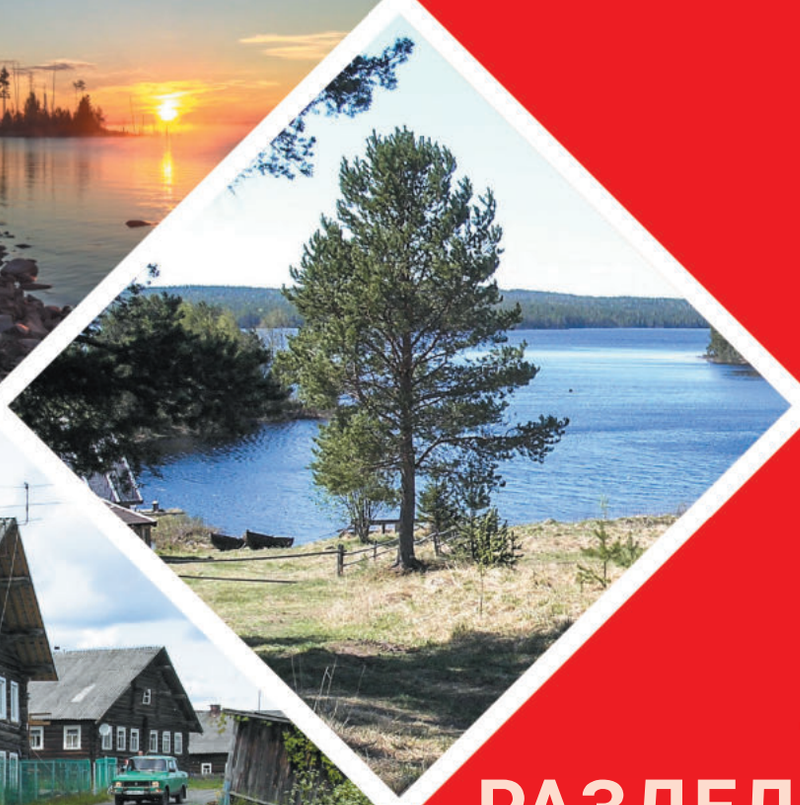
В третьем разделе рассматриваются русские Карелии. В ходе освоения Карельского края образовалось несколько этнолокальных русских групп (*заонежане, водлозеры, даниловцы, выгозеры, поморы*), обладающих особыми чертами в языке и культуре, которые обусловлены такими факторами, как различие в этническом и социальном происхождении, адаптация к новой экологической среде и неоднородные контакты с саамами и прибалтийско-финскими народами. К сожалению, не все из этих групп к настоящему времени достаточно хорошо изучены в историко-этнографическом отношении. В связи с данным обстоятельством большая часть глав раздела по русским Карелии посвящена населению Заонежья (*заонежанам*) — яркой и наиболее детально исследованной из этнолокальных групп. Под яркостью, в первую очередь, подразумевается тот факт, что в массовом российском сознании образ территории Заонежья обычно ассоциируется с главной его достопримечательностью (своеобразным брендом) — знаменитым о-вом Кижи в северной части Онежского озера, который прославился замечательными памятниками древнерусского народного деревянного зодчества, прежде всего Преображенской (1714) и Покровской (1764) церквями. В прошлом это был центр Спасского Кижского погоста, куда входили населенные пункты всего Заонежского полуострова и окрестных островов [Керт, Мамонтова, 2007, с. 55]. Знаменито Заонежье и сохранностью богатейшего фольклорного наследия.

В каждом разделе, посвященном одному народу, собранные данные по возможности анализируются по принятым в этнологии традиционным рубрикам, соответствующим основным параметрам этноса, которые необходимы для его емкого описания: этногенез и основные этапы этнической истории, язык, территория, этнонимы, современная ситуация, представленная в виде анализа языковых и демографических процессов, основные компоненты культуры. Культура этноса — это совокупность всех культурных явлений народа независимо от того, имеют ли они этническую окраску, носят универсальный характер или являются адаптированными заимствованиями [НР, 2009, с. 308]. В данной книге основное внимание уделено традиционной культуре коренных народов Карелии. Под традиционной культурой понимается устойчивая, обладающая наибольшей национальной самобытностью часть культуры этноса, которая возникла до урбанизации, передавалась из поколения в поколение и в значительно трансформированном виде сохранилась до настоящего времени.

В книге мы попытались представить материал по каждому народу максимально синхронно в рамках единой структуры, чтобы получить возможность сравнить три этноса и их культуры, исторические повороты в судьбе данных общностей, показать всю сложность и глубину межэтнических отношений с момента поселения их предков на карельских землях, вхождения в Российское государство и по настоящее время. Однако это не всегда удавалось сделать в силу разной степени изученности параметров каждого этноса и сфер, составляющих его культуру. Невозможностью со всей полнотой осуществить намеченный замысел объясняется подзаголовок книги — «Историко-этнографические очерки». Выявленные пробелы в исследовании позволяют наметить новые направления научных изысканий.

Авторский коллектив выражает признательность Российскому этнографическому музею, Национальному музею РК, Музею-заповеднику «Кижи» и Национальному архиву РК за предоставление иллюстративного материала.

Хотелось бы поблагодарить рецензентов Е. Ю. Дубровскую, И. А. Разумову, а также сотрудников ИЯЛИ О. П. Илюха, И. И. Муллонен, А. В. Пигина и генерального директора издательства «Периодика» Н. А. Синицкую, взявших на себя труд внимательно прочесть рукопись и высказать ряд важных замечаний и предложений.



# РАЗДЕЛ I

# КАРЕЛЫ

1. Карелы в свете археологических, исторических и антропологических источников
2. Язык народа
3. Основные тенденции демографического развития
4. Традиционные занятия и промыслы
5. Культура жизнеобеспечения
6. Карельская семья и семейные отношения
7. Обычаи и обряды жизненного цикла
8. Календарные обычаи, обряды и праздники
9. Мифология и верования
10. Народная медицина
11. Народное творчество и литература

# КАРЕЛЫ

## ВВЕДЕНИЕ К РАЗДЕЛУ

*И. Ю. Винокурова*
*И. П. Новак*

Карелы — третий по численности прибалтийско-финский народ, большая часть которого проживает в России. Согласно данным 2010 г., численность карелов составляет 60 815 чел.: из них 45 570 чел. в Республике Карелии (74,9 % от всех карелов РФ) и 7 394 чел. в Тверской обл. (Лихославльский, Спировский, Максатихинский, Рамешковский р-ны) [ИВПН, 2010]. Две различных по происхождению и истории формирования небольшие группы карелов проживают в Ленинградской обл. По данным на 2014 г., их насчитывалось 205 чел. в Янегском сельском поселении Лодейнопольского р-на («кондушские» карелы») и 400 чел. в Климовском сельском поселении Бокситогорского р-на — так называемые «тихвинские карелы» [ЭИАЛО, 2017, с. 298—299]. В Валдайском р-не Новгородской обл. до недавнего времени можно было встретить «валдайских карелов». В 1990 г. в д. Марково была сделана последняя запись валдайского диалекта карельского языка [Бландов, 2014].

За пределами России карелы проживают в Финляндии и странах СНГ. В Финляндии они расселены преимущественно в провинциях Южная и Северная Карелия [Lampi, 2012, s. 103].

Самоназвание карелов — *karjala — karjalat; karjalaine — karjalazet*; *karjalaini — karjalaiz(s)et*; *kariela — karielazet*. В русских летописях они упоминаются как *корела*. В XIX в. русские пользовались термином *кореляки (корелянин*, *корелянка* — в Тверской и Новгородской обл.). В настоящее время общеупотребимо название *карелы*.

Российские карелы как по языку, так и по другим формам культуры представляют собой весьма неоднородную этническую общность. Язык карелов относится к прибалтийско-финской группе уральской языковой семьи. Общее число владеющих карельским языком в России, по данным 2010 г., составляет около 25,6 тыс. чел. По сравнению с аналогичными показателями 2002 г. цифра сократилась в 2 раза. Носители карельского языка проживают в основном на территориях Республики Карелии (19 100 чел.), Тверской (3 641), Ленинградской (573), Мурманской (397), Московской (116) обл., а также в Санкт-Петербурге (511) и Москве (166). При этом карельский язык считают родным около 17 тыс. чел. [ИВПН, 2010]. Численность карелоязычного населения Финляндии, по неофициальным данным, составляет 30 тыс. чел., из которых около 11 тыс. владеют карельским языком хорошо или очень хорошо [Sarhimaa, 2017, s. 111–115].

В карельском языке принято различать три наречия: собственно карельское, ливвиковское и людиковское. Собственно карельское наречие распространено в северной и центральной Карелии, в Тверской и Ленинградской обл.

На ливвиковском наречии говорят карелы, живущие в юго-западной части республики (Олонецкий и Пряжинский р-ны). Ливвики, наряду с общим названием карелов *карьяла*, используют самоназвание: *liygiläine — liygiläzet / liygiläžet, livviköi — livviköt*.

Занимаемый людиковским наречием ареал расположен на территориях Пряжинского, Прионежского, Кондопожского и Олонецкого р-нов. Здесь, помимо самоназвания *карьяла*, распространены также эндоэтнонимы: *lyydiköi — lyydiköt*.

Верующие карелы в России в большинстве своем — православные, в Финляндии — лютеране и православные. Из летописных сведений известно, что в 1227 г. князь Ярослав Всеволодович «послав крести множество корел, мало не все люди» [ПСРЛ, 1841, с. 191]. После раскола русской православной церкви в 1666 г. большинство карелов продолжало придерживаться различных старообрядческих толков [Фишман, 2003].

Видное место в традиционном мировоззрении карелов всегда занимали внехристианские представления.

# Глава 1

# КАРЕЛЫ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ, ИСТОРИЧЕСКИХ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

## 1.1. Карелы в эпоху Средневековья

*С. И. Кочкуркина*

В эпоху Средневековья Северо-Западное Приладожье было заселено древнекарельской народностью, получившей в русских летописях этноним *корела.* Первое упоминание о ней содержится в берестяной грамоте, датируемой последней третью XI в. и в Новгородской первой летописи под 1143 г., в которой речь идет о неудачном походе на финское племя емь и о потере двух судов. С этого времени записи о тех или иных карельских делах общерусского масштаба встречаются с различными интервалами на протяжении XII—XV вв. Столь частое упоминание объясняется тем, что корела, проживая на западных рубежах Новгородского государства, оказалась в зоне враждующих государств: Новгорода и немецких орденов, с одной стороны, Новгорода и Швеции — с другой.

Нашло отражение в письменных источниках и активное участие корелы во внутренней жизни Новгорода. Корельская земля при некоторой самостоятельности и свободе в торговых делах находилась в зависимости от Новгородской феодальной республики. Без помощи и поддержки новгородских военных сил древние карелы не в состоянии были обеспечить безопасность своих рубежей и рубежей Новгородского государства.

**Теории происхождения древних карелов**

Вопрос о происхождении древних карелов долгое время оставался дискуссионным. Существовало несколько точек зрения на происхождение племен, объединенных этнонимом *корела*. Представителями гуманитарных наук проделана обстоятельная и кропотливая работа. Отклонены и представляют лишь библиографический интерес теории лингвистов и историков XIX в., согласно которым карелы первоначально обитали в районе Белого моря, в сказочной Биармии, где якобы составляли большую часть Биармийского государства, которое в X в. пережило кризис, ослабело и распалось. Значительная часть населения Биармии продвинулась к западу от Северной Двины и Белого моря, к Онежскому и Ладожскому озерам, к Финскому заливу [подр. см.: Кочкуркина, 1982, с. 7].

В начале XX в. в финляндской литературе получают распространение теории западнофинского происхождения карелов, согласно которым карелы — прямые потомки западнофинского племени хяме (емь по русским источникам), обитавшего на Карельском перешейке в I тыс. н. э. Формированию таких точек зрения способствовали и объективные обстоятельства, прежде всего отсутствие археологических материалов I тыс. н. э. В последующие десятилетия исследователи, не удовлетворенные такими выводами, главное внимание стали уделять археологическим данным. Некоторые археологи (А. М. Талльгрен, А. Европеус, К. А. Нордман) считали мнение о переселении карельских племен с запада на восток необоснованным. Так, К. А. Нордман полагал, что карелы, как и их культура, сформировались в результате смешения восточных и западных элементов. Он считал, что культура населения Карельского перешейка уже в I тыс. н. э. отличалась от западнофинской, и не согласился с бытующими

среди финляндских исследователей представлениями о том, что походы викингов явились причиной подъема и расцвета карельской культуры, убедительно показав, что как раз прекращение походов викингов способствовало подъему Корельской земли в XII—XIV вв. Он признавал влияние Новгорода на карелов прогрессивным [Nordman, 1924, s. 182—196].

Гипотеза о заселении Карельского перешейка с востока сформулирована в 30-е гг. XX в. крупнейшим российским археологом В. И. Равдоникасом под влиянием большого ценного материала, полученного при раскопках курганов Олонецкого перешейка. Исследователь придерживался традиционной точки зрения о карелах как довольно поздно сформировавшемся этническом образовании. Поскольку материальная культура Карельского перешейка IX—X вв. близка культуре центральной и западной Финляндии, рассуждал он, то эти территории имели одно и то же население — емь. В. И. Равдоникас полагал, что корела до конца XI в. жила в восточном Приладожье, а затем в конце XI—XII в. заселила Северо-Западное Приладожье, где ей пришлось столкнуться с емью и какое-то время сосуществовать с нею [Равдоникас, 1930; 1934, с. 6—7, 25; 1940, с. 11].

Однако археологические материалы противоречат предположению В. И. Равдоникаса. Население, оставившее курганы, не могло принимать участие в формировании корелы, хотя наличие контактов корелы и древних вепсов отрицать нельзя.

В предвоенные и послевоенные годы крупнейшим финно-угроведом Д. В. Бубрихом разработана концепция происхождения и этнического развития народа в XII—XVII вв., базирующаяся на огромном лингвистическом материале, собранном на территории расселения карелов. По мнению исследователя, до возникновения Древнерусского государства Карельский перешеек был слабо заселен, здесь кочевали редкие саамские родоплеменные группы. Но с образованием Древнерусского государства на этой территории в тесном взаимодействии с Русью начала формироваться корела. Откуда она пришла, Д. В. Бубрих не смог дать убедительного ответа. Он считал, что частично население пришло из земель еми, часть — из мест, близких к Чудскому озеру и Новгороду. Допускается участие и древней веси [Бубрих, 1947; 1971].

Итак, по мнению Д. В. Бубриха, корела сформировалась на Карельском перешейке, но различные, пришедшие извне компоненты изменили ее — в IX в. она называлась «кирьяла», и, видимо, ее первоначальный состав был иным [см.: Кочкуркина, 1982, с. 10].

В последние годы в отечественной и зарубежной литературе древних карелов рассматривают как качественно новое формирование, возникшее на базе местного, западнофинского и пришедшего из юго-восточного Приладожья населения. Расхождения наблюдаются в том, какая из составляющих преобладала. Одни полагают, что на формирование корелы оказали воздействие в первую очередь западная Финляндия, Готланд и Новгород; другие признают тесную связь населения Карельского перешейка и юго-восточного Приладожья. Так, по мнению финляндского историка Х. Киркинена, археологические, лингвистические и исторические данные, взятые в совокупности, не позволяют считать корелу емского происхождения. Политическая ориентация корелы и еми была настолько различной, что они не могли быть одного происхождения. В письменных источниках корела выступает против еми и шведов на стороне Новгорода. Если бы древние карелы, продолжает Х. Киркинен, появились в результате экспансии еми, то при наличии родственных связей жители Хяме были бы естественными союзниками (этот довод не кажется убедительным: родственные чувства в те времена не были главными), а Новгород — противником. В действительности все происходило иначе. Он считает, что племя *корела* формировалось одновременно с новгородским государством в результате смешения чудских, западнофинских, вепсских, а может быть, и варяжских компонентов [Kirkinen, 1963, s. 31, 35].

Нетрудно заметить, что все гипотезы едины в том, что корела сформировалась из различных этнических компонентов только в XI—XII вв. Серьезные аргументы в пользу более раннего формирования общности *корела* выявляются при анализе исторических, археологических, фольклорных и лингвистических данных. Формирование общности — сложный процесс. Уже в XII в. корела выступает как самостоятельная этническая общность в истории Древней Руси. У нее оригинальная, ярко выраженная материальная культура, богатейшая фольклорно-эпическая традиция. Все эти обстоятельства свидетельствуют о большой древности этнической общности *корела* и позволяют утверждать: корела сформировалась на Карельском перешейке в I тыс. н. э. и основу ее составило прибалтийско-финское население.

По антропологической характеристике карелы относятся к европеоидным народам с незначительной примесью монголоидности[1].

Деятельность древних карелов широко освещена как западноевропейскими, так и русскими письменными источниками. В западноевропейских отразился взгляд на древних карелов как на конкурентов в освоении приграничных с Норвегией северных районов. Примечательно, что скандинавские источники освещают более ранние периоды истории карелов, чем русские, а иногда сообщают такие сведения, каких в древнерусских источниках нет. Западноевропейские материалы, касающиеся истории Карелии, представлены древнескандинавскими источниками разных жанров:

[1] Подр. см.: п. 1.3 разд. I «Карелы по данным физической антропологии».

древнеисландскими географическими сочинениями, исландскими анналами и сагами (королевские, родовые и саги о древних временах, по современной классификации); латиноязычной хроникой «История Норвегии». База источников дополняется фрагментом договора XIII в. между Норвегией и Новгородом, буллами папы римского и шведскими рифмованными хрониками: древнейшей Хроникой Эрика XIII—XIV вв. и Хроникой XV в. Древние карелы выступают в сагах под их древним названием «кирьялы» [Кочкуркина, 2017, с. 260—269].

Археологические материалы и русские источники подтверждают справедливость сообщений о походах норманнов в Прибалтику и в Северо-Западное Приладожье. Прослеживается не только влияние североевропейской культуры в материальной культуре местного населения, существуют погребения скандинавов в этих местах.

Богатейшую информацию по истории Новгородской земли и ее соседей, в том числе и карелов, содержит, в первую очередь, Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (1950). С 1143 г., года первого упоминания о кореле, она не сходит со страниц русских летописей, в которых рассказывается о внешнеполитических акциях, в той или иной степени связанных с корелой, о столкновениях с постоянными врагами, а также о внутренних событиях. Земли корелы с начала XIV в. отдавались в кормление приглашенным русским и литовским князьям, обязанным за это заботиться об обороне и охране северо-западных границ Новгородского государства. Другие летописные известия информируют об участии корелы в княжеских междоусобицах на стороне Новгорода, о крещении их, о карательном походе князя Дмитрия, о мятеже в 1314 г., о сооружении боевой башни в городе Корелe, голоде и т. д. Взаимоотношения Новгорода и корелы были сложными, в целом дружественными, но далеко не идеальными, меняющимися от внешнеполитической и внутренней ситуации. Формирование и развитие древнекарельского народа проходило под непосредственным влиянием Новгорода в сложной общеполитической обстановке, которая в какой-то степени ускорила сближение и объединение древнекарельских групп.

Новгородские грамоты на бересте существенно пополнили фонд письменных источников по средневековой истории Карелии. Из более 1000 берестяных писем, найденных в Новгороде, «карельские» сюжеты содержатся в 10—11. Особая ценность берестяных грамот как источников определяется тем, что они в ряде случаев освещают такие стороны исторического прошлого края и связей Карелии с Новгородом, о которых летописи молчат. Большая часть «карельских» грамот найдена в Неревском раскопе на Софийской (левобережной) стороне на усадьбе «Е» (лишь одна обнаружена на Торговой, правобережной стороне), в границах одной усадьбы, располагавшейся на углу древних улиц Великой и Козмодемьянской, где проживала новгородская боярская семья Мишиничей-Онцифоровичей, занимавшаяся сбором государственных доходов в Корельской земле на протяжении примерно 50 лет. В Новгородской республике существовала практика поручения знатной боярской фамилии подобных дел со всеми полагающимися им льготами. Непосредственный сбор дани осуществлялся боярскими тиунами [Янин, 1975, с. 125—142]. С этой усадьбой связаны археологические находки финно-угорского и балтского происхождения, причем количество их резко возрастает в период непосредственных контактов владельцев усадьбы с Корельской землей. Но поскольку четкого комплекса карельских украшений не выявлено, можно предполагать, что собственных земель в Карелии у боярской семьи не было [Покровская, 1998, с. 17]. Подтверждением этому является проведенный А. А. Зализняком [Янин, Зализняк, 1986, с. 73] анализ берестяной грамоты № 248/249, который позволил установить, что она была написана в Водской пятине русским писцом.

Знаменитая грамота № 292 (1240—1260) написана на карельском языке. Прибалтийско-финская, точнее, карельская принадлежность языка грамоты не вызывала сомнений. Но смысл ее был разгадан не сразу. Ю. С. Елисеев и М. Хаавио предложили два варианта перевода. Е. А. Хелимский [1986, с. 255—256], оговариваясь, что не претендует на окончательное решение, предложил следующую разбивку текста грамоты и ее интерпретацию:

Божья стрела, 10 имен твоих
Стрела сверкни, стрела выстрели.
Бог суд так производит (правит).

Археологическая база создавалась зарубежными и отечественными исследователями в течение ста лет. Погребальные памятники стали известны благодаря раскопкам Т. Швиндта в 80-х гг. XIX в. [Schwindt, 1893], объекты под названием *linnavuori, linnamäki* — крепость на горе, на возвышенности — исследовал Я. Аппельгрен [Appelgren, 1891]. Небольшие раскопки производили А. М. Талльгрен, Н. Клеве, Ё. Войонмаа, Т. У. Сирелиус. Существенный вклад в изучение древностей Северо-Западного Приладожья в 1930—1940-е гг. внесла Э. Кивикоски — известный специалист по археологии Фенноскандии [Kivikoski, 1942, 1944, 1973]. С 70—80-х гг. прошлого столетия археологические раскопки в Приладожье осуществлены А. Н. Кирпичниковым, С. И. Кочкуркиной, А. И. Сакса, А. В. Тюленевым.

На территории летописной корелы в конце I — первой половине II тыс. н. э. известно около 300 памятников, включающих могилы и могильники, клады и отдельные находки монет, местонахождения случайных находок, древнекарельские городища, из которых особенно ценны Тиверский городок, Куркиёки-Лопотти, Хямеенлахти, Терву, Паасо и некоторые другие городища-убежища (рис. 1). Памятники дали значительный материал для реконструкции производственных и бытовых сооружений, богатейшие коллекции, характеризующие железоделательное и ювелирные ремесла, ткачество, гончарное

производство. На основе археологического материала удалось восстановить древнекарельский женский костюм [Кочкуркина, 2010, 2011, 2017].

Собранный при раскопках городищ и могильников материал позволяет установить основные направления хозяйственной деятельности населения (ремесла, домашние промыслы, охота и рыболовство, земледелие и скотоводство), а также их занятие активной торговлей.

**Ремесла**

Территория корелы отличалась развитым железоделательным производством, базирующимся на местных запасах сырья. Производство отличалось высокой степенью сложности и не уступало в этом древнерусским городам, прежде всего Новгороду, под влиянием которого оно развивалось [Хомутова, 1982]. Использовались те же технологические схемы: трехслойный пакет, вварка стальной полосы в рабочую часть клинка, наварка стального лезвия на железный клинок. Сравнение самой массовой категории кузнечного инвентаря — ножей — из древнекарельских поселений показывает тесную связь местной технологии с северорусской (в южнорусских областях использовались архаичные способы). В производстве ножей наиболее часто употреблялись технологические схемы, доминирующие на севере Руси, прежде всего в Новгороде, в IX—XII вв., и главным образом прогрессивная сварная техника. В древнекарельской земле она продолжала использоваться и в XIII—XIV вв. Долгое сохранение этой технологии можно объяснить не только устойчивостью традиций в среде кузнецов, но и тем, что до северной периферии Новгородской земли еще не дошли экономические стимулы, заставлявшие работать на широкий рынок и неизбежно приводившие к экономии металла и упрощению технологии [Кочкуркина, 2000, с. 30].

Довольно частыми находками при исследовании городищ являются замки и ключи (рис. 2), кресала. Ножи по форме и размерам идентичны изделиям из

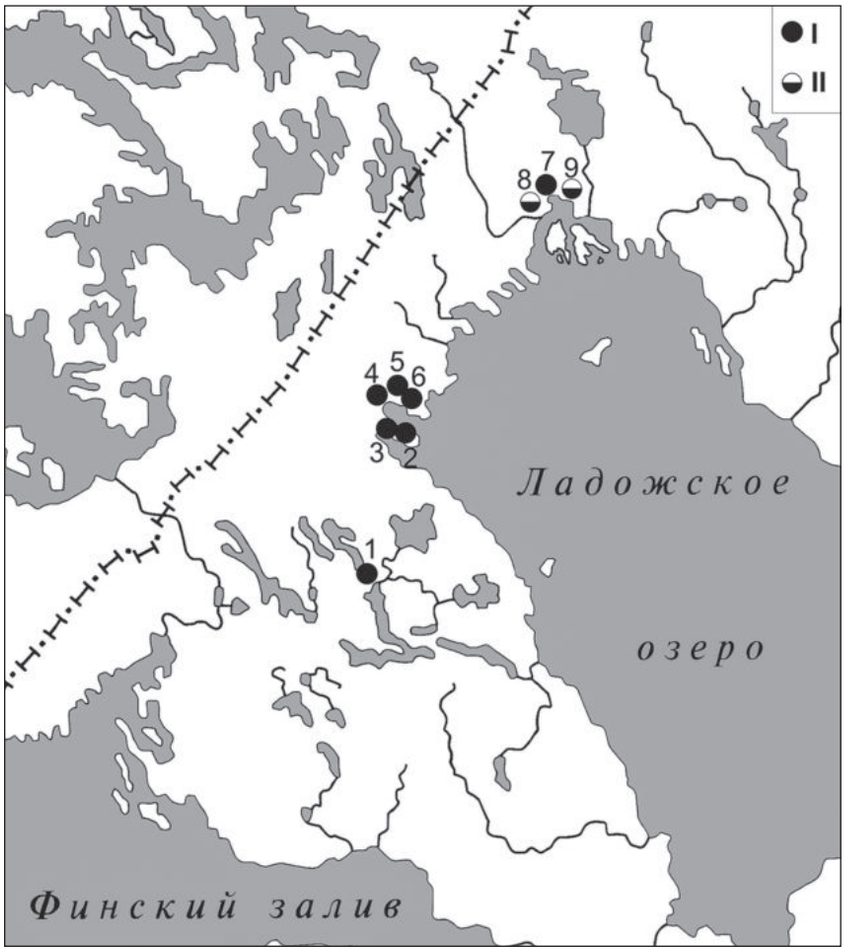



*Рис. 1. Городища Северо-Западного Приладожья:*
*I – городища; II – городища-убежища;*
*1 – Тиверск; 2 – Хямеенлахти-Линнавуори; 3 – Ранталиннамяки;*
*4 – Лопотти-Линнамяки; 5 – Соскуа-Линнамяки; 6 – Терву-Линнасаари;*
*7 – Паасо; 8 – Рауталахти-Линнавуори; 9 – Токкарлахти-Линнасаари*

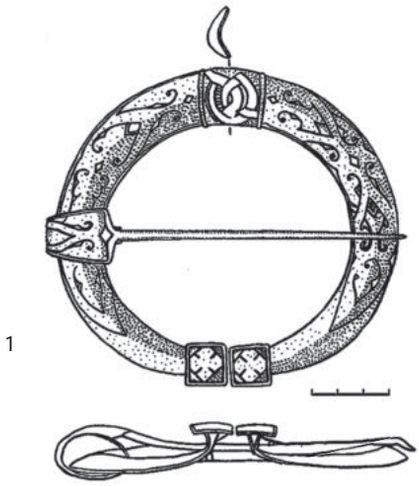
древнерусских памятников. По функциональному назначению большая их часть — хозяйственные ножи, имеются столовые и столярные. Являясь универсальным инструментом, они использовались при выполнении разнообразных работ.

Железные бритвы использовались древними карелами на протяжении X—XIII вв., но форма их менялась. Пружинные ножницы — рядовая вещь для многих памятников конца I — начала II тыс., а также сковороды, сковородники, светцы, иглы-спицы — предметы прядильного производства и многие другие изделия бытового назначения добыты при археологических раскопках.

Меднолитейное дело в древнекарельских землях развивалось в русле передовых традиций. Впервые результаты спектрального анализа химического состава металла 55 находок из археологических раскопок на городищах Тиверск и Паасо были осуществлены в 1980-е гг. [Васильева, 1982]. Спустя почти тридцать лет в практику археологических исследований вошли более совершенные методы определения химического состава древних металлов и сплавов. С их помощью получена информация о количественном содержании элементов для 76 находок с древнекарельских городищ [Ениосова, 2010].

Анализ показал, что из свинцовых латуней (сплав меди, цинка, свинца) изготовлены изделия, датирующиеся X—XII вв. Многочисленна группа предметов украшения из оловянно-свинцовых бронз: овально-выпуклые фибулы, цепедержатели, рукояти ножей и т. д. Они

*Рис. 2. Замки (1–5); ключи (6–17)*



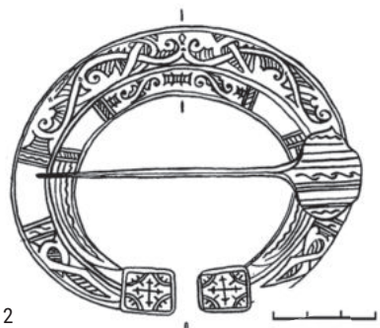



*Рис. 3. Древнекарельский женский костюм: 1 – подковообразная выпуклая фибула; 2 – подковообразная пластинчатая фибула; 3 – сюкерё*

были серебристо-серого цвета и производили впечатление серебряных (мы их таковыми и считали). Характерные примеси — серебро, мышьяк, сурьма — свидетельствуют о происхождении сырья из месторождений, обнаруженных на территории Германии. Изделия из свинцовых латуней хрупкие, поэтому их нельзя было подвергать даже простым кузнечным операциям из-за опасности повреждения.

Из серебра сделаны четыре предмета: круглая фибула с гравированным орнаментом и круглая застежка (городище Паасо), длинная игла от фибулы и прут (Тиверск). Различные комбинации легирующих компонентов в серебре, как правило, свидетельствуют о том, что к драгоценному металлу добавлялись в виде лома бронзовые, медные или латунные изделия, а также свинец в чистом виде.

Разнообразие карельских сплавов объясняется прежде всего многократной переплавкой изделий и сырьевых продуктов, поступавших из различных источников. Карельская выборка имеет много общих черт с новгородской и в целом вписывается в картину распространения ювелирного сырья на северо-западе в X—XV вв. Однако состав цветного металла Карелии отражает специфическую ситуацию этого региона, вовлеченного в торговые и политические контакты как с Новгородом, так и с Западом. Кроме того, на древнекарельских памятниках обнаружены обломки льячек, тиглей, разнообразный инструментарий, предназначенный для ювелирного ремесла: волочило для протяжки проволоки из медного сплава, молоточки, с помощью которых производилась выковка ювелирных изделий, зубила (ими обрабатывались кусочки металла, а маленькими наносился орнамент), бородки для пробивания отверстий, пинцеты с плоскими губами для филигранной работы. Сюда же относятся весы для взвешивания компонентов при составлении сложных сплавов из цветных металлов и гирьки.

Многочисленные ювелирные изделия отражают этнографические особенности костюма древнекарельского населения, в первую очередь женского (рис. 3). Как нам удалось выяснить в результате реконструкций нескольких женских костюмов XIII—XIV вв. по материалам могильников Карельского перешейка, у представителей одного и того же этноса по разным причинам, в том числе и по возрастному признаку, наблюдаются различия и в наборе элементов одежды, и в цвете, и в составе украшений. Например, одна из двух женщин, погребенная в могиле Кекомяки-1, была одета в тонкую льняную рубаху, отделанную тесьмой с серебряной нитью и застегнутую у ворота орнаментированной пластинчатой фибулой карельского типа. Поверх нее было надето белое шерстяное окаймленное красно-черной узорчатой тесьмой без

рукавов одеяние, закрывающее весь корпус и скрепленное на плечах овально-выпуклыми фибулами; к ним прикреплены Ф-образные пронизки с привесками, спиралевидные держатели цепей, от которых спускались железные цепи, заканчивающиеся с правой стороны копоушкой, с левой — ножом с орнаментированной рукоятью в ножнах. Темно-серый передник, украшенный полосой из бронзовых спиралек, составляющих сложные композиции, представляет собой лучший образец не только среди изделий Северо-Западного Приладожья, но и Финляндии. Головной платок синего цвета прикреплялся к волосам серебряной сюкерё[2] и подковообразной фибулой карельского типа. Пальцы рук были украшены перстнями. Имелась ли наплечная накидка у этой женщины, сказать трудно, так как сопровождающие вещи обеих умерших перемешались. Но одно светло-серое наплечное покрывало в погребении все-таки зафиксировано, возможно, оно принадлежало второй женщине, одетой в темно-коричневую, почти черную юбку и серый передник, довольно экономно украшенный по подолу спиральками. О головном платке не упоминается, но думаю, что он был, поскольку присутствовала головная застежка.

**Домашние промыслы**

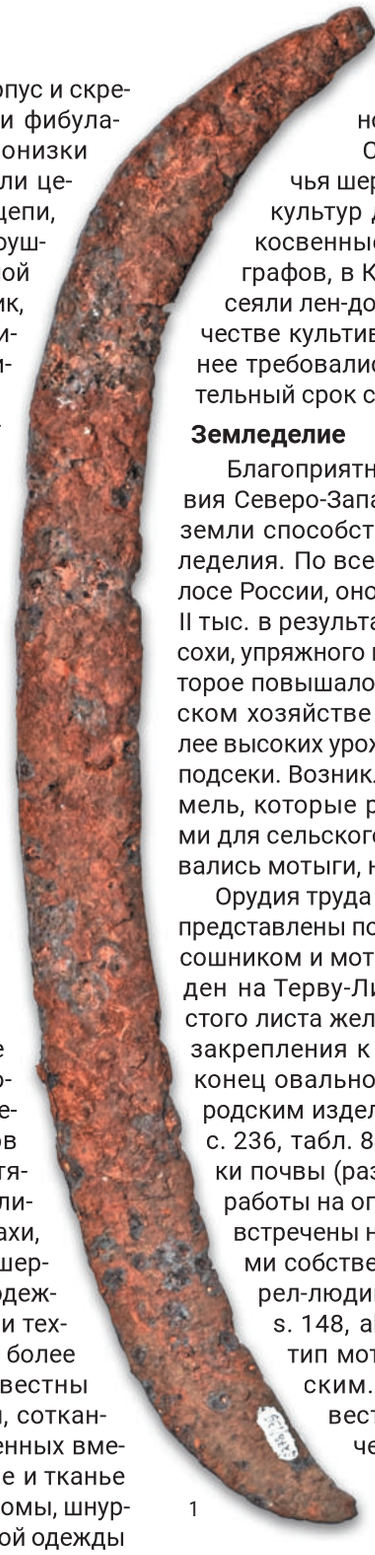
О высококачественном ткачестве у карелов свидетельствуют как археологические материалы, так и некоторые берестяные грамоты с записями поборов с населения в виде домотканых шерстяных тканей. Из льняной ткани изготавливали мужские и женские нательные рубахи, шейные украшения. Ткани из овечьей шерсти, применяемой для пошива верхней одежды, разнообразнее по цветовой гамме и техническому исполнению — полотняного и более сложного саржевого переплетения. Известны фрагменты толстой полосатой материи, сотканной из 2—3 разных по цвету нитей, ссученных вместе. Знакомо древним карелам плетение и тканье шерстяных и льняных лент, тесьмы, бахромы, шнурков, употреблявшихся для отделки женской одежды и шейных украшений. Узорчатая и гладкая тесьма получалась при тканье на четырехугольных дощечках с отверстиями в углах. Найденные в древнекарельских могильниках фрагменты льняной тесьмы имели узоры в виде елочки, ленточного переплетения (как у некоторых фибул и орнаментированных рукоятей ножей). Привозными были брокатные[3] ленты. Кроме шерстяных гладкоокрашенных плетеных шнуров, использовались узорчатые диагонального переплетения и разноцветные.

Сырьем для тканей служила овечья шерсть. О выращивании волокнистых культур для льняной одежды есть только косвенные свидетельства. По данным этнографов, в Карелии, кроме северных районов, сеяли лен-долгунец (моченец), в меньшем количестве культивировали коноплю, поскольку для нее требовались удобренные земли и более длительный срок созревания.

**Земледелие**

Благоприятные природно-климатические условия Северо-Западного Приладожья, плодородные земли способствовали развитию пашенного земледелия. По всей вероятности, как и в лесной полосе России, оно стало распространяться в начале II тыс. в результате повсеместного использования сохи, упряжного почвообрабатывающего орудия, которое повышало производительность труда в сельском хозяйстве и способствовало получению более высоких урожаев при длительной эксплуатации подсеки. Возникли условия для освоения новых земель, которые раньше считались малопригодными для сельского хозяйства. Кроме сохи, использовались мотыги, наральники, серпы и косы (рис. 4).

Орудия труда сельского хозяйства и промыслов представлены почвообрабатывающими орудиями — сошником и мотыгами. Единственный сошник найден на Терву-Линнасаари, он изготовлен из толстого листа железа с загибами с обеих сторон для закрепления к деревянной части сохи. Рабочий конец овально заостренный. Аналогичен новгородским изделиям XIII в. [Археология СССР, 1985, с. 236, табл. 84:14, 15]. Для вторичной обработки почвы (разбивания комков земли, рыхления, работы на огородах) применялись мотыги. Они встречены на территориях, заселенных предками собственно карелов, карел-ливвиков и карел-людиков [Kivikoski, 1973, s. 148, abb. 1241], поэтому тип мотыг назван карельским. В Финляндии известны 3 экземпляра, четвертый — случайная находка на территории Карелии. В Северо-Западном Приладожье они использовались в X—XI вв.; на Олонецком перешейке мотыги зафиксированы в могильнике у д. Симонна-волок, в курганах у д. Большие Горы [Равдоникас, 1934, табл. VI, 15—17] в тех захоронениях, которые имеют сходные черты с погребениями Северо-Западного Приладожья.



1

2

[2] Сюкерё — серебряная застежка-украшение для головного платка.
[3] Брокат — парча.

Длительное время у населения северо-западных берегов Ладожского озера были в употреблении серпы. Серп с городища Тиверск, как показал металлографический анализ, имел самозатачивающееся лезвие, закаленное на мартенсит. Технология трехслойного пакета обеспечивала высокий технический уровень древнерусских изделий, которые, как уже отмечалось в печати, были близки современным серпам, но порой и лучше современных [Левашева, 1956, с. 67, 73]. Кроме того, серпы обнаружены и в древнекарельских могильниках в женских погребениях.

В эпоху расцвета древнекарельской культуры использовался новгородский тип серпа, который распространился с территории Корельской земли далеко на север — в глухие отдаленные лесные районы и на запад — в экономически развитую западную Финляндию, о чем свидетельствует и общность терминологии (*sirppi* — серп) в карельском и финском языках. По этнографическим данным, традиция использования новгородского серпа в восточной Финляндии, Приботнии и на обширных пространствах Севера существовала в течение многих веков [Vilkuna K., 1934, s. 224, 228, abb. 2].

Молотили зерно, вероятно, деревянными цепами (карелы пользовались ими еще в начале XX в.). Для приготовления крупы из зерна применялись металлические цилиндрики, надетые на деревянные рукояти (рис. 4: 5—11). Возделывали рожь, пшеницу, ячмень, овес. Постепенно пшеница уступила место ржи и овсу. Неприхотливый и быстро созревающий ячмень тоже широко культивировался в Карелии. К концу XV в., по свидетельству писцовых книг, уже повсеместно использовалась трехпольная система земледелия. Навоз в качестве удобрения стал употребляться позднее, но именно его сочетание с новой системой земледелия позволило освоить худшие земли [Шапиро, 1977, с. 50]. Наряду с определенным прогрессом в земледелии подсека на Севере оказалась необыкновенно живучей. С пожогой связан значительный пласт лексики. Картографирование земледельческих топонимов показало, что, хотя они и встречаются в Северо-Западном Приладожье и пограничных областях повсеместно, концентрация их отнюдь не равномерна. Наиболее часто они фиксируются в центральной части Карельского перешейка, в районе повышенной плотности населения, и реже — на северном побережье Ладожского озера [Кочкуркина, 1982, с. 149—151, рис. 34]. Тем не менее своего хлеба зачастую не хватало. Летописи довольно часто сообщают о неурожайных годах, например под 1423 г. записано: «И мор бысть в Корельской земли». Хлеб приходилось закупать на стороне, в Эстонии, или через посредников-готландцев.

*Рис. 4. Сельскохозяйственный инвентарь: коса (1); сошник (2); предметы для приготовления крупы (3–9); мотыги (10, 11)*

### Скотоводство

Велика была и роль животноводства на Севере. По остаткам костей в археологических памятниках установлено, что корела держала лошадей, овец, свиней и в большом количестве коров, хотя коровы были низкорослыми и малопродуктивными. Наиболее интенсивное скотоводство, судя по зафиксированным топонимам, характерно для населения Карельского перешейка и северных берегов Ладожского озера. Для выпаса крупного рогатого скота, коров например, использовались металлические ботала (колокольчики), подвешиваемые на шею животного. Стальное ботало, найденное при раскопках Паасо, сверху и изнутри было покрыто медью для придания мелодичности звуку.

О стойловом содержании скота свидетельствуют косы-горбуши. Обломки их найдены в Тиверске, Лопотти, Паасо, целый экземпляр — в Терву-Линнасаари. Коса-горбуша — рубящий тип орудий — имела небольшой длины косовище, так как ею скашивали траву слева направо и справа налево (рис. 5: 1). В XII—XIV вв. ареал косы-горбуши охватывал и северо-западные берега Ладожского озера. В Карелии такие косы бытовали до сравнительно недавнего времени, поскольку они как нельзя лучше подходили для кошения трав на неудобных участках.

### Охота и рыболовство

Не утратили своего значения охота и рыболовство. Охотились с собакой на медведя, северного оленя, куницу, лисицу, белую росомаху, белку, бобра, тюленя, птицу. Охотники пользовались специально предназначенными для этой цели железными и костяными

*Рис. 5. Рыболовные инструменты (1–13) и каменные грузила (14–19)*

наконечниками стрел. Шкурками пушных зверей, как свидетельствуют об этом берестяные грамоты, погашались феодальные повинности. Охотники располагали обширными угодьями, не в пример земледельцам, у которых пашни занимали незначительную площадь. Охотничья терминология распространилась по всей территории расселения древних карелов, но особенно плотно — в северной части.

О рыболовстве известно по находкам железных рыболовных инструментов — крючков, блесен, гарпунов, острог, а также глиняных и каменных грузил для сетей и удочек (рис. 5). Рыболовные крючки с петлей для подвешивания (иногда с отверстием в верхней части) и зазубренным концом (в одном случае отсутствует) традиционной сохранившейся до наших дней формы были рассчитаны на довольно крупную рыбу. На Терву-Линнасаари обнаружена железная блесна, возможно, для зимней ловли. По контуру изделия с внешней стороны нанесены насечки, которые, как полагают, имитируют чешую. Аналогичный экземпляр встречен при раскопках средневековой Ладоги, а также в памятниках Северо-Запада IX—X вв. [Тарасов, 2001]. Вторая блесна на этом городище сделана из тонкой пластинки (медный сплав), с отверстием. Противоположный заостренный конец обломан.

Гарпуны-остроги использовались для ловли крупной рыбы. В Новгороде такие изделия обнаружены в слое XIV в. [Колчин, 1959, с. 77], но полагают, что они более характерны для западнорусских земель [Археология СССР, 1985, табл. 89, 12, с. 227].

Каменные гальки, завернутые в бересту, использовались в качестве грузил. Больше всего их обнаружено в Тиверске, где встречено также грузило для удочки. На городище Паасо найдено рыболовное глиняное грузило.

**Хозяйственная утварь**

Бытовая посуда представлена глиняными горшками, медными и железными котлами, деревянными сосудами. В I — начале II тыс. пользовались глиняной посудой, сделанной ручным способом, позднее — на гончарном круге. Горшки орнаментированы волнистыми и параллельными линиями, но встречены узоры в виде овальных, округлых, ромбовидных и треугольных вдавлений, насечек, отпечатков прокатанного штампа. Примесью к глиняному тесту служили песок, дресва, иногда, возможно, охра, древесная зола. Одни добавки уменьшали усадку изделий во время их сушки и обжига, другие увеличивали огнестойкость горшков. В целом древнекарельские горшки имели форму, близкую древнерусским. Наряду с археологическими методами исследования привлечены прогрессивные методы естественно-научных дисциплин [Сумманен, Светов, 2017].

**Предметы вооружения**

Древнекарельские памятники содержат большое количество оружия: мечи, наконечники копий и стрел. 10 мечей по своей форме и орнаментации близки западноевропейским образцам. Наконечники копий представлены несколькими типами, аналогичными древнерусским изделиям, и датируются XII—XIII вв. Имеются выразительные экземпляры с узорчатым лезвием и втулкой, украшенной растительным орнаментом из серебряного дрота. Тип широкого и массивного наконечника копья из Ранталиннамяки не определен. Он близок к новгородской рогатине рубежа XIII—XIV вв. [Медведев, 1959, рис. 4, 2]. В процессе расчистки наконечника копья обнаружены остатки серебряного покрытия. Рентгено-флуоресцентный анализ показал, что это довольно чистое серебро, примерно 900 пробы (90 % серебра в сплаве). Покрытие наносилось, скорее всего, с помощью амальгамы (аналогично горячему золочению) (рис. 6).

*Рис. 6. Наконечники копий (1–4); навершие меча (5); втоки (6, 7)*

Для втыкания копья в землю и содержания древка в чистоте применялись железные наконечники, насаживаемые на нижний конец древка — втоки. Наконечников стрел больше всего встречено на городище Тиверск, что вполне объяснимо его стратегическим положением на водной системе р. Вуоксы. Срезни в виде расширяющейся кверху лопаточки наносили широкую и резаную рану коню и не защищенному доспехами воину. Граненые бронебойные черешковые наконечники пробивали металлические воинские доспехи: кольчуги, панцири, поскольку обычные стрелы в этом случае не эффективны. Совершенствование вооружения выразилось в появлении арбалета, необходимого для пешего воина при штурме и обороне крепости. Наконечники к нему изготовлялись в основном втульчатые. На одном хорошего качества экземпляре сохранилось схематическое изображение человеческой фигуры.

Топор был оружием рядовых и пеших воинов. Боевые топоры инкрустировались. В ходе анализа многочисленного материала было установлено, что боевые и хозяйственные топоры типологически не разграничиваются, разница между ними в размере и весе. Значительная их часть принадлежит к универсальным изделиям, которые использовались и в сражении, и в разнообразной хозяйственной деятельности: земледелии, деревообрабатывающем ремесле, строительстве и т. д. [Колчин, 1959, с. 25; Кирпичников, 1966, с. 29]. Однако при раскопках древнекарельских городищ обнаружены ярко выраженные экземпляры боевого назначения. Имитацией боевого топора является миниатюрное изделие из Соскуа: у него тоже сохранились канавки, когда-то заполненные медным сплавом. Топоры-секиры, получившие широкое распространение в древнекарельской среде, известны на памятниках Северной Европы с X по XIV в. Использовались карелами и другие типы топоров, употреблявшиеся многими народами.

Анализ предметов вооружения, обнаруженных на городищах, свидетельствует о том, что в распоряжении древних карелов были в основном наконечники стрел, топоры, редкие экземпляры мечей и наконечников копий.

### Историко-культурная и этническая ситуация в XII—XV вв

Военную обстановку в приграничных древнекарельских землях в XII в. освещают записи в русских летописях под 1143 и 1191 гг., рассказывающие о столкновениях корелы с емью. Совместным военным силам новгородцев и корелы приписывалась организация так называемого Сигтунского похода 1187 г., в результате которого цветущий шведский торговый центр (на месте совр. Стокгольма) был сожжен. Сведений об этом походе в русских источниках нет, о нем рассказывает шведская хроника XV в. Некоторые исследователи полагают, что в этом походе участвовала корела. Другие, однако, считают эту версию фантастической, не подкрепленной фактами. Действительно, в Хронике Эрика утверждается, что поход совершен корелой, но в древних анналах говорится лишь о *pagani* (язычниках), местные же (шведские) предания приписывают поход жителям Виро, т. е. эстам.

В летописи под 1191 г. содержится сообщение о совместном походе новгородцев и корелы на емь: «Ходиша новгородьци с корелою на емь и воеваша землю их, и пожьгоша, и скот исекоша». Подробностей об этом походе нет. Считается, что задачей похода было восстановление новгородского влияния в центральной Финляндии, и, следовательно, поход носил характер карательной экспедиции.

Такие, казалось бы, кратковременные набеги имели на самом деле глубокие политические причины, вызванные борьбой Новгорода и Швеции. Свидетельством этому является поход 1198 г. на шведскую колонию Або (Турку). Как ни странно, но об этом событии известно не из русских летописей, а из финляндской епископской хроники. Предполагается, что в походе приняла участие и корела, ибо подобные мероприятия, совершаемые Новгородом, не обходились без нее. Удар был нанесен настолько решительный, что шведская колония не могла оправиться в течение 20 последующих лет. На этом закончился первый этап борьбы Новгородского государства со Швецией, чтобы возобновиться с новой силой через несколько десятилетий.

Центральную Финляндию, заселенную емью, Новгород считал сферой своих интересов и упорно отстаивал их в борьбе со Швецией. Русские политические деятели отчетливо понимали опасность такого соседства, но не смогли предотвратить ее. В 1227—1228 гг. произошли три важных события. Зимой 1227 г. Ярослав Всеволодович (внук Юрия Долгорукого, отец Александра Невского) двинул свои полки против еми, уже попавшей под влияние шведов, и, как сообщает, несколько преувеличивая, Лаврентьевская летопись, «всю землю их плени». В том же году произошло крещение карелов. Ярослав Всеволодович «послав крести множество Корел, мало не все люди», т. е. по его распоряжению было крещено почти все население, проживавшее, скорее всего, в центральных районах Северо-Западного Приладожья. Из краткого летописного сообщения непонятно многое: кто осуществлял крещение, каким образом оно происходило. Ясно, что принудительное крещение древних карелов диктовалось общеполитическими и военными целями: закрепить власть над населением, нейтрализовать шведское влияние, приостановить распространение католицизма на приграничные новгородские земли.

Дальнейшие события показали, что такой способ решения территориальных споров в то время был необходим и оправдан. Согласно Ореховецкому мирному договору, заключенному в 1323 г., государственная граница отторгла западную корелу, попавшую под власть католицизма, шведских порядков и законов, от восточной, новгородской. Различно сложились и их судьбы. Основная часть корелы, тесно связанная с Новгородом экономическими, политическими и культурными узами, осталась под его властью.

Религиозная сторона массового крещения карелов в 1227 г. оказалась на втором плане. Естественно, за короткий срок язычество искоренить было невозможно. Рядовая часть населения, видимо, не изменила своих религиозных представлений. В археологических материалах XIII—XIV вв. предметы религиозного культа редки (о берестяной грамоте, написанной на древнекарельском языке и содержащей языческое заклинание, упоминалось выше). К тому же и монастыри в Корельской земле возникли не ранее XIV в. Новгородские архиепископы Макарий (1534) и Феодосий (1543 и 1548) были обеспокоены стойким сохранением языческих обрядов у карелов и их соседей. Они слали грамоты-инструкции, напоминая многочисленным адресатам — чуди, ижоре, кореле — о необходимости и обязательности соблюдения православных обрядов.

В 1240 г. обстановка на Северо-Западе Руси чрезвычайно обострилась. Новгороду и Пскову пришлось одновременно вести борьбу с тремя опаснейшими врагами: шведами, Литвой и прибалтийскими немцами. Решающая битва была выиграна Александром Ярославичем, позднее прозванным в народе Невским. Но на западные рубежи вновь вторглись прибалтийские немцы. Они захватили Изборск. Навстречу врагам вышли псковичи, но были разбиты. Воспользовавшись предательством псковского посадника, немцы захватили Псков, начали разорять новгородские и псковские владения. Они же построили крепость в Копорье.

Александр Невский собрал отряды из новгородцев, ладожан, корелы, ижоры и освободил Копорье. Враги и изменники были наказаны, а в 1242 г. удалось очистить Псков от врагов в результате знаменитого Ледового побоища. Но в 1253/54 г. немцы вновь напали на Псков, сожгли посад, убили многих жителей, однако сразу же сняли осаду, как только прослышали о приближении новгородцев. По неизвестным нам причинам новгородцы сначала вернулись домой и только потом пошли за р. Нарову и нанесли большой ущерб орденским владениям. Успех в борьбе с прибалтийскими немцами был закреплен победой в битве за Юрьев (Дерпт, Тарту) в 1262 г., а в 1268 г. в Раковорском сражении они были наголову разбиты.

После некоторого перерыва шведы активизировали свою деятельность. В 1283 г. по р. Неве они прошли в Ладожское озеро и избили обонежских купцов (или купцов, ведущих торговлю с Обонежьем), а на следующий год тем же путем под руководством воеводы Трунда вознамерились взять с корелы дань. Новгородцы с посадником Семеном Михайловичем совместно с ладожанами заняли устье р. Невы, где 9 сентября 1284 г. разбили врага. В 1292 г. новгородцы совершили удачный набег на емь и вернулись «вси здрави». В ответ шведы обрушились на корелу и ижору, но потерпели поражение. По сведениям летописи, и ижоре, и кореле досталось одинаковое количество врагов, с которыми они успешно расправились. И все-таки это были успехи местного значения. Шведы методично теснили корелу с ее территории. Им удалось завершить свою агрессивную деятельность строительством в 1293 г. на Корельской земле крепости Выборг.

Сооружение Выборга позволило шведам создать базу для дальнейшего нападения на земли корелы, и они этим воспользовались — подчинили 14 общин (из них 4 в Ижорской земле), взяли под контроль путь по Неве. Под руководством Торгильса Кнутсона с помощью иноземных мастеров в устье р. Охты построили с «несказанной твердостью» крепость Ландскрону — «Венец земли». На Руси оценили опасность создавшегося положения. В новгородской грамоте немецкому городу Любеку начала 1301 г. говорится, что «король шведский отнимет у вас и у нас путь по Неве». Князь Андрей, собрав суздальские и новгородские полки, двинулся к крепости. О грамотной военной тактике русских войск, о критическом положении с продуктами в гарнизоне подробно рассказывает Хроника Эрика. Русский же летописец с удовлетворением сообщает о наказании шведов «за высокоумье их». Кроме того, принимаются меры для усиления обороноспособности Карельского перешейка — на р. Вуоксе в 1310/11 г. Новгород укрепляет город Корелу, а выше по течению строится Тиверский городок.

### Участие корелы во внутриполитической жизни Руси

Помимо внешнеполитических событий, корела принимала активное участие во внутренних делах Новгорода. Известны два влиятельных лица из корельской среды: воевода Валит Корелянин и новгородский боярин Иван Федорович Валит. О других информация не сохранилась, поскольку их православные имена от русских не отличить.

Характер взаимоотношений Новгорода и подвластной ему территории менялся в зависимости от внешней политической обстановки, от состояния дел внутри Новгородского государства, общей ситуации на Руси. С обострением международной обстановки Новгородское государство стало относиться к кореле жестче. Уже говорилось о принудительном крещении карелов. Однако этот поход не единичный факт усмирения. В 1277 г. новгородский князь Дмитрий Александрович, которому поначалу пришлось приложить немало усилий для укрепления своего положения в Новгороде, пошел с войском в Корельскую землю и «казни корелу, и взя землю их на щит». Причин карательной экспедиции могло быть несколько. По мере того как карельская племенная знать формировалась в класс феодалов, ей требовалась большая, чем позволял Новгород, самостоятельность и в сборе дани, и в торговых делах, и в контактах с западными соседями. Шведы долгое время не нападали, и в отношениях соседей на первый план выдвинулись торговые дела, что сблизило определенную часть корельского и шведского населения. Кроме того, корела в самом Новгороде, наверное, приняла участие в антикняжеской борьбе в рядах противников Дмитрия, а этого Дмитрий простить не смог.

Военный поход повлек за собой и некоторые административные меры. Племенная территория корелы, состоявшая из 10 погостов, стала называться Корельской землей (впервые термин Корельская земля встречается в русских летописях под 1278 и 1293 гг.), центром которой в начале XIV в. становится городок Корела. Управление осуществлялось русской администрацией (возможно, при некотором участии корелы). Во главе Корельской земли были поставлены служилый князь и воевода. Выбор первого князя надо признать неудачным. Это был Борис Константинович из тверской княжеской семьи. Он оказался недальновидным политиком и неумелым правителем. Новгородцы предъявили ему серьезные обвинения: мол, Бориса Константиновича Новгород кормил корелой, а он корелу всю «истерял и за немцев загнал», да и с Новгорода брал больше, чем следует. В результате притеснений князя часть корелы восстала и приняла сторону шведов. Приговор новгородцев звучал сурово: пусть выезжает из новгородской волости, и больше его новгородским хлебом не кормить. Такого рода выступления в Корельской земле осложнялись шведской агрессией. Следующее восстание произошло в 1337 г. По новгородской летописи, восставшие с помощью шведов перебили многих новгородских и ладожских купцов и других живущих в Кореле христиан, затем бежали в Выборг, где от их рук тоже пострадали христиане. Софийская летопись несколько иначе излагает эти события. Подступили шведы к Кореле, и воевода Валит Корелянин сдал город шведам. Новгородцы лишь в начале июля подошли к крепости, и Валит перешел на сторону сильных, в данном случае — новгородцев. Шведы были наказаны.

Восстание в Кореле — не случайное явление. Усилившийся феодальный гнет, дележ новгородской Карелии по Ореховецкому договору, иноземные вторжения вызывали протесты крестьян. Это было время, когда Корельская земля находилась во владении литовского князя Наримонта. Новгороду в борьбе за независимость от московского князя нужен был союз с Литвой, и в качестве приманки использовалась Корельская земля. Наримонт принял приглашение и приехал в Новгород в октябре 1333 г., где получил не в кормление, а в наследственное владение Корельскую землю с Корелой, Ладогой, Орешком и половиной Копорья. Новгородцы так поступили под давлением неблагоприятных обстоятельств.

Первая половина XIV в. заполнена изнурительными военными походами Швеции и Новгорода. Войны обедняли страны, разрушали торговые связи. Противники пытались удержать завоеванные территории строительством новых крепостей, разрушением неприятельских населенных пунктов. 1311 г. — новгородцы совершили опустошительный набег на Хяме. 1313 г. — шведы в ответ сожгли Ладогу. В 1317 г. они вновь появились на Ладожском озере, а новгородцы в 1318 г. — в Финляндии. В 1322 г. Юрий Данилович осадил Выборг, а шведы — Корелу.

В 1323 г. на Ореховом острове при выходе из Ладожского озера в Неву Новгород построил крепость Орешек (Нотебург — Шлиссельбург — Петрокрепость), в которой 12 августа того же года был подведен итог многолетней, ожесточенной, разрушительной шведско-русской борьбе за территорию корелы. Договор дошел до нас на русском, латинском и шведском языках, но ни один из них не является оригиналом. Русский текст начинается словами: «Се яз князь великыи Юрги с посадником Алфоромеем и с тысяцким Аврамом с всем Новым городом докончали есм с братом своим с князем свеискым с Манушем Ориковицем… мир вечный и хрест целовали».

В договоре была оговорена граница между шведскими и новгородскими владениями от устья р. Сестры до «Каяно моря». Начало и конец межи для нас ясны, но такие пункты, как «мох, середе мха гора», на современную карту не нанести. И все же основное направление выявлено: устье р. Сестры — восточный рубеж привыборгских погостов корелы — Сяркилахти (район оз. Сайма) — р. Суоннейоки — район озера Пюхяярви — Ботнический залив (южнее устья р. Пюхяйоки) (Kirkinen, 1970, s. 16—26). За Швецией оставался Выборг и три погоста, о которых уже говорилось. Однако Новгород сохранял за собой права на охотничьи и рыболовные угодья на отошедших к Швеции землях (северная часть Саво, Северная Похъянмаа и Лапландия).

В переговорах в крепости на Ореховом острове участвовали и купцы, очень заинтересованные в торговле с новгородскими землями. Территориальные споры Швеции и Руси нанесли серьезный ущерб международной торговле. Вот почему в договоре появляются такие слова: «Гости гостити без пакости из всеи немецискою земле — из Любка, из Готского берега и Свеискои земле по Неве в Новгород горою и водою, а своям всем из Выбора города гости не переимати, тако же и нашему гостю чист путь за море» [Кочкуркина, Спиридонов, Джаксон, 1990, с. 42—43].

Для уравновешивания военного баланса Швеция и Новгород отказывались от строительства крепостей, обязывались возвращать беглых должников и холопов. Шведам и жителям Выборга запрещалось покупать земли у новгородской корелы. Обе договаривающиеся стороны гарантировали решение возникающих конфликтов мирным путем.

Подписание мирного договора — отрадное явление, так как была оговорена граница, открыты торговые магистрали, прекращались набеги. Отрицательные последствия договора проявились в том, что граница разделила единое этническое образование — корелу со своим языком и культурой. После этого различно сложились и судьбы.

Основная часть корелы, населявшая Северо-Западное Приладожье, осталась под властью Новгорода, тесно связанная с ним экономическими, политическими и культурными узами. Корела, оказавшаяся на шведской стороне, вместе с емью образовала восточную группу финского населения (саволаксы), которая приняла участие в формировании финской народности. Из захваченных шведами древнекарельских погостов возник Выборгский лен (губерния).

Первые три года после заключения мира можно считать спокойными. В 1326 г. Магнус — король Швеции и Норвегии — подписал с Новгородом соглашение относительно северного рубежа норвежско-новгородских территорий. Если граница нарушалась одной из сторон, земли возвращались владеющему ими государству. И Норвегия, и Новгород сохраняли за собой право сбора дани у саамов. Однако вскоре в Новгород стали поступать сигналы о неблагополучном положении на русско-шведской границе. Лаконичные записи в летописях и обрывки карельских берестяных грамот, сообщая только факты, раскрывают тревожную обстановку, напряженное состояние боевой готовности, долготерпение корелы. Новгород не только следил за выполнением феодальных повинностей. Он формирует отряд, чтобы отомстить за корелу, облегчить участь поименно названных в письмах и всех тех, кто «приобижен с немецкой половины». Однако угроза шведского завоевания всей Карелии еще долгое время оставалась реальной.

Итак, в результате многолетних археологических исследований получена богатейшая информация о материальной культуре, созданной древнекарельским народом в эпоху Средневековья. Сведения древнерусских летописей и документов, сообщения берестяных грамот, а также западноевропейские письменные источники свидетельствуют об его активной внешнеполитической деятельности. Все сферы жизнедеятельности корелы, от политики до культуры, на протяжении веков были тесно связаны с Новгородским государством. По инициативе народа и непосредственном участии возник административный центр Корела — город русских и, в меньшей степени, древнекарельских поселенцев. По Ореховецкому договору западная корела отошла к Швеции, основная же часть осталась под властью Новгорода, тесно связанная с ним экономическими, политическими и культурными интересами.

При объединении русских земель и карельско-новгородских владений в составе Русского централизованного государства на бывших новгородских территориях создаются новые административные единицы — пятины, в которых сохранилось прежнее деление на погосты. Карельские земли входили в состав Корельского уезда Водской пятины. На исконной древнекарельской территории проживали в основном карелы — потомки летописной корелы.

## 1.2. Карелы в последней четверти XV–XVII вв.

*А. Ю. Жуков*

Последняя четверть XV в. стала переломной как для судеб всей России, так и для карельского народа. В 1478 г. пала окончательно формально независимая от власти московских монархов аристократическая Новгородская республика, и все ее земли, включая Карелию, вошли в состав России. Позднее, в 1523 г., возродилось независимое Шведское королевство, освободившееся от власти датских королей. В отношении России новое Шведское государство взяло курс на завоевание ее северо-западных земель, и в XVI—XVII вв. эта агрессивная программа частично была выполнена: в XVII в. под властью Стокгольма оказались главные, коренные земли карелов в западном — Северо-Западном Приладожье, а также побережье Финского залива и берега Невы (области проживания близкородственнной карелам ижоры и води). Напряженная военно-политическая обстановка на северо-западе страны поставила перед русским правительством в качестве первоочередной задачи резкую концентрацию усилий в военной области.

Той же основной цели защиты своих владений на севере была подчинена внутренняя политика Кремля. Прежде всего, она вела к централизации власти и управления, в том числе являлась основной и ведущей причиной административных преобразований как в Карелии, так и в целом на севере государства. Тогда правительство напряженно искало наиболее оптимальные и унифицированные формы и методы управления страной, постоянно приращавшей вновь присоединенными территориями. В Новгородской земле, в частности в приграничной со Швецией Карелии, была создана единая и разветвленная, отлаженная и жесткая вертикаль власти. Ее создание объяснялось и сопутствовавшими этому, но негативными обстоятельствами российско-шведской борьбы за гегемонию в Балтийско-Беломорском регионе Европы, в которой Россия в начале XVII в. на время проиграла Шведскому королевству. Существовавшее еще со времен Новгородской республики местное самоуправление на уровне районов-погостов в середине XVI в. было дополнено самоуправлением на уровне областей. В целом оно оказалось институтом, непосредственно вовлеченным во внутреннюю и внешнюю политику, и заработало на цели государства.

Поначалу, с 1478 и примерно по 1496—1500 гг., Иван III с помощью переписей провел на землях присоединенного Великого Новгорода важнейшие аграрно-фискальные, административно-судебные и военно-поместные реформы. Он включил все земли Великого Новгорода, кроме Двины и Заволочья, в Новгородский уезд; создал единую финансово-податную систему; центральное управление уезда выражалось в личной власти великого князя и в прочной структуре областного управления во главе с его новгородскими наместниками, дворецким, дьяками Казны и Дворца и архиепископом. Так закладывалась административно-политическая система «сдержек и противовесов», не дававшая никому из местных администраторов всей полноты властных полномочий. В 1495/96 г. в Новгородском уезде был положен мощный фундамент военно-поместной организации: созданы военно-мобилизационные округа пятины под управлением новгородских

наместников и дворецкого; туда переводили на военную службу помещиков, получавших земли сведенных из Новгорода местных бояр. Все названные важнейшие мероприятия центра проводились в жизнь под общим руководством великого князя и руками его писцов — крупных и видных администраторов раннего приказного типа, наделенных для этого монархом необходимыми полномочиями. Результаты их кропотливого труда получили обобщенное наименование «старое письмо».

На данном этапе административно-территориальное устройство Карелии претерпело изменения: бывшая Корельская земля (Корела) влилась в Новгородский уезд, а ее местное самоуправление сосредоточилось на уровне погостов и города Корелы, сельских и городской общин. Частное вотчинное светское землевладение новгородцев в Приладожской Карелии было упразднено, все бывшие вотчины объединены в «волость князя великого». Также упразднилось в пользу государства и обширное землевладение новгородского архиепископа в Задней Кореле — на землях вдоль административной границы с Олонецкой Карелией, от Салми до Суоярви, и в широкой полосе границы со Швецией [История Карелии..., 2001, с. 98—103].

В Приладожье и в Северном Обонежье (землях вокруг Онежского озера, Олонца и в Присвирье) новгородские власти управляли через собственных подъячих и сохранившихся на местах бывших боярских управленцев (ключников и тиунов). В отдаленном карельском Поморье Москва через своих прямых представителей «мужей» (у саамов — через данщиков) осуществляла оперативное управление этими окраинными областями бывшего Великого Новгорода. Здесь, на севере, карельские феодалы («пять родов корельских детей») лишились своих вотчинных угодий. Но в Приладожье их землевладения сохранились, в этих вотчинах проживала пятая часть крестьян Приладожской Корелы. Такое же количество крестьян Приладожья оставалось монастырскими (проживали, главным образом, в вотчинах Спасо-Преображенского Валаамского и Пречистинского Коневского монастырей). Таким образом, с учетом населения средней и северной части Карелии подавляющее большинство карелов стало черносошными (государственными) крестьянами [ПК 1500 г.].

Далее в 1495/96 г. в карельском Приладожье (как и в целом в Новгородском уезде) была проведена военно-поместная реформа. Из «волости князя великого» выделены земли, предназначенные в раздачу военным, которых переводили сюда («испомещали») из центральных областей страны. В Карелии поместья новых феодалов-помещиков заняли приграничные земли Передней Корелы. В Задней Кореле на положение помещиков была переведена карельская знать. Все вместе (и новые русские помещики, и эти карелы-«своеземцы» со своими людьми) составили «полк Корельского уезда», который затем использовался в войнах против Швеции на северном (правом) фланге развертывания военных сил государства на северо-западном театре боевых действий.

Централизация военных усилий проявилась и в том, что вся Корельская земля, от Приладожья до западного Беломорья, вошла в Водскую пятину — один из пяти военно-мобилизационных округов Новгородской земли. Кроме земель карелов, в Водскую пятину вошли территории проживания ижоры и води. Рядовые карелы (как государственные, поместные, так и жившие в вотчинах своеземцев и монастырей) были включены в пятинное устройство посредством посохи — выплат военного налога, натуральных отработок по строительству крепостей и прокладке дорог и мобилизации в войска в качестве вспомогательного военизированного контингента. В карельском Приладожье главными начальниками пятинного устройства являлись наместники (с 1560-х гг. — воеводы) города Корелы.

Наместники Корелы также приняли на себя полномочия по связи Новгорода (его наместников и дворецкого) со Стокгольмом — через Выборг, скопировав тем самым новгородские наработки. Русско-шведские договоры со стороны России заключали наместники Новгорода, а по вопросам приграничного урегулирования наместники Корелы сносились с властями Выборга. Такие политически невыгодные для Швеции отношения с Россией длились без особых изменений по 1610-е гг. Несомненно, что унижающие достоинство шведских королей неравноправные внешнеполитические связи с Россией являлись одной из главных причин русско-шведских войн в XVI — начале XVII в., от которых страдало прежде всего население по обе стороны границы в Русской и Шведской Карелии.

Жители северной половины Корельской земли, в которой землевладение помещиков и своеземцев отсутствовало, также несли посоху и иногда привлекались в военные походы на земли шведской северной Финляндии (в Оулу и Кайнуу) или защищали свои земли от набегов шведских отрядов под командованием присылаемых Москвой воевод.

Вышеупомянутый Корельский уезд был образован в ходе нового этапа административных преобразований, длившегося с конца XV в. по 1530-е гг. Тогда во внутренней политике Кремля на севере страны обнаружился перенос центра тяжести административно-территориальных реформ из Новгорода на его окраинные земли, в том числе и в Карелию. Государевы писцы с помощью «нового письма» организовали в крае унифицированную систему кормлений (наместничеств в областях-уездах и сельских волостельств в обширных районах-станах). Корельский уезд появился в результате «нового письма» Дмитрия Васильевича Китаева в 1500 г. Территория нового уезда включала в себя земли Передней Корелы (город Корела, Городенский, Ровдужский и Сакульский погосты) и земли Задней Корелы (погосты Кирьяжский, Сердовольский, Соломенский и Иломанский). В 1510-х гг. на севере Иломанского погоста появилась Ребольская вол. Ее территория быстро расширялась с освоением земель

Западно-Карельской возвышенности, вдоль границы со Швецией, в XVII в. включая в себя уже Вокнаволок, Ухту и Кестеньгу на севере (рис. 7).

Объем властных полномочий в деле оперативного управления («по указам» из столицы) и характер административно-судебной власти наместников Корелы существенно не отличались от полномочий бывших новгородских наместников. Наместничество являлось наградой для представителей высшей знати государства, поэтому наместникам выделялись обширные сельские районы из владений «волости князя великого», с которых местное население выплачивало наместникам денежный и продуктовый налог — «корм». «Кормленые земли» составили две пятых дворов уезда — это деревни, которые и при власти Великого Новгорода выплачивали «корм» новгородским наместникам, а также сюда включались конфискованные земли новгородского архиепископа (новгородской епархии — Дома св. Софии) [ПК 1500 г.].

Одновременно в северной половине Корельской земли «мужи князя великого», во взаимодействии с общинным самоуправлением, создали административный округ Лопских погостов, который остался, однако, в Новгородском уезде. Данный округ включал в себя земли новых погостов и волостей: в средней и северной Карелии это Линдозерский, Семчезерский, Селецкий, Паданский, Ругозерский, Панозерский и Шуеозерский погосты, а в западном Беломорье и в так называемой Беломорской Карелии — Шуерецкая и Кемская вол. Все вместе они именовались «Дикая и Лешая Лопь». Впрочем, несмотря на принадлежность Лопи к Новгородскому уезду, ее население всегда твердо помнило свои приладожские истоки — область Корелу (она же Корельский уезд России). Поэтому даже в середине XVII в. жители северного карельского селения Панозера утверждали, что они живут «***в Кореле***», т. е., говоря современным языком, в Карелии [Обыск. кн. 1650 г.].

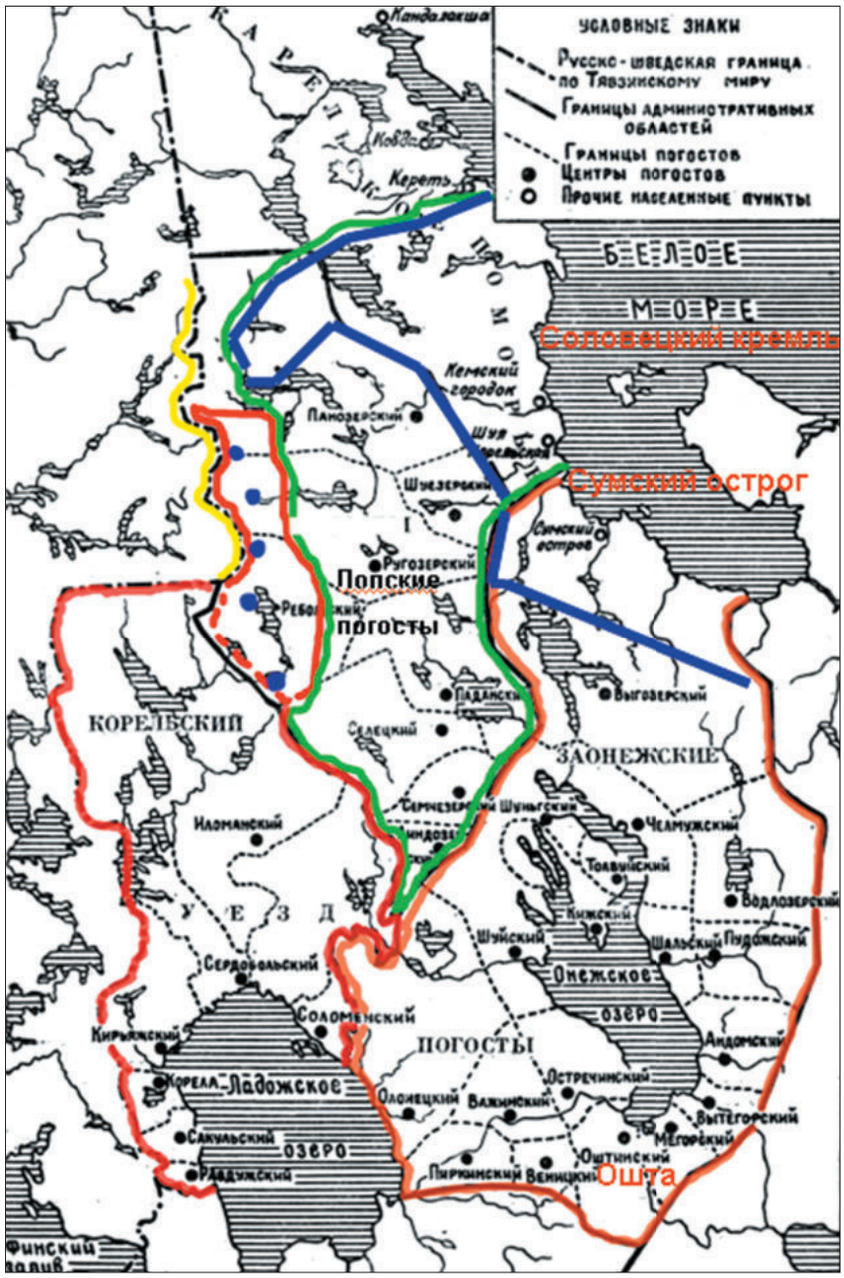



*Рис. 7. Карелия в конце XVI — начале XVII в.:*
*Корельский уезд, в том числе: Ребольские волостки*
*(Новгородский уезд, в том числе: Заонежские погосты; Лопские погосты;*
*Вотчинный округ Соловецкого монастыря)*

Уже в 1504 г. Иван III Васильевич мог с удовлетворением констатировать в своем завещании наследнику вел. кн. Василию III: «Да сына ж своего Василия благословляю своею отчиною, великим княжением Новгородским… Да в Новгородской ж земле даю ему… Корелскую землю всю, Корелский город с волостями, и с погосты, и со всеми пошлинами, и со всем с тем, что х Корелской земле потягло, и с Лопью Лешею, и с Дикою Лопью» [ПРП, 3. 269]. Аналогично, в тех же формулировках, завещал земли карелов царь Иван IV Васильевич своему старшему сыну Ивану (между 1572—1578 гг.) [ДАИ, 1. 384].

Анализ переписи Корельского уезда 1500 г., однако, обнаруживает значительное изменение населенности Приладожской Карелии в последней четверти XV в. Прежде всего, в приграничных погостах

уезда наблюдалась убыль населения. Писец указал причину: запустения (в ряде местностей приграничья пустыми стояли целые деревни) произошли от вторжения шведских войск. Действительно, в 1496—1510 гг. между Датско-Шведским королевством и Россией шла война за Выборг и восточное побережье Финского залива, и опустошение приграничных территорий противником являлось тогда обычной практикой ведения боевых действий. Но вместе с тем следует отметить, что убыль населения произошла не только из-за убийств и увода пленных, но и от того, что жители покидали родные места, переселяясь в более спокойные районы.

Косвенное доказательство тому предоставляет перепись 1500 г. На фоне общей убыли выделялись два погоста — Соломенский (на востоке, на границе с Олонецкой Карелией) и Иломанский (на севере уезда): здесь, наоборот, росло и население, и число деревень, и количество дворов в поселениях [Жуков, 2013, с. 414—415]. Нетрудно заключить, что часть беглецов выбирала местом нового проживания эти погосты, во-первых, а во-вторых, в них накапливалось избыточное население, которое впоследствии двинулось осваивать необжитые края на севере и востоке. Силами этих переселенцев шло быстрое освоение Ребольской вол. — двухсоткилометровой полосы земель по обе стороны Западно-Карельской водораздельной возвышенности. На переселение же части салминцев в Олонецкую Карелию прямо указывает Писцовая книга Заонежских погостов 1563 г.: так, 33 деревни Туломозерской вол. Олонецкого стана Дома св. Софии были основаны именно салминцами [ПК 1496 г., с. 73].

И все же общие подсчеты данных переписи показывают, что если «старое письмо» зафиксировало в Приладожской Карелии 4 923 тяглеца, что соответствовало 33 830 жителям в городе Кореле и на селе, то в 1500 г. в Корельском уезде оставалось только 4 439 тяглеца — соответственно 26 763 жителя [Жуков, 2013, с. 415].

Новгородское перемирие 1510 г., заключенное на следующие 60 лет, вернуло спокойствие в Карелию, в Приладожье возобновился рост численности населения, что подтверждают переписные материалы (правда, далеко не полные за первую половину XVI в.).

С конца 1530-х гг. по всей стране, в том числе в Карелии, проводились реформы местного управления и самоуправления, главные из них — губная, земская и фискальная. Преобразования происходили на базе пятин. В уездах появился областной уровень самоуправления. Губная реформа создала полицейско-следственный аппарат самоуправления на местах, а земская — закрепила за самоуправлением судебную власть (судопроизводство в первой инстанции); фискальная реформа объединила возникшие полупятины (половины) в фискальные округа во главе с выборными сборщиками. Суд во второй инстанции, равно как и слежение за всей низовой судебно-следственной и фискальной системами самоуправления, осуществляли уездные власти Новгорода и новые столичные приказы.

Создав низовой аппарат самоуправления и опираясь на приказные органы в столице и уездах, Иван IV реорганизовал областное управление. Теперь уездные центры возглавляла администрация из воевод и дьяков. В Новгороде и Кореле переход на воеводскую форму управления произошел с 1562/63 г. Тогда же входившие в состав Новгородского уезда беломорские Кемская и Шуерецкая вол., материковые Лопские погосты получили от центральной власти уставные грамоты на сбор налогов и местный суд в первой инстанции. В условиях утверждения воеводской формы управления опричные преобразования в администрировании Новгородской землей, особенно возврат в Новгороде к власти наместников и дворецких, выглядят как явные отклонения от общего курса — они были непродолжительными и преодолены к концу 1570-х гг. Гораздо тяжелее последствия Ливонской войны. Безудержный рост налогов привел к хозяйственно-демографической катастрофе в Корельском уезде. Местное самоуправление потеряло возможность оказывать помощь войскам.

Весьма показательны сведения «Обыска» Кирьяжского погоста 1571 г. Погост этот географически занимал центральное положение в Корельском уезде и до демографической катастрофы рубежа 1560—1570-х гг. являлся одним из самых заселенных. Здесь обыск зафиксировал 1 210 случаев убыли тяглецов, случившихся с 1526 г. Из них на первые 40 лет (1526—1566) падает всего 130 случаев, и главная причина — набеги шведов во время краткой русско-шведской войны середины XVI в. (61 случай гибели). Но на следующие всего лишь 2 года (1566—1568) приходится уже 319 случаев, причем среди них лидировало «бегство» в другие места (175 случаев, из которых бегство «от царских податей» — 102, и из-за долгов — 33 случая), гибель от рук шведов — 31 случай. Наконец, за 1568—1571 гг. убыль составила 761 случай: «от царских податей» — 259, а всего 394 случая бегства; естественная убыль, в том числе смерть всей семьи — 195 случаев; 53 случая гибели «от шведов»; 51 — от Опричнины; 43 случая — от голода (ранее такого почти не наблюдалось); нищенство включило 17 случаев (а ранее было всего 2 случая), и уход в монастырь («социальный компенсатор») — всего 8 случаев [Обыск. кн. 1571 г.].

Сравнительный анализ переписного материала 1568 и 1571 гг. по погостам Передней Корелы и города Корелы с торговым рядком Сванским Волочком рисует ту же трагичную картину демографической и хозяйственной катастрофы [ПК 1568 г.; Плат. кн. 1570-е гг.; Жуков, 2013, с. 422].

Неудивительно, что обезлюдевший в конце 1560-х гг. и за 1570-е гг. Корельский уезд, лишившись поддержки правительственных войск, которые были переведены для защиты Пскова, был захвачен шведскими войсками в 1580 г. Но там, где карельское население еще сохранялось в относительно большой численности (в Реболах и Салми),

противник не преуспел, и за все время Первой шведской интервенции (1580—1597) шведы так и не смогли взять с них налоги, зачисляя Repåla и Salmi в число неплатящих подати в своей фискальной документации [Manttaledh, 1590, s. 282].

Успешная для России война со Швецией 1590—1595 гг. привела к возвращению Корельского уезда России в 1597 г., после демаркации линии государственной границы между странами. В 1599 г. новый царь Борис Годунов распорядился вернуть в Корельский уезд «нетяглых корелян», бежавших от шведов в неоккупированные области России [РИБ, 35, с. 14—15]. Следовательно, карелы, которые получили на местах эвакуации тяглые участки (т. е. те, с которых выплачивались налоги), должны были оставаться на месте. Это решение весьма действенно сказалось на этнической истории карелов. Дело в том, что подавляющее число беглецов-карелов переселились в районы Онежско-Ладожского межозерья, которые подверглись опустошительным шведским рейдам 1579—1581 гг. не менее сильно, чем Корельский уезд. Из-за гибели местного населения в заонежских Олонецком, Шуйском, Кижском, Толвуйском, Шунгском и Остречинском погостах нашлось довольно много запустевших тяглых земель, на которых и поселялись беженцы, становясь тяглыми. Таким образом, уже Первая шведская интервенция привела к тому, что карельское население массою закреплялось на новых местах в Заонежских погостах. Именно здесь, в Онежско-Ладожском межозерье, и сложились впоследствии этнические общности карелов-ливвиков и карелов-людиков.

Годом ранее, пожалованием 1598 г. царь Борис освободил всех жителей Корельского уезда от налогов сроком на 10 лет [ДАИ, 1. 253—254]. Интересно, что льгота распространялась не только на коренных жителей уезда, но и на переселившихся сюда во время шведской оккупации «латышей Свейские и Финские земли», т. е. на лютеран шведов и финнов. Будущее финское население западного Приладожья берет начало именно с этих переселенцев.

В целом время рубежа XVI—XVII вв. характеризовалось постепенным восстановлением позиций России в Балтийско-Беломорском регионе Европы. Для выхода из затяжного кризиса и успешного проведения наступательных боевых действий верховная власть предприняла серьезную перестройку и системы управления государством, и административно-территориального устройства Севера, окончательно привязав местное самоуправление к областному и местному окружному уровням управления. В самой столице созданные ранее опричные четверти превратились в органы центрального приказного администрирования отдельными областями страны. «Северные» четверти зачастую возглавлялись дьяками Посольского приказа, хорошо знавшими военное и внешнеполитическое положение на границе. В самом конце XVI в. эти четверти были объединены в Новгородскую четверть, благодаря чему в руках ее дьяков сосредоточилось сложное государственное управление Севером, в том числе и Карелией.

Следующим решительным административным шагом на Крайнем Севере стало создание в 1582 г. Кольского уезда, что помогло перевести разгоравшийся было очередной военный конфликт — уже с Норвегией — в русло спокойных дипломатических переговоров о границе. Тогда же в Лопских погостах и беломорских волостях царские воеводы с помощью властей Соловецкого монастыря и самоуправления на местах налаживали активную оборону против шведских вторжений. Уже в 1578 г. воеводы Оничковы вместе с лоплянами и стрельцами нового Сумского острога Соловецкого монастыря разбили шведов под Ругозером. Но кардинально изменило военно-политическую ситуацию в пользу России в этом районе прямое подключение богатого Соловецкого монастыря в систему обороны на Крайнем Севере, которое привело к созданию в 1592 г. административного округа, объединившего Соловецкий Кремль, монастырскую вотчину и Сумский острог. При этом избиравшиеся, а не назначавшиеся Москвой власти округа игумен и соборные старцы исполняли гражданские обязанности воеводской администрации. По существу, они являлись самоуправлением на окружном уровне. В вотчине монастыря местное крестьянское самоуправление было подчинено их власти (рис. 7).

Военно-политическая необходимость учреждения Соловецкого округа сопрягалась с этно-экономическим комплексом причин. В округ вошли лишь монастырские земли, заселенные «поморцами» — населением западно-беломорских волостей, тесно связанным с обителью экономическими, а в лице ее братии — этническими и родственными узами; уже тогда это население выкристаллизовывалось в субэтнос русских поморов из первоначально смешанных русско-карельских общин на побережье (Поморский и Карельский берега Белого моря). Заселенные же карелами материковые Лопские погосты остались в составе Новгородского уезда.

XVII в. положил начало формированию трех основных этнических общностей карелов, проживающих и поныне в Республике Карелии. Это северные, или собственно, карелы Прибеломорья и средней Карелии, олонецкие карелы-ливвики и прионежские и присвирские карелы-людики. Ливвики и людики имеют в своей основе местное вепсское население и карелов, переселявшихся из западного Приладожья. Две шведские интервенции конца XVI и начала XVII в., приведшие к захвату уезда шведами в 1611 г., а также русско-шведская война середины XVII в. заставили карелов массово переселяться на север и восток края, в сторону Белого моря, Онежского озера и Свири. Земли эти оставались за Россией по Столбовскому миру со Швецией 1617 г., а сами северный и восточный пути переселения как маршруты миграции, напомним, складывались в XV—XVI вв.

Вне Карелии территориями массового переселения в Россию стали Тверской уезд и район Тихвина,

где сформировались группы тверских, новгородских и тихвинских карелов. Данные группы принадлежат к общности собственно карелов. К концу XVII в. в шведском Кексгольмском лене (бывшем Корельском уезде) карелы стали национальным меньшинством, деревни ушедших в Россию карелов шведские помещики заселяли крепостными и арендаторами из своих финских и шведских поместий.

В Карелии за Россией остались и земли северной оконечности самого Корельского уезда, так называемые Ребольские вол., первоначально принадлежащие его Иломанскому погосту. Ныне основные карельские районы погоста Иломантси (Лиекса и Тохмаярви) входят в губернию Северная Карелия Финляндской республики. Ребольские же земли погоста остались за Россией, и в начале 1620-х гг. правительство включило их в состав Кольского уезда в ранге погоста. Оно воспользовалось тем, что шведские войска не смогли здесь закрепиться, а в Ребольском погосте все еще проживало некоторое число саамов, подвластных в целом именно кольским воеводам. На рубеже XVII—XVIII вв. Ребольский погост состоял уже из ряда волостей: Ребольской, Лендерской, Колвасозерской, Ровкульской, Кимасозерской, Вокнаволокской, Ухтинской и Кестеньгской (Елетозерской).

По восточным склонам водораздела лежали земли Лопских погостов, которые вместе с Заонежскими погостами (побережье Онежского озера, восточное Приладожье и Присвирье) входили в Новгородский уезд. В 1649 г. Москва образовала Олонецкий уезд во главе с крепостью Олонец. Земли нового уезда включили Заонежские и Лопские погосты.

Соловецкая вотчина состояла первоначально из волостей Поморского берега и Кемской вол. В 1613 г. к нее вошла Шуерецкая вол. (*Шуя Корельская*, как называли ее в тогдашних источниках). Административно-вотчинное объединение волостей западного побережья Белого моря сопровождалось окончательным становлением субэтноса русских поморов. Говор поморов сложился в целом на основе новгородского диалекта древнерусского языка, но с большими заимствованиями из карельского языка (рис. 8).

Собственно поморские волости занимали узкую полосу беломорского берега, за исключением Кемской вол. Ее земли глубоко вдавались в материк, в XVI в. — вплоть до границы с «каянскими немцами» (области Каяни шведской Финляндии). Изначально в этом материковом приполярном районе с названием Озёра проживали саамы.

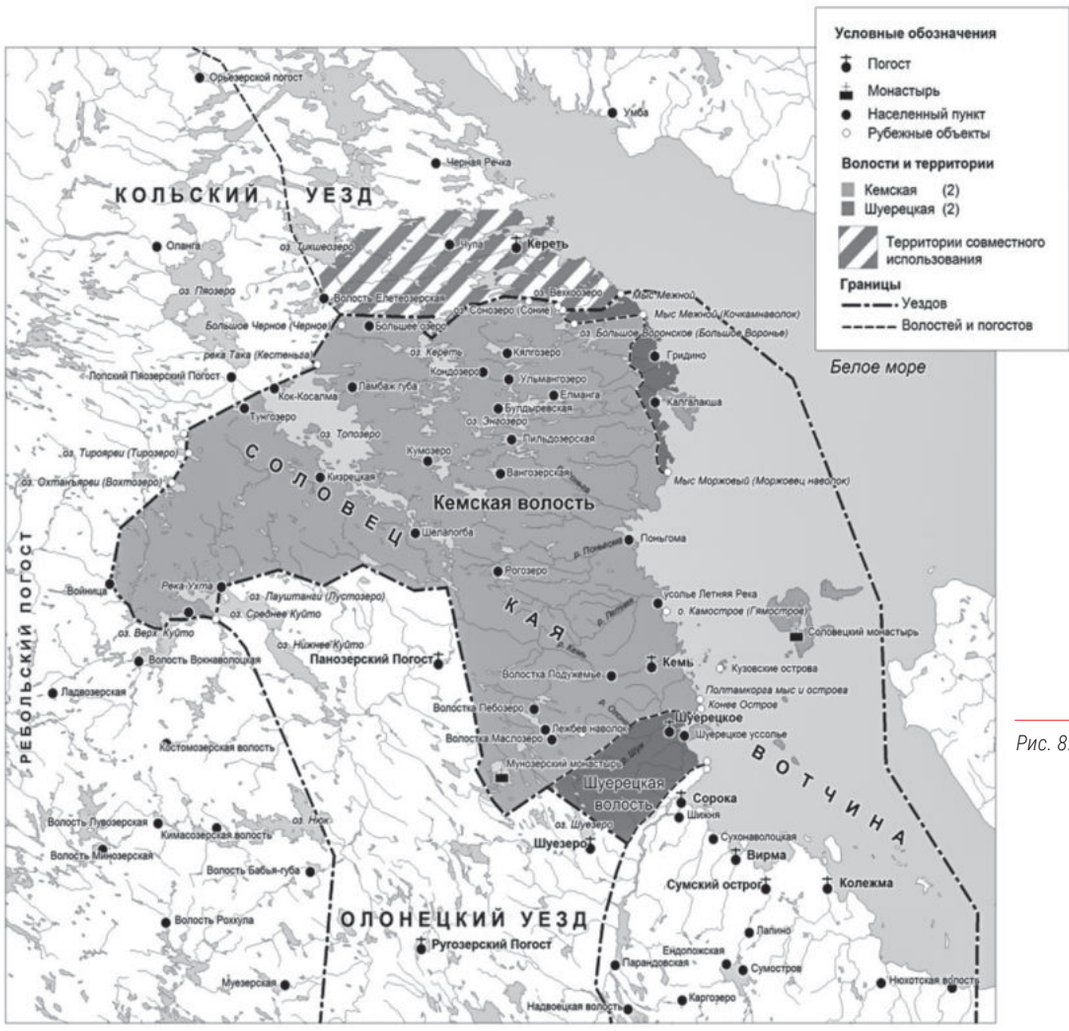



*Рис. 8. Кемская и Шуерецкая вол. в конце XVII — первой половине XVIII в. (Жуков А. Ю., Ляляя Е. В. Волостная и церковно-приходская структура карельского Поморья, конец XV — середина XVIII в. // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 78)*

Но со второй половины XVII и в XVIII в. Озёра стали активно заселять карелы, пришедшие сюда из соседних Ребольских вол. и Лопских погостов, а отчасти из шведской Карелии. Карелов привлекали льготы, установленные для переселенцев Соловецким монастырем. Вотчинник заселял карелами прежде всего земли вдоль главной военно-государственной коммуникации из Архангельска в Колу, поскольку обязанности по ее обслуживанию ложились на Соловки. Так возникали карельские селения будущей Вычетайбольской вол. (с середины XVII в.). Но постепенно карельские селения заняли и другие пустовавшие доселе земли монастырской Кемской вол. в глубине материка [Жуков, 2016].

И все же основной поток карельских беженцев шел не на север, а на восток края, в сторону Онежского озера и северного Присвирья, т. е. в Заонежские погосты. В ближайшем к Корельскому уезду заонежском Олонецком погосте складывалась этническая группа карелов-ливвиков, а в более восточных Кижском, Шуйском и Важинском — карелов-людиков. Переписи XVI в. отмечали лишь спорадическое подселение карелов в прионежские деревни вепсов, каждый раз давая таким переселенцам этнически окрашенное прозвище «корелянин»; с середины же XVII в., по причине массового наплыва карельских беженцев, данный этноним потерял смысл и поэтому переставал фиксироваться переписями как прозвище жителей олонецких и западно-прионежских земель, сохраняясь только для обозначения редких карелов, проживавших в русских деревнях восточного и южного побережий Онежского озера.

К сожалению, среди множества источников XVII—XVIII вв. не находится материалов, которые однозначно доказывали бы, что на такой-то территории в данное время формировались или уже проживали новые этнические группы карелов, т. к. в них отсутствуют сами этнонимы ‘ливвики’ и ‘людики’. В нашем распоряжении имеется только один источник, обнаруженный на юге Заонежского полуострова, на землях Кижского погоста — это фрагмент заклинания, написанный русской графикой скорописью XVII в. на языке, переходном от собственно вепсского к карело-людиковскому [История Карелии…, 2001, с. 145]. К концу первой четверти следующего XVIII в. и жителям русского Кижского погоста, и властям было совершенно очевидно, что западно-кижские волости погоста заселяют именно карелы (людики). Поэтому перепись 1722—1723 гг. фиксирует Карельскую треть Кижского погоста в составе Лычноостровской, Чеболакшской (Горской), Мелогубской и Лижемской вол.; тогда же к Кижскому погосту приписали волости из расформированного Толвуйского погоста и в Карельскую треть записали ее Кузарандскую и даже Тубозерскую вол. (последняя — на восточном берегу Заонежского залива Онежского озера) [РГАДА, 1722—1723 гг., л. 22 об.—25].

Письменных примеров перехода с вепсского на ливвиковский диалект карельского языка пока не обнаружено. Но нам поможет один феномен, обнаруженный языковедами при обследовании Мунозерской вол. бывшего Шуйского погоста. Мунозерская вол. (как и Шуйский погост) заселена людиками, кроме Пялозера и его окрестностей. Здесь проживали карелы-ливвики, чей говор был наиболее схож с говорами соседнего ливвиковского Сямозерья. Поэтому возникло весьма доказательное предположение, что ливвики в Пялозере являлись переселенцами из ливвиковского Сямозерья.

Между тем внимательное изучение переписей позволяет определиться с датой переселения. Впервые Пялозерская вол. Шуйского погоста появляется на листах переписи Олонецкого уезда 1707 г. [РГАДА, 1707 г., л. 3—57], до этого переписи относили пялозерские земли к старинной Мунозерской вол. (известна с 1584 г.). Следовательно, переселение из Сямозерья на Пялозеро и образование самостоятельной Пялозерской вол. (т. е. поземельной, семейно-родственной и приходской общности ее жителей) произошло около рубежа XVII—XVIII вв., причем на Пялозеро переселились уже представители именно ливвиков, а не какой-нибудь «неопределенной», «размытой» этнической общности. Как и людики, ливвики стали консолидироваться в этноязыковом плане уже в XVII в.

Впрочем, прямые подтверждения самого факта переселения карелов из Кексгольмского лена Швеции (бывшего Корельского погоста) в Заонежские погосты содержит олонецкая Переписная книга карелов — «зарубежных выходцев» 1667 г., уездная перепись карелов из третьей волны переселенцев, бежавших в Россию в результате очередной войны со Швецией середины XVII в. [РГАДА, 1667 г.] Конечно, в переписи отмечены отнюдь не все карелы, а только те, кто получил официальную поддержку от воевод Олонца на обустройство, поэтому и ее анализ может привести лишь к оценочным, а не к абсолютным выводам. Так, почти половина листов рукописи фиксировала переселенцев в Олонецком погосте, другая половина переписи посвящена остальным 17 заонежским погостам. Данная оценка объясняет то обстоятельство, что ливвики восприняли и сохранили больше карельских черт в языке, в материальной и духовной культуре, нежели людики. Людиками — *lüdinikad*, от русского ‘люди’, называли себя северные прионежские вепсы, карелы — *lüüdilaižet* (людики) и *livgilazet*, *liygiläzet* (ливвики) — это дальнейшее развитие северовепсского этнонима по правилам уже карельской фонетики.

И наоборот, хотя в южно-присвирском Веницком, северо-вепсских Остречинском и Оштинском погостах на юго-западе Онежского побережья помощь получили немалое число переселенцев карелов, но данные районы оставались вепсскими: очевидно, что потомки беженцев-карелов были ассимилированы местными вепсами. Дело заключалось не в самом наличии карелов, а в их соотношении с местными жителями. Ливвики и людики формировались в тех погостах, которые в наибольшей степени пострадали от шведской интервенции и чье вепсское население отчасти было выбито захватчиками или бежало. А таковыми являлся

Олонецкий погост и погосты Онежско-Ладожского межозерья.

Формирование ливвиков и людиков весьма наглядно отражалось в посвящениях престолов местных церквей. На XVII в., особенно с середины столетия, падает этап интенсивного складывания новых волостей в границах старых погостов; в церковном отношении волость являлась приходом. В изначально северо-вепсских районах престолы посвящались Богородице, Илье Пророку, св. Георгию, Иоанну Предтече. У карелов Корельского уезда и Лопских погостов престольные предпочтения были иные, прежде всего Спасские и Никольские, а в местах переселения — еще и Петропавловские. Отслеживание приходского устройства показывает, что за весь XVII в. постепенно доля чисто «карельских» посвящений увеличивалась и, наконец, сравнялась с «вепсскими». Окончательно ливвики и людики сформировались уже к середине следующего XVIII в., когда в ливвиковском Олонецком погосте доля престолов с карельскими посвящениями оказалась чуть выше традиционно вепсских, а в Онежско-Ладожском межозерье и северном Присвирье наблюдалось равенство. В целом же потомки веси и корелы восприняли престольные предпочтения друг друга.

На складывание новой этнической карты Карелии непосредственным образом воздействовало военно-политическое противостояние России и Швеции в Балтийско-Беломорском регионе Европы. Оно усложнялось фактором династического соперничества шведских и польских потомков короля Густава I Вазы на рубеже XVI—XVII вв. Во внутриполитической сфере определяющей причиной выступила Смута в Российском государстве. Корельский уезд был «обещан» царем Василием Шуйским Швеции по условиям Выборгского соглашения февраля 1609 г., взамен на помощь шведских войск против Речи Посполитой, уже развернувшей агрессию в России. Карелы не приняли этих условий, отделившись от царя Василия и присягнув на верность Лжедмитрию II. Вошедший в уезд зимой 1610 г. шведский отряд, «глупым и непослушным корелянам в грозу», не смог занять крепость Корелу. Летом 1610 г., после поражения русских и шведов от поляков под Клушино и свержения с престола Шуйского, новое пропольское московское правительство Семибоярщины не пожелало выполнять антипольский Выборгский договор. Швеция перешла к открытой интервенции в России [Видекинд, 2000; Замятин, 2008]. В сентябре 1610 г. шведские войска под командованием Якоба Делагарди приступили к осаде Корелы.

Героическую оборону крепости возглавили воевода Иван Михайлович Меньшой Пушкин и епископ Корельский Сильвестр. Селяне-карелы пытались провести в осажденный город суда с продовольствием, но были перехвачены и разбиты противником. Осада продолжалась до 2 марта 1611 г., когда оставшиеся в живых сто ее защитников капитулировали на почетных условиях. На захваченных землях Корельского уезда шведы создали Кексгольмский лен с центром в Кексгольме (Кореле). С весны 1611 г. шведский отряд полковника Андреаса Стюарта повел наступление из Каяни на Ребольские вол. и север Карелии. Сжигая ребольские деревни, шведы вышли на север Лопских погостов к Панозеру, планируя идти в Поморье. Но карелы под предводительством старосты Тикши Ивана Роккачу (Рогачёва), выбранного лоплянами «воеводой всей Лопской земли», отбросили противника от панозерской Сапосалмы; Стюарт отступил в шведскую Финляндию.

Опираясь на мощный Соловецкий кремль и монастырские остроги в Сумпосаде и Кеми, присланные вождями Первого земского ополчения на Соловки воевода Михаил Васильевич Лихарев со стрельцами отразили дальнейшие попытки шведов завоевать северную Карелию [Шаскольский, 1950]. Соловецкие игумены Антоний II, а с 1614 г. — преп. Иринарх поддерживали суверенитет России на Севере, распространив власть обители даже на новгородские Лопские погосты. В 1619 г. житель Поросозера (с юга Лопских погостов) Ларион Алексеев свидетельствовал под присягой: с 1611 по 1617 г. «ис Корелы к ним не посылывали ни по что, а платили-де они доходы, в то время, как Новгород был за немцы, в Сумской острог» [РГАДА, 1620 г., л. 118], т. е. налоги с Лопских погостов шли в монастырь, на содержание сумского гарнизона.

Для Заонежских погостов Новгородского уезда («Новгородского государства») захват шведами Новгорода в июле 1611 г. означал подчинение власти шведов. Шведские отряды летом 1612 г. буквально выколачивали «правежом» налоги с заонежан сразу за два года. Но как только шведы уходили, жители погостов признавали ближайшие к ним русские власти Соловков и Каргополя, информируя их о передвижениях оккупантов.

Главной, определяющей причиной окончательного избавления российской части Карелии от шведских захватчиков явилось восстановление суверенной российской государственности, выразившееся в освобождении Москвы от поляков в 1612 г. и избрании нового царя Михаила Романова Земским собором в 1613 г. Уже Второе земское ополчение под предводительством Козьмы Минина и князя Дмитрия Михайловича Пожарского направило в дворцовый округ Заонежских погостов воеводу Богдана Чулкова. Его казаки поставили Шунгский и Толвуйский остроги на Заонежском полуострове и Андомский острог в южном Прионежье. Летом 1613 г. против шведов восстал Тихвин, тихвинские воеводы приняли на себя обязанности властей Новгородского уезда до оставления Новгорода шведами в 1617 г. Так, воеводы направляли действия русских отрядов по освобождению северных земель уезда, а также проводили срочные переписи (дозоры), выясняя размеры потерь на освобожденной от оккупантов территории.

Стремясь сохранить свое господство над Новгородом и его уездом, шведы в 1613 г. наняли

большой отряд казаков-«черкас», подданных Речи Посполитой, которые прошли кровавым рейдом по Заонежским погостам, Каргополью и Поморью. Уничтожая жителей и разоряя деревни, черкасы, впрочем, не смогли взять ни одной русской крепости или острога, терпя поражения под Андомой, Каргополем, Холмогорами, Сумским и Толвуйским острогами. Окончательно их разгромил под Олонецким острогом направленный Тихвином отряд ногайского мурзы на русской службе Барая Кутумова 5 марта 1614 г. [РГАДА, 1614 г.].

Российская Карелия была освобождена. 23 февраля 1617 г. в д. Столбово (на полпути между Тихвином и Ладогой) состоялось заключение русско-шведского «вечного мира», по которому Швеция возвращала России Новгород и Ладогу с их уездами; Корельский, Орешковский, Ямской и Копорский уезды на столетие остались под властью Стокгольма. Проведение новой линии границы со Швецией закончилось в Карелии только в 1621 г. Тогда же состоялась приписка саамов Ребольских вол. к Кольскому уезду, но карелов, т. е. большинство населения, подчинили Соловецкому монастырю, который ежегодно отправлял к ним данщика из Кеми для сбора налогов и суда. После подавления Соловецкого восстания в 1676 г. власть кольских воевод распространилась и на карелов.

Ужасающие потери от Смуты и интервенции рисует перепись Заонежских погостов середины 1610-х гг.: численность населения снизилась с 28 тысяч человек по переписи 1582 г. до 23 тысяч в 1617 г., на 1035 возросло число пустых дворов; в районах боевых действий и вражеских рейдов от трети до половины деревень были либо сожжены, либо стояли полупустыми. На пепелища, к зарастающим лесом полям и приходили карельские беженцы в Россию. И в целом в Карелии, как и в центральной России, преодоление «Великого Московского разорения» затянулось до середины XVII в. [Жуков, 2003, с. 21—39].

В это время Кремль направлял в Ошту, центр управления Заонежским дворцовым округом, вначале судей, а с 1625 г. (с перерывами) — воевод. Оштинские воеводы вызывали недовольство населения своим корыствованием, в Москве получали многочисленные жалобы заонежан. Редкие правительственные и епархиальные комиссии из Новгорода расследовали приграничные дела (о бегстве карелов из Кексгольмского лена, торговле с иностранцами, нарушении линии границы), не вмешиваясь в дела Ошты. Наконец, в 1647 г. Оштинское воеводство упразднили. В 1648 г. новгородская епархия лишилась вотчинных олонецких приграничных земель. Тогда же Москва приступила к созданию в Карелии двух солдатских и рейтарского «полков нового строя» из заонежских и лопских крестьян (до 10 тысяч чел. солдат и сержантов), под командованием офицеров, в основном из иностранцев. За службу крестьяне освобождались от налога «данных и оброчных денег».

А в 1649 г. правительство приняло решение о строительстве новой крепости Олонец и организации Олонецкого уезда на территории Заонежских и Лопских погостов (рис. 9).

Олонец встал около старого сельского центра Рождественского Олонецкого погоста, на мысе при слиянии р. Олонки и Мегреги. Строили крепость путем раскладки повинностей на всех крестьян. Крепость состояла из двух разделенных стеной укреплений «Меньшого города» (с воеводским двором и соборной Троицкой церковью) и «Большого города». Население не спешило переселяться в новый город, даже богатые сельские торговцы. Крестьяне же, переходя в посадские, продолжали держаться деревенских наделов, потому что пока Олонец был «местом скудным, прокормитца нечем». Долгое время основное число посадских составляли получавшие от государства хлебное жалованье 300 стрельцов с семьями; в стрельцы шли крестьяне, не пожелавшие служить в полках. Стрелецкие дворы стояли вне крепости. В 1668 г. крепость сгорела и была возобновлена в 1672 г. как единое укрепление, без разделяющей стены. Воеводы Олонца, поначалу в высоких чинах окольничих и думных дворян, не только управляли уездом и судили жителей, но и присматривали за состоянием крепости, таможен и государственной границы, они помогали формировать полки и платили офицерам и солдатам за походную службу из уездного бюджета [РГАДА, 1649—1663 гг.].

Олонецкие полки участвовали в войнах середины XVII в., против Речи Посполитой (1654—1667, с перерывами) и Швеции (1656—1661). Для Карелии последняя война вылилась в попытку освобождения Корельского уезда. Осада Кексгольма в 1657 г. не принесла успеха и была снята, когда шведы нанесли контрудар по Олонцу (также безуспешный), разоряя олонецкие земли вплоть до Свири. Тем не менее полки почти полностью заняли территорию лена, и при их отходе тысячи местных карелов ушли в Россию вместе с войсками. Кардисский «вечный мир» со Швецией от 27 июня 1661 г. повторил условия Столбовского мира, но разрешил России оставить у себя всех бежавших с 1617 г. карелов.

В обеих войнах полки понесли значительные потери в личном составе не только в боях, но и из-за плохой организации тыла. Так, при обороне Полоцка в 1660—1661 гг. они с боями прикрывали отступающие полки И. А. Хованского. При этом, не получая жалованья и продовольствия, многие солдаты умерли от голода и ран или ушли домой. В 1662 г. они выставили правительству требование об отправке их на войну частями, по три перемены в год (как то было при осаде Кексгольма), а пока массою бежали от присылавшихся в погосты сыщиков. Правительство вынужденно согласилось, но солдаты продолжали бежать, не получая оружия, жалованья или по причине запустения за годы войн своего хозяйства [РГАДА, 1654—1666 гг.; Жуков, 2014].

Наконец, в 1666 г. царь отменил солдатскую службу при условии выплаты трехкратного «тягла».

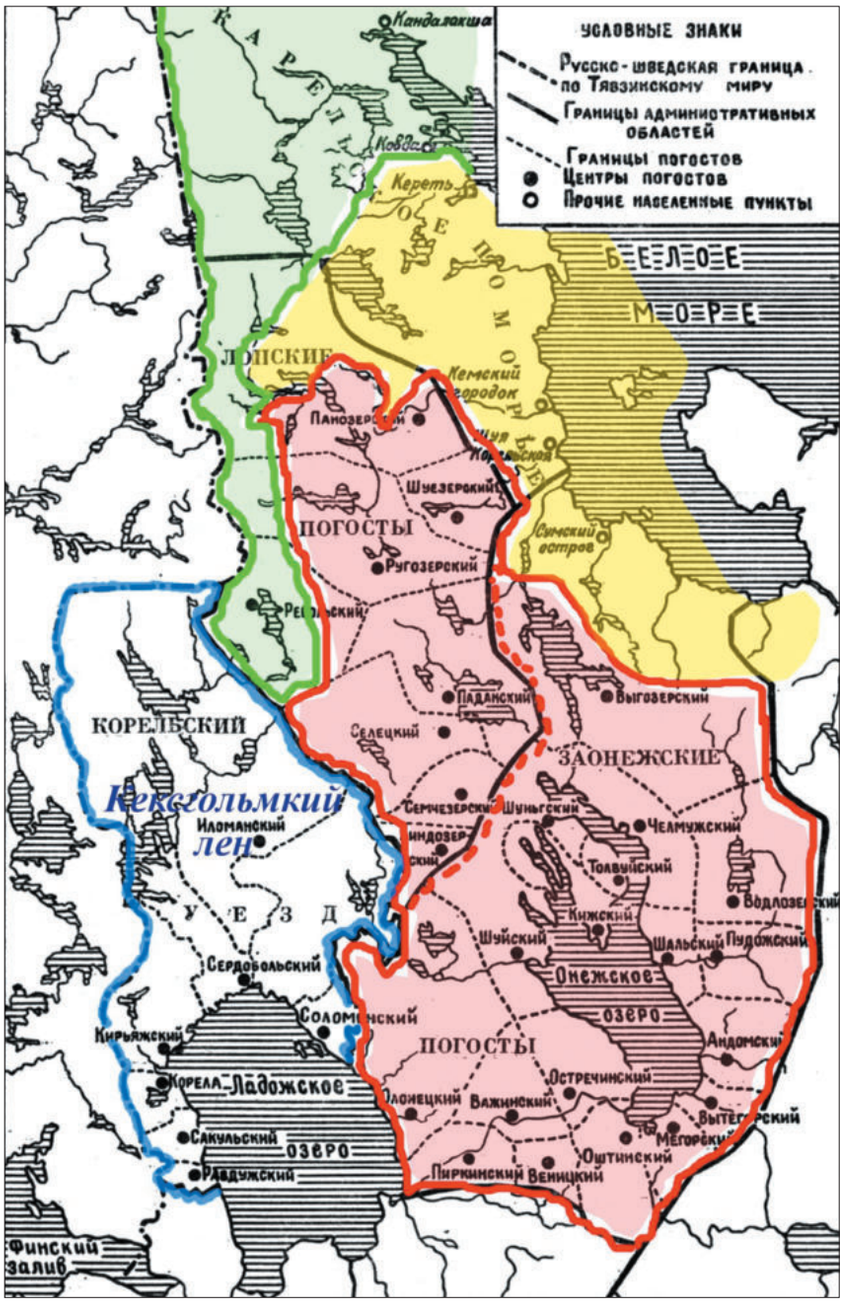



*Рис. 9. Олонецкий уезд и вотчина Соловецкого монастыря (Россия), Кексгольмский лен (Швеция), вторая половина XVII в.*
*Россия:*
** Олонецкий уезд: А. Заонежские погосты; Б. Лопские погосты*
** Вотчинный округ Соловецкого монастыря*
** Кольский уезд*
*Швеция: * Кексгольмский лен*

Сразу стали копиться недоимки, списанные в 1673 г. С 1679 г. население выплачивало налоги («стрелецкие деньги») в приказ Большой казны на содержание стрелецких полков, а при царе Петре I Алексеевиче вернулись к выплатам в Новгородскую четверть для обеспечения денежными средствами Посольского приказа. Все это время в оперативном государственном управлении как уезд, так и его воеводы подчинялись приказу Новгородской четверти, который являлся подразделением Посольского приказа (с последней четверти XVII в.). Монастырями с их вотчинами ведал Монастырский приказ, стрельцами — Стрелецкий. Округ Соловецкого монастыря возглавлял игумен (архимандрит), но правительственные распоряжения ему отдавала все та же Новгородская четверть; воеводы Колы управляли Ребольскими вол. В целом административно-территориальное деление и управление Карелией стало больше соответствовать общепринятым российским образцам [Булгаков, 2008, с. 21].

Со второй половины XVII в. Карелия превратилась в один из главных центров российского старообрядчества. Поначалу сопротивление «новой неслыханной вере» (по выражению старообрядцев) возглавил Соловецкий монастырь, монахи которого, при активной поддержке вотчинных поморов, с 1668 по 1676 г. противились попыткам правительства взять военной силой Соловецкий кремль. После разгрома восстания открытое сопротивление переросло в «гари» — массовые самосожжения приверженцев «древлего благочестия». Первая гарь произошла под Олонцом в 1676 г. В 1687 г. в селении Березов Наволок сожгли себя сотни карелов Лопских погостов; дважды, в 1688 и 1689 гг., в пламени закончили жизнь тысячи заонежан в Палеостровском монастыре, в 1689 г. — андомцы из вотчины Спасо-Хутынского монастыря, в 1693 г. — пудожане в Строкиной пустыне. Другой формой движения выступали старообрядческие общежительства. Так, уже в 1691—1695 гг. возникла «Выгореция» — общежительство старообрядцев на р. Верхний Выг во главе с бывшим соловецким монахом Корнилием и дьячком из соседней Шуньги Данилой Викуловым — будущий центр Даниловского толка Поморского согласия беспоповцев. Старообрядчество ширилось не только в силу непримиримой религиозной борьбы с «никонианством», но и как противостояние самодержавным, крепостническим тенденциям во внутренней политике царского правительства, выраженным в Соборном уложении 1649 г.

Открытое социальное сопротивление самовластию вотчинников, представленных в крае богатыми монастырями, проявилось тогда же, с 1670-х гг. Наибольший размах и накал приобрела борьба

крестьян заонежского Толвуйского погоста с вотчинником Тихвинского Богородицкого монастыря. Крестьяне заняли старый Толвуйский острог, который пришлось брать с боем олонецким стрельцам. Только в 1680-х гг. правительству удалось на время усмирить заонежан. Но в 1684 г. взбунтовались их соседи кижане. Причиной послужило закабаление кижан заводчиком местного Устьрецкого завода. Крестьяне частично разрушили завод — и вновь усмирять бунт отправился отряд стрельцов.

А в 1694—1696 гг. разразилось Первое Кижское восстание. Если Устьрецкий завод обслуживали хотя и закабаленные, но все же нанятые по договору свободного найма кижане, то на заонежских заводах Генриха Бутенанта, по решению правительства, должны были работать приписные крестьяне. Приписка — одна из наиболее тяжелых форм внеэкономической эксплуатации, ей соответствовала барщина в частном секторе сельской экономики. Возглавили восстание местный уроженец олончанин Григорий Тимофеев и богатая верхушка кижан, которой заводские работы грозили разорением. Ни олонецкие стрельцы, ни стрельцы стольника Преображенского приказа А. Брянченинова не смогли подавить стойкое сопротивление кижан. Первых они встретили «дубьём», у вторых силой отбили арестованных вожаков. Только в 1696 г. новые 300 стрельцов, под угрозой применения пушек, смогли осуществить приписку кижан к заводским работам. Власти, заинтересованные в запуске производства на не работавших три года заводах, не наказали восставших.

Заводские работы отражали главные тенденции в экономической жизни края — налаживание частного мануфактурного производства и встраивание края в складывавшийся общероссийский рынок. Собственно, зерноводство по сравнению с XV—XVI вв. оставалось на прежнем уровне: трехполье повсюду, особенно на севере, сопрягалось с подсечным земледелием. Но в растениеводстве выделилось производство льняной ткани (Пудож на востоке Карелии), в животноводстве Олонецко-Прионежский район давал тысячи локтей полотна, сукна и холстов, продаваемых по всему Поморью. Товарное производство носило характер «рассеянной мануфактуры», когда продукт вырабатывался в домашних условиях, но концентрировался затем в руках «скупщиков», продававших товар на ярмарках Тихвина, Архангельска, Макарьева на Волге и даже сибирского Ирбита. Скупались и беличьи шкурки у охотников. Так, на Тихвинской ярмарке в 1645 г. одна лишь казна закупила оптом 30 тысяч шкурок, «а белка Корелская да Лопских погостов».

Заонежане и лопляне вырабатывали и железные изделия, включая оружие и полосы для цренов (сковород для выпарки соли). В связи с этим в 1629 г. правительство увеличило налоги с Лопских погостов в два раза, т. е. по налоговому расчету объем производства кузниц и домниц был равен всем остальным промыслам (охоте и рыболовству) и сельскому хозяйству, вместе взятым. Тогда же, по заказу правительства, для новой крепости Великого Новгорода заонежские кузнецы выплавили тысячи пушечных ядер, выковали сотню пудов железных полос и гвоздей, 5 пудов «карельского уклада» (сталистого железа).

Развитое в товарных объемах рыболовство концентрировалось на Ладожском и Онежском озерах, в Белом море, на Мурманском берегу Баренцева. На Белом море развивался и морской зверобойный промысел. Основные промыслы были строго поделены между общинами и волостями, для поморов доля в волостным промыслах означала в т. ч. их полноправное членство в общине, владевшие только дворами бобыли и наемные работники «казаки» такого статуса не имели. Вспомогательным поморским промыслом выступала и добыча жемчуга, но главным его добытчиком в северных реках являлись саамы.

Основные объемы солеварения сконцентрировались в руках Соловецкого монастыря: на его 21 усолье работало более тысячи постоянных работников, еще полтысячи заготавливали дрова для выпарки, а 350 судовых перевозчиков везли соль-морянку в крупные торговые центры страны (данные на 1660—1680-е гг.). Размеры частной крестьянской соледобычи были меньшими, поморы везли свою соль на ближние торги в Повенец и Каргополь. Промысел рыбы и зверя, торговля потребовали развития судостроения, центром которого на севере впоследствии стало карельское село Подужемье. У поморов сложился тип промыслового морского судна сойма, у заонежан — озерные лодки-кижанки.

В соловецкой Сумской вол. с XVI в. действовала настоящая железоделательная мануфактура «Железная Пустынь», выпускавшая пушки, ружья и разнообразные бытовые изделия. Но к концу XVII в. возникла и частная крестьянская мануфактура в заонежской Тивдии, в начале XVIII в. ее насильственно закрыло правительство, опасавшееся конкуренции своим новым Петровским заводам. Их предшественниками послужила сеть из пяти частных железоделательных Олонецких заводов в Заонежье Г. Бутенанта, в руках которого сконцентрировалось производство и Тульских, Каширских и Алексинских железоделательных заводов в центральной России. Заонежское «бутенантово железо», не уступавшее по качеству лучшему сталистому шведскому железу, шло в больших количествах за границу через Архангельский порт.

Для жителей Карелии, впрочем, иностранная торговля велась в основном со шведами. Олонецкие (сельские и посадские) купцы занимали одно из ведущих мест в торговле со Швецией. Свои товары они везли в шведский Ниеншанц (ныне — Санкт-Петербург). Распространена была также и сельская торговля шведов, финнов и карелов через границу. Но изрядная доля местной торговли шла помимо таможни, контрабандным путем. Внутренними центрами легальной торговли были Сумский острог на Белом море, Повенец на Онежском

озере и новый город Олонец около Ладожского озера [История Карелии..., 2001, с. 147—157].

К концу XVII в. Карелия выступала вполне развитой для организации крупной промышленности областью, в ней имелись умелое в промыслах и заводских работах население и нахоженные торговые пути, облегчавшие интеграцию края в складывавшийся Всероссийский рынок товаров и услуг. Карелы принимали самое активное участие во всей разнообразной, крупной хозяйственной деятельности края.

## 1.3. Карелы по данным физической антропологии

*В. И. Хартанович*

Антропология — это научная дисциплина, исследующая биологическое разнообразие человека. Собственно биологическая антропология занимается исследованием исторических и географических аспектов изменчивости биологических свойств человека и его сообществ во времени и пространстве, реконструкцией процессов происхождения человека и его рас.

Антропологическая наука накопила значительную информацию об антропологическом составе населения Северо-Запада России, Фенноскандии, Восточной Прибалтики в основных ареалах расселения прибалтийско-финских народов, а также о путях его формирования. Изучались различные системы антропологических признаков — соматические (вариации размеров и форм человеческого тела), дерматоглифические (вариации пальцевых узоров и ладонных линий руки), одонтологические (особенности строения зубной системы), геногеографические (изучение групповых факторов крови, геномов).

### История антропологического изучения карельского этноса

Антропологический состав карельского народа уже около столетия привлекает внимание специалистов-антропологов в нашей стране. В первой половине XX в. приоритетным направлением исследований являлось изучение антропометрических (соматологических) показателей и внешних описательных особенностей карелов в целом и отдельных этнолокальных групп в частности. Начало планомерного изучения соматологии карелов относится к 20-м гг. XX в., когда ленинградский антрополог Д. А. Золотарев провел исследование ряда локальных групп на территории Карелии и Поволжья [Золотарев, 1930]. Исследователь пришел к выводу о внутригрупповой гетерогенности карелов. По данным Д. А. Золотарева, карелы Карелии и Поволжья по своему антропологическому облику гораздо ближе к русским тех же и смежных регионов, нежели между собой. В работе, с одной стороны, подчеркиваются различия между карелами и соседним финским населением, а с другой — между русскими Карелии и русскими других регионов. В целом в этой работе проводится мысль о карелах как об одной из западных групп финского населения, «сильно подвергшейся русскому влиянию» [Там же, с. 104—105]. В утверждении о западнофинских корнях карелов можно видеть влияние точки зрения, распространенной в начале XX в. среди финских археологов, высказываемой хотя и на основе соматологических материалов самого Д. А. Золотарева, но, как представляется, недостаточно обеспеченной аргументами.

В 1950-е гг. экспедиция под руководством М. В. Витова исследовала восемь карельских выборок, однако полученные обширные материалы, характеризующие практически все основные этнолокальные группы карелов, полностью были опубликованы только в конце 90-х гг. [Витов, 1997]. М. В. Витов пришел к выводу о преобладании на Русском Севере процесса ассимиляции финноязычного населения славяноязычным (русским), в то время как обратный процесс имел крайне ограниченный масштаб. Фиксируется более широкое распространение восточно-балтийского типа среди северных русских, нежели беломорского типа среди вепсов и карелов.

В 1960—1970-е гг. К. Ю. Марк [1975] провела исследования по соматологии целого ряда коренных финноязычных народов Северной Европы, в том числе карелов средней и северной Карелии. Были изучены четыре группы карелов, которые в целом близки между собой и объединяются по комплексу признаков с вепсами, ижорой, восточными финнами и восточными эстонцами, восточными латышами в рамках восточно-балтийского антропологического типа. К сходным выводам пришел финляндский исследователь П. Кайянойя, который в части, касающейся антропологического типа карелов, основывался на материалах Д. А. Золотарева [Kajanoja, 1971, p. 48].

Соматологические материалы Д. А. Золотарева и в особенности К. Ю. Марк и М. В. Витова составляли долгое время основную научную базу для антропологического изучения финноязычных популяций Европейского Севера, в том числе и карелов. У исследователей нет сомнений в том, что у карелов преобладающим является специфический североевропеоидный комплекс признаков, получивший известность в большинстве работ под названием восточно-балтийского типа. С этим утверждением согласуется анализ материалов экспедиций Д. А. Золотарева, К. Ю. Марк и М. В. Витова, проведенный Г. А. Аксяновой [Аксянова, 2004].

Первые данные по дерматоглифике карелов были опубликованы и проанализированы в работах Г. Л. Хить, Н. А. Долиновой [Хить, 1969, 1983; Хить, Долинова, 2001]. Было изучено три группы карелов: ливвики, людики и северные карелы. Все три группы оказались гомогенны и близки между собой,

что хорошо согласовалось и с данными соматологии. Анализ карельских групп на фоне других финно-угорских популяций показал, что карелы полностью входят в область значений, занятую группами финнов Финляндии [Хить, Долинова, 2001]. При этом для финнов оказалась характерной значительная гетерогенность по всем основным дерматоглифическим признакам, что рассматривалось как следствие сложной истории формирования антропологических комплексов на территории Финляндии и соседних регионов.

В 1980-е гг. на территории современной Республики Карелия и Тверской обл. к. и. н. Н. Н. Цветковой и студентами кафедры этнографии и антропологии ЛГУ были проведены новые работы по сбору соматологического и дерматоглифического материала среди местного карельского населения. Полученные данные значительно превышали по своему объему (отпечатки более 2000 человек) ранее опубликованные материалы и имеют, безусловно, высокую научную значимость. Новые данные охватывают большую часть территории современного проживания карелов как собственно на территории Республики Карелия (в Олонецком, Пряжинском, Кондопожском, Медвежьегорском, Муезерском и Калевальском р-нах), так и на территории Тверской обл. (Лихославльского, Рамешковского, Спировского и Максатихинского р-нов). В каждой выборке суммарно представлены данные по нескольким населенным пунктам, расположенным в пределах одного административного района.

С согласия автора сбора данных, материалы были проанализированы и введены в научный оборот И. Г. Широбоковым [Широбоков, 2009, 2010; Хить, Широбоков, Славолюбова, 2013]. В разработках также использованы данные по дерматоглифике русских Карелии. Материалы представлены небольшой серией отпечатков русских бассейна оз. Водлозеро (мужчин с. Куганаволок Пудожского р-на Карелии), а также серией из Колежмы (Беломорский р-н).

Анализ материалов показал общую однородность карельских групп в целом на всей территории их расселения. При этом обнаружилось, что даже отсутствует прямая зависимость между степенями дерматоглифического сходства групп карелов, с одной стороны, и их территориальной близостью — с другой. При том что группы из соседних районов, как правило, оказываются близкими между собой, наименьшие различия иногда фиксируются между географически удаленными популяциями. Например, между карелами Кондопожского р-на Карелии и тверскими Рамешковского р-на, карелами Калевальского р-на Карелии и тверскими Лихославльского р-на. Близость большинства серий Карелии и Тверской обл., по всей вероятности, объясняется фактом относительно недавнего территориального разделения карелов. Как известно, освоение карелами бассейна Верхней Волги, а также территории Средней и Северной Карелии является результатом нескольких волн переселений из единого центра — с Карельского перешейка и Северо-Западного Приладожья, принявших массовый характер только в XVII в.

Наибольшие отличия от остальных групп показывают карелы Пряжинского р-на Карелии. Обособленное положение этой группы южных карелов подтверждают и данные соматологии. В частности, население д. Колатсельги Пряжинского р-на признано наиболее изолированной в генетическом отношении карельской группой, возможно, сохранившей черты «древнеуральского типа» [Аксянова, 2004].

Специфическое положение заняли также русские из д. Куганаволок (Пудожский р-н). Они оказались «инкорпорированными» в область значений, занятую карельскими выборками, но и в значительной степени с вепсами.

В целом, по данным дерматоглифики, были выделены несколько территориальных объединений карелов, сближающихся по степени общего сходства генетически обусловленных особенностей пальцевых узоров и ладонных линий [Широбоков, 2009, 2010]. Первый комплекс в наибольшей степени выражен у карелов северных районов Карелии. Этот комплекс показывает наибольшую близость к финским группам Восточной и Северо-Восточной Финляндии, проживающим в непосредственной близости к границам Российской Федерации. Исторически он может быть связан с группами карелов, предки которых начали массовое заселение этих районов в XVIII в., а также, вероятно, приботнийских карелов Финляндии, переселившихся на территорию Российской Карелии несколько раньше. Второй комплекс представлен в сериях карелов Прионежского ареала (медвежьегорской и, возможно, кондопожской выборках). Здесь фиксируется некоторая близость к саамским группам или каким-то группам, близким по своему происхождению к поволжским финнам[4]. Можно предположить, что в данных группах видны следы смешения карелов разных волн переселения, в том числе ранних, которые вступали в контакты с субстратным докарельским населением Обонежья, фиксируемым сегодня по данным топонимики. Третий комплекс характерен для групп карелов ливвиков и людиков, в которых можно предполагать определенную роль участия вепсского субстрата. Четвертый — представлен у тверских карелов, взаимодействовавших с разнообразными группами русского населения.

При межгрупповом анализе дерматоглифических показателей 68 групп населения Северной и северо-восточной Европы оказалось, что

[4] Поволжские финны в научной литературе объединяют мордву и марийцев: согласно установившейся в начале XX в. традиции, их языки возводились к единому волжскому праязыку. Таким образом, в тексте данное понятие используется в качестве собирательного названия мордвы, марийцев, а также, возможно, мери как народов, сформировавшихся и долгое время живших в едином ареале, хотя по своему происхождению они представляют самостоятельные ветви финно-угорского (финно-волжского) ствола [Напольских, 1997, с. 35].

подавляющее большинство выборок, в том числе и карельских, занимает переходные с другими этническими группами зоны, не образует четких скоплений. Это свидетельствует о том, что формирование антропологического состава популяций в этом ареале складывалось при участии разных и часто общих компонентов, что отразилось и на формировании дерматоглифических комплексов населения региона. Вместе с тем в целом зафиксированная в группах современных карелов специфическая комбинация признаков может претендовать на самостоятельный статус в дерматоглифической классификации восточноевропейских популяций. Но сами дерматоглифические данные не позволяют сегодня дать более детальный ответ на вопрос об истоках компонентов, принявших участие в формировании состава населения восточной Карелии, без привлечения дополнительных антропологических источников — прежде всего краниологических и палеоантропологических. Дело в том, что соматологические, дерматоглифические источники, сравнительные материалы не могут быть получены от населения, проживавшего на тех или иных территориях в предшествующие века и тысячелетия, т. е. от жителей более ранних эпох потомкам остались только костные останки, получаемые при археологических раскопках — краниологические и палеоантропологические материалы.

В российской антропологической школе под краниологическими материалами подразумеваются близкие к современности серии черепов, относящиеся к XVIII — началу XIX в. н. э., в отличие от более ранних — палеоантропологических. Последние охватывают эпохи от верхнего палеолита вплоть до позднего Средневековья. Основным итогом сбора и изучения краниологических материалов является, во-первых, построение синхронной таксономической классификации, базирующейся на определении степени сходства (генетического родства) между различными близкими по времени популяциями. Во-вторых, строится диахронная классификация, при этом краниологические данные сопоставляются с палеоантропологическими. Очевидно, что первостепенное значение в таком процессе имеет изучение географической вариабельности признаков, выделение антропологических комплексов (расовых вариантов) в составе разных групп населения, определение этнической локализации этих комплексов.

Краниологические данные по отдельным народам, как правило, рассматриваются на фоне широкого круга сравнительных материалов других народов, проживающих как в непосредственной близости, так и достаточно удаленных в географическом отношении от непосредственного объекта исследования. Аналогичным образом анализ антропологических особенностей народов отдельной языковой группы проводится с привлечением антропологических сопоставительных материалов народов, говорящих на языках иной лингвистической системы.

**Современные краниологические данные о происхождении карелов**

Систематические работы по сбору и изучению краниологических материалов развернулись в России с 1930-х гг. К 1950—1960-м гг. советскими антропологами был завершен первый этап антропологического изучения страны. Однако в части, касающейся изучения антропологии населения Северо-Запада России, исследователи сталкивались с проблемой отсутствия материалов. Оставались значительные лакуны, объясняемые отсутствием близкого к современности и древнего краниологического материала, в первую очередь по прибалтийско-финским народам. Объяснялось это крайне плохой сохранностью костного материала в северных почвах. Так, до конца 70-х гг. XX в. с территории Карелии были введены в научный оборот только материалы из всемирно известного, но единственного в республике к тому времени изученного могильника с костными останками хорошей сохранности — на Южном Оленьем острове Онежского озера. Он относится к эпохе камня и не мог, конечно, характеризовать жителей более поздних эпох. Только в последней трети XX в. в результате работ экспедиций МАЭ РАН были получены и проанализированы обширные краниологические материалы XVIII—XIX вв. с территории современной средней и северной частей Карелии [Хартанович, 1986].

В целом у карелов был выявлен очень специфический краниологический комплекс, заметно отличающий их от других, в том числе прибалтийско-финских, популяций, который сближался лишь с антропологическими вариантами, представленными у ижоры и коми-зырян. Краниологические данные показали, что данный комплекс отличает карелов, ижору и коми-зырян от остальных близких к современности серий черепов с территории Евразии, в том числе и их близких лингвистических «родственников» (финнов-суоми, эстонцев, вепсов, поволжских финнов) [Хартанович, 1991, 2004].

Именно на краниологических материалах удалось найти и ближайшие аналогии этому комплексу в древности — только среди древнейших (мезо-неолитических) жителей восточно-балтийского ареала. Ретроспективный анализ показал, что среди всех более ранних палеоантропологических материалов как рассматриваемой территории, так и Евразии в целом, аналогичными особенностями обладают только черепа из мезо-неолитического могильника Звейниёки, расположенного в Латвии. Данный факт, конечно, нельзя рассматривать как свидетельство прямой генетической преемственности части современных прибалтийских финнов с населением, оставившим этот памятник. Скорее всего, такое сходство следует связывать с сохранением в отдельных, в ходе исторического развития наименее подвергавшихся разнообразным влияниям популяциях Северо-Запада России и Восточной Прибалтики древнейшего на этой территории антропологического типа. Вероятно, еще в XIX — начале XX в. карельское население сохраняло в своем антропологическом

облике особенности древнейшего на этой территории североевропейского комплекса, в эпоху мезолита-неолита занимавшего обширные территории Восточной Европы [Хартанович, 2005].

Обоснование гипотезы об антропологической преемственности древних, мезо-неолитических и части современных жителей Северо-Запада Восточной Европы требовало ответа на вопрос, почему данный комплекс признаков не был выявлен ранее на других материалах. Существовала гипотеза, что это зависело от степени антропологической изученности древнего и современного населения, территориальной и хронологической репрезентативности введенных в научный оборот краниологических данных. Справедливо предположить, что консервация древнейших антропологических комплексов в этом регионе, отличавшемся интенсивностью миграционных процессов, могла происходить в двух случаях. Они могли сохраняться либо в занимающих географически относительно изолированную территорию группах населения (например, у карелов и коми-зырян, где такой тип распространен практически повсеместно), либо в отдельных популяциях, дисперсно и случайно распространенных во времени и пространстве по всему ареалу [Хартанович, 1995]. Следовало ожидать, что при справедливости такой гипотезы частота встречаемости сходного с обнаруженным у карелов комплекса краниологических признаков будет невысокой, но увеличивающейся по мере накопления новых палеоантропологических материалов их древних и близких к современности археологических памятников.

Дальнейшие археологические исследования выявили новые памятники, где присутствует сходный с обнаруженным у карелов антропологический тип, как на территории современного расселения карельского народа, так и за пределами этого ареала — у населения несколько более южных и восточных территорий.

В 2006 г. были получены первые палеоантропологические материалы по древней «кореле», из могильника XIII—XIV вв. н. э. (Лахденпохский р-н, Республика Карелия) [Бельский, 2012; Хартанович, Широбоков, 2010]. Новые материалы позволили впервые охарактеризовать антропологический состав местного средневекового населения. У средневековой группы и современных карелов выявлено антропологическое сходство, присутствие специфичного комплекса краниологических признаков, зафиксированного впервые у близких к современности северо-западных карелов и явно отличающего их от остальных близких к современности серий с территории Евразии.

Также была изучена краниологическая серия из могильника Алозеро (XVII — начало XIX в., Калевальский р-н) — самая ранняя из имеющихся палеоантропологических материалов со всей территории северной Карелии. В результате работы был выявлен наиболее «архаичный» морфологический вариант, сближающий алозерскую серию как с близкими к современности группами северо-западных карелов, так и средневековым населением Северо-Западного Приладожья из могильника древней «корелы» Кюлялахти Калмистомяки [Хартанович, Широбоков, 2012].

Благодаря последним антропологическим изысканиям в научный оборот были введены данные по смежным территориям, на которых серии черепов отчетливо сближаются с краниологическим комплексом, представленным в сериях ижоры и карелов (в основном южных) [Широбоков, Верховцев, 2016]. Это относится к серии черепов, вероятно, представляющих ижорское население Приневья времен до начала и первых лет строительства Санкт-Петербурга — из Шереметевского могильника XIV—XVII вв., расположенного на левом берегу р. Фонтанки у Шереметьевского дворца в Санкт-Петербурге [Широбоков, Верховцев, 2016]; могильника XIV—XVII вв. в д. Порицы в северной части Гатчинского р-на Ленинградской обл. в верхнем течении р. Славянки [Широбоков, Сорокин, 2015]; могильника XIII—XVI вв., в д. Покровской Гатчинского р-на, 2 км от могильника в д. Порицы [Широбоков, Верховцев, 2016]; из захоронений на Большой Посадской улице Петроградского р-на Санкт-Петербурга, относящиеся к кладбищу периода основания города [Казарницкий, Широбоков, 2014].

Сходные с карельскими и ижорскими особенности обнаружены и у населения, зоны расселения которого достаточно далеко выходят за пределы собственно восточно-балтийского ареала: например, у северо-западных удмуртов (Еловский и Чабыровский могильники) [Широбоков, 2014], позднесредневекового населения г. Вологды [Хартанович, Широбоков, Пантелеева, 2011; Моисеев, Хартанович, Широбоков, 2012] и, как уже отмечалось, у коми-зырян [Антропология коми, 2005]. Конечно, данное сходство не следует напрямую связывать с непосредственным генетическим родством таких групп населения, и тем более с этническим родством. Вероятно, антропологическая близость объясняется распространением древнейшего на данной территории североевропейского антропологического типа, который фиксируется по европейским материалам с эпохи мезолита-неолита и сохраняется до настоящего времени преимущественно в отдельных прибалтийских и пермских, ныне финноязычных популяциях.

Вместе с тем среди краниологических серий карелов наряду с общими чертами отмечаются специфические особенности, позволяющие выделить ряд вариантов в пределах общего антропологического типа [Хартанович, 2005]. Так, наряду с тем, что черепа из северной Карелии (Чикша, Регярви, Алозеро), с территории распространения собственно карельского диалекта, проявляют наиболее специфические черты и сближаются со средневековыми из Кюлялахти Калмистомяки, в могильнике из Алозера присутствует и вариант, сходный с населением внутренних районов Финляндии. Группы карелов-ливвиков и людиков отличаются от северных карелов преимущественно более узким лицом.

Особый интерес представляют краниологические серии, происходящие из районов расселения сегозерских карелов. В культуре этой этнографической группы как данные лингвистики, так и этнографии фиксируют элементы возможного саамского влияния. В целом вариации признаков черепов карелов Сегозерья не выходят за рамки изменчивости показателей в пределах общего для карелов антропологического типа. Но характеристика сегозерских карелов относительно других групп несколько смещена в сторону урало-лапоноидного комплекса в системе как краниологических, так и дерматоглифических признаков.

Достаточно сильно отличается от остальных карельских серий группа из Беломорского р-на. Она близка к финноязычному населению Поволжья и к саамскому антропологическому варианту, представленному в тундровых, прибрежных группах саамов Кольского полуострова. Эти группы саамов, в свою очередь, по всей вероятности, являются смешанными по происхождению, включившими в свой состав разнообразных европейских пришельцев.

В могильнике на острове Кижи (XVIII—XIX вв. н. э.) проявился, с одной стороны, наиболее специфичный для карельских серий черепов морфологический комплекс признаков, распространенный в более северных и западных районах. Вторая группа из этого же могильника заняла, на первый взгляд, несколько неожиданное положение: она близка к некоторым поволжским финноязычным народам (луговым марийцам, мордве-мокше), а также к саамам Финляндии и саамам Кольского полуострова из прибрежных районов Иоканга и Варзино. В этой группе особенности черепов из Компаково (Беломорский р-н), отличавшие их от остальных карельских, выражены еще заметнее. Следует отметить, что подобный комплекс признаков на краниологических материалах встречен впервые не только на территории Обонежья, но и Карелии в целом. Саамы Финляндии и Кольского полуострова из прибрежных районов, поволжские финноязычные народы хотя и расположены друг от друга на значительном географическом удалении, но вместе с тем характеризуются общими основными элементами комплекса краниологических признаков. Весьма вероятно, что эта группа кижской серии черепов отражает реально существовавший в древности антропологический пласт населения Карелии (возможно, на гораздо более обширной территории), имеющий общее происхождение с предками современных саамов, а также волжских финноязычных народов. И в какой-то степени «закрывает», таким образом, территориальный разрыв между ареалами современного распространения исходных антропологических вариантов: Фенноскандии, с одной стороны, и Поволжья — с другой [Хартанович, Широбоков, 2014].

Таким образом, данные по антропологии карелов выявляют, с одной стороны, общность и специфичность распространенного в их составе комплекса антропологических особенностей, с другой — показывают наличие в составе карельского народа локальных антропологических вариантов, свидетельствующих о длительных межэтнических контактах, особенно заметных в зонах пограничного проживания этнических групп. Следует подчеркнуть, что в составе каждого, не только карельского, народа имеются локальные группы, попадающие по своим антропологическим особенностям не на «положенное» им место в пределах «своего» этноса, а в состав антропологического варианта других этнических или лингвистических групп. Данные всех систем антропологических признаков, безусловно, свидетельствуют о том, что понятия «этнос», «языковая группа», «антропологический тип» не синонимы. В составе «этноса» могут быть и зачастую присутствуют представители разных антропологических типов. Население любой территории формируется на протяжении многих веков и включает в себя, как правило, волны разнообразных переселенцев.

# Глава 2

# ЯЗЫК НАРОДА

## 2.1. История карельского языка

*Я. Саарикиви*

### Варианты карельского языка на историческом фоне

В своей традиционной форме карельский язык состоит из различных диалектов, носители которых имеют достаточно слаборазвитый общий идентитет, и далеко не всегда соглашаются с тем, что все они говорят на одном и том же языке, который называется карельским. Различаются беломорские, или севернокарельские, южнокарельские, ливвиковские, людиковские, тверские, тихвинские и валдайские (известные носители валдайского диалекта умерли в 70-х гг. XX в.) диалекты, из которых людиковский и ливвиковский часто классифицируют как самостоятельные языки в финской, но не в российской традиции прибалтийско-финского языкознания[1] [ср. Zaikov, 1987; Pahomov, 2017].

Носители ливвиковских и людиковских диалектов, или же языков, традиционно не называли свой язык карельским, а именно ливвиковским или людиковским (*livviks pagizen, lüdiks pagizen* ‘говорю по-ливвиковски, по-людиковски’). Эти две группы также имеют общий этноним, который является заимствованием из русского языка: **lüüdi* (< рус. *люди),* ливвиковские формы этнонима возникли через процесс чередования согласных. Однако этническая граница между людиками и ливвиками, с одной стороны, и собственно карельским населением — с другой, была всегда нечеткая, и в настоящее время носители ливвиковских и людиковских диалектов также нередко идентифицируют себя как карелы. Подобной переходной зоной на юго-востоке служила также и граница людиковского и ливвиковского языков, с одной стороны, и вепсского языка — с другой.

Таким образом, определение карельского языка на основе современных восточно-финских групп языков не является бесспорным. Еще более сложно это сделать с точки зрения языковой истории, когда современные изоглоссы между карельскими диалектами и близкородственными языками еще до конца не сформировались.

Языком часто называют группу диалектов, носители которых понимают друг друга без сложностей, или же диалектный континуум с общим этническим идентитетом. С точки зрения современного карельского языка и та и другая дефиниции языка являются проблематичными. Например, носители беломорских и ливвиковских говоров карельского языка, имеющих общий этноним, не всегда понимают друг друга без сложностей. В то же время между носителями карельского языка, например, людиковского диалекта с. Михайловское (*Kuujärvi*) и северного диалекта вепсского языка д. Шелтозеро (*Soutjärvi*) нет никаких трудностей в понимании друг друга, хотя они, в традиционном представлении языковедов, говорят на разных языках. Когда

[1] См. взгляд российских языковедов на указанную проблематику в. п. 2.2 разд. I «Карельский язык и его диалекты», а также п. 2.4. разд. I «Языковые процессы».

автор статьи побывал в ходе экспедиционных работ в этих деревнях, он мог также убедиться в том, что старшее поколение жителей этих населенных пунктов, скорее всего, идентифицировало себя в языковом отношении не только с языком своего ареала проживания, но и с языком сопредельного ареала. В прошлом жители, населявшие указанные выше территории, имели также и общий этноним *lyydiläzet, lyydit, lydid*.

На территории современной и довоенной Финляндии проживает большое количество людей, по разным оценкам 400—500 тыс. чел., которые называют себя карелами (фин. *karjalaiset*). Карельская этничность, в данном случае, часто понимается как субэтнос финнов, или же региональный вариант финского этнического идентитета. Количество таких карелов в настоящее время многократно превышает носителей всех диалектов, классифицируемых как карельский язык. При этом язык финнов-карелов традиционно относится к различным восточным диалектным группам финского языка, в первую очередь к юго-восточным диалектам (*kaakkoismurteet*) в присайминском регионе и на Карельском перешейке, а также частично диалектам саво (*savolaismurteet*) в финской Северной Карелии.

Вместе с тем и здесь граница между собственно финским и карельским языком не такая четкая, как, например, граница между восточными и западными диалектами финского языка. Диалекты восточной Финляндии (саво и юго-восточные финские диалекты) имеют множество общих черт с собственно карельским языком, например, исчезновение фонемы — дентального спиранта — *δ в слабой ступени чередования согласных (*käsi: käen* ‘рука’, ср. финское литературное чередование *käsi : käden* и диалектное *käsi : kären, kälen, käδen*), дифтонгизация долгих гласных (прафинское **ää, *aa,* ср. *piä, peä* ‘голова’ и восточно-финское *pää; mua, moa* ‘земля’ и собственно финское maa), формы личного склонения третьего лица, восходящие к **-sen* (ср. саво *myö mennään* ~ карельский *myö mennäh* < **me mennähän* < **me mennäsen.* Эти же формы используются в т. н. пассивных конструкциях в собственно финских диалектах). Здесь же и формы т. н. рефлексивного спряжения на *-(he)s,* ср. *rodihes* ‘родиться, состояться’ < *rodie* ‘родить, стать’, *heittähes* ‘упасть’ < *heittie* ‘бросать’ (ср. Koivisto, 1995), а также множественное число, образованное с помощью суффикса *-loi* < локативный суффикс *-la +* суффикс множественного числа *-i* и т. д.

Таким образом, морфологические критерии не разграничивают карельские диалекты как единую группу языковых форм. Граница между собственно финским и карельским языком отражается, прежде всего, в фонетической системе языков, а также на уровне лексики. Карельские диалекты имеют множество звуков, которые не встречаются в собственно финских диалектах. Некоторые из них считаются историческими архаизмами, например сохранение в карельском языке долгих аффрикат прибалтийско-финского праязыка, ср. кар. *meččä* ~ фин. *metsä* ‘лес’ (< прафинский **meccä*), кар. *päčči* ~ фин. *pätsi* (< **päcci*) ‘печь’. Следует все же отметить, что множество фонематических различий между финским и карельским является результатом инноваций именно в карельском языке. Так, например, использование в карельском аффрикат в начале слова (*čirkka* ‘кузнечик’, *čuppu* ‘угол’) можно считать вторичным явлением и развитием на фоне финских *sirkka* и *suppu.* Для карельского характерен также вторичный шипящий *š,* который, без сомнения, имеет позднее происхождение, при этом в настоящее время встречается очень широко в разных диалектах рассматриваемого языка. Этот звук можно назвать карельской «attraction phoneme» (модной новой инновативной фонемой). Ср., например, такие варианты, как *saha* ~ *šaha* ‘пила’, *sana* ~ *šana* ‘слово’ и т. д., где варианты с фонемой *š* являются явными инновациями на фоне всех других прибалтийско-финских данных.

Самым значительным фактором, препятствующим взаимопониманию носителей языковых форм восточной группы прибалтийско-финских языков, является, прежде всего, лексика разного происхождения. Граница финского и карельского языков сформировалась на фоне зон влияния западной (католической и с XVI столетия лютеранской) и восточной православной церкви, а также на фоне зон влияния Шведского королевства и Российской империи. По этой причине в финских диалектах отсутствуют такие частотные русские заимствования карельского языка, как, например, *čuaju* ‘чай’, *čušku* ‘чашка’, *diedoi* ‘дед, старый мужчина’, *mušikka* ‘мужчина’, *vunukka* ‘внук, внучка’, *rodie* ‘родиться, стать’, *žarie* ‘жарить, приготовить’, *griiba / griibu* ‘гриб’, *vesselä* ‘веселый’ и т. д. На их месте используют шведские по происхождению слова или же исконную финно-угорскую лексику (ср. *tee* ‘чай’ < шведский *te*), *kuppi* ‘чашка’ (< швед. *koppa*), *eno* ‘дед’ (производное от финно-угорского *enä* ‘большой’), *paistaa* ‘жарить, приготовить’ (< швед. *baka* [Koivulehto, 2009]), *syntyä* ‘родиться, стать’ (слово с широким финно-угорским распространением, возможно, старое заимствование из иранского), *sieni* ‘гриб’ (финно-угорское слово), *iloinen* ‘веселый’ (финно-угорское слово, производное от *ilo* ‘радость’) и т. д.[2]

Естественно, граница между русскими и западными влияниями не является в данном случае резко очерченной. Так, например, и в финском, и в карельском языках используется русское по происхождению слово *lusikka* (фин.), *luzikka* (кар.) ‘ложка’, но только в карельском бытует русская по происхождению лексема *vilka* ‘вилка’, в то время как в финских диалектах на ее месте используется шведское по происхождению слово *kahveli* (< шв. *gaffel*) или же финский деривационный неологизм *haarukka* (< *haara* ‘ветвь, ответвление’, в литературном языке). Кроме этого, в современном карельском языке

[2] Здесь и далее все этимологии приведены из SSA.

практически любое слово может быть заменено русским словом, что еще больше затрудняет взаимопонимание носителей финского и карельского языков.

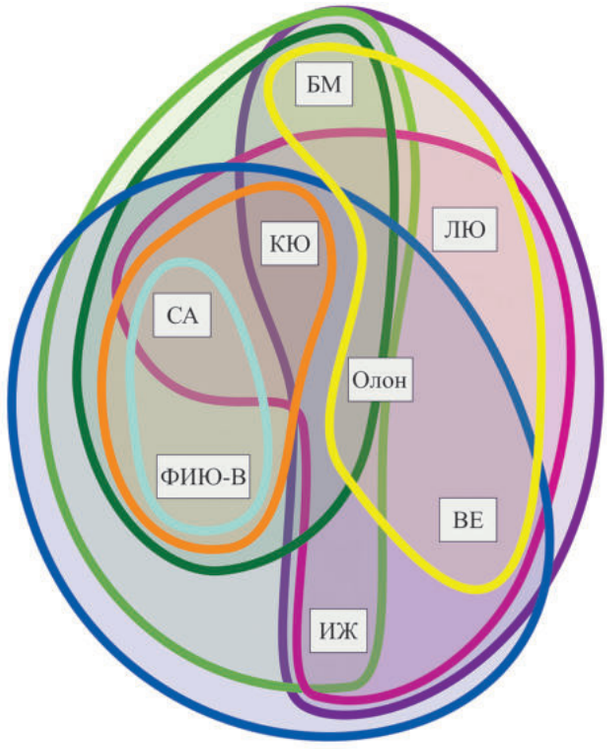
С другой стороны, между диалектами т. н. карельского языка, особенно между ливвиковским и собственно карельским, существует еще более значительная морфологическая разница, нежели на языковой границе между карельским и финским языками. Так, например, ливвиковские и людиковские диалекты, а также вепсский язык имеют общую систему внешне-местных падежей, обозначающих местонахождение вблизи какого-то объекта и движение относительно этого объекта. Данная падежная система является инновацией на прибалтийско-финской почве. Она развилась, прежде всего, в ходе процесса грамматикализации местных послелогов, образовавшихся от лексемы **pää* 'голова' в местных падежах: ср. *-späi*, *-lpäi*, в которых можно видеть элементы *-s-* внутренне-местных и *-l-* внешне-местных падежей. Также сформировался терминатив *-sah* от слова *saakka* 'до' и комитатив от слова *kera* 'вместе' [Grünthal, 2003].

Таким образом, если определять языковую границу между финским и карельским языками на основании морфологических критериев, то она была бы, скорее всего, не там, где она проходит сейчас, а между финскими диалектами Саво и Хяме, другими словами, на границе между западными и восточными диалектами. Именно там проходят, например, изоглоссы дифтонгизации долгих *aa, ää,* рефлексивного спряжения и личных форм мн. ч. 3-го л. на < **sen*. Или же на границе между собственно карельским и ливвиковским наречиями, где проходит изоглосса новых падежных форм.

Кроме носителей карельского и финского языков, карелами называет себя часть носителей ижорских диалектов западной Ингерманландии. Язык этой в настоящее время исчезающей группы близок финским юго-восточным диалектам и собственно карельскому наречию.

Таким образом, этнические границы карелов и границы карельского языка не обязательно совпадают, а различные традиции языковедения классифицируют карельский язык и бытующие на сопредельных территориях его языковые формы по-разному. Наиболее значительная (явная) граница проходит между западными и восточными финскими диалектами, она разделяет языковых потомков т. н. древнекарельского языка (рис. 10) и западные формы прибалтийско-финского праязыка.

С точки зрения языкознания т. н. карельский язык представляет собой группу восточных прибалтийско-финских диалектов, которая не имеет четких границ с другими языковыми формами. Он представляет скорее диалектный континуум, совпадающий с континуумом различных и изменяющихся этнических идентитетов, от восточных финских диалектных групп вплоть до вепсского и ижорского языков.




*БМ* — *беломорские диалекты*
*КЮ* — *южные собственно карельские диалекты*
*СА* — *саво(лакские) диалекты собственно финского языка*
*ФИЮ-В* — *юго-восточные диалекты собственно финского языка*
*ИЖ* — *ижорский язык*
*ЛЮ* — *людиковское наречие*
*ВЕ* — *вепсский язык*
*ОЛОН* — *олонецкое наречие*

*дифтонгизация aa, ää*
*исчезновение δ между 1-м и 2-м слогами*
*глагольные формы 3-го лица *-sen падежа, сформированные от -päi(n)*
*личные местоимения mie, sie*
*деаффрикатизация c > s*
*множественные формы сформированы от -loi*
*возникновение фонемы š*
*рефлексивное спряжение*

*Рис. 10. Черты восточно-финских языковых форм, ареалы некоторых важных изоглосс (все рисунки в тексте Я. Саарикиви выполнены по его просьбе Норой Фабрициус)*

### Самоназвание карелов

Ранее уже отмечалось, что различные в языковом отношении группы прибалтийско-финского населения имеют общий этноним *карел,* который зафиксирован в нескольких вариантах (ср. *karjalaiset, karjalazet, karielat, karjaine*). Любопытно, что этот этноним не фигурирует в самых ранних письменных источниках российской историографии, например в «Повести временных лет», где упоминаются многие современные прибалтийско-финские группы (ср. весь, чудь, емь и т. д.). Первое упоминание карелов в русскоязычном источнике датируется только

1143 г. Согласно представлению ряда исследователей, самоназвание *карел* зафиксировано, например, в скандинавских сагах, где оно упоминается в IX в. в форме *Кирйяляланд*. В то же время нет достоверных свидетельств о том, что это название связано именно с территорией современной Карелии.

По поводу происхождения самоназвания существует несколько теорий, из которых самой распространенной является представление, связывающее данное самоназвание с общим прибалтийско-финским словом **karja* 'стадо животных; группа людей', возникшее, как предполагается, из протогерманского **harjaz* 'группа людей' (> немецкий *Heer* 'полк, армия' [ср. Grünthal, 1997; Koivulehto, 1997]). Это может, с одной стороны, выглядеть достаточно достоверным, поскольку многие этнонимы происходят от общего наименования людей или же группы людей (ср., напр., кар. *люуди*). Однако отметим, что особенно в Тверской обл. карельские варианты этнонима *karielazet, karielat* трудно объяснить с точки зрения слова *karja* 'стадо' при наличии в этих же диалектах слов с *-ja-* во втором слоге, где не происходит перехода *-ja-* в *-ie-* (ср. *marja* [KKS III:273], *harja* [Там же, I:174]). Ранние русские письменные формы *Корѣлы* также указывают на «старое произношение» *kariela*, которое близко именно к тверско-карельским данным. Таким образом, название *Kariela — Karjala* можно осторожно соотнести с многочисленной группой ойконимов (названий населенных мест), возникающих на прибалтийско-финских территориях на основе антропонимов, к которым присоединялся локативный суффикс *-la* (ср., напр., [Saarikivi, 2017]). Исходя из этой структурной точки зрения, можно предложить гипотезу, согласно которой самоназвание карелов было изначально ойконимом, или, другими словами, названием определенного населенного пункта, так же как и тысячи других топонимов, относящихся к этому структурному типу.

Таким образом, *Кариелией,* скорее всего, называли изначально некий населенный пункт в историческом очаге карелов. Как следует из материалов, приведенных далее в этой статье, он мог находиться в Приладожье, возможно, в окрестностях крепости Корела (совр. г. Приозерск), которая явно имела большое значение в момент формирования и развития поселенческого ареала древних карелов. Этот или же какой-нибудь ныне неизвестный населенный пункт и имел в то время название **Kariela.* Первый элемент этого названия можно осторожно сравнить с подобными элементами в названиях населенных пунктов в (восточной) прибалтийско-финской зоне (ср. д. *Карьеполье* Арх. обл., а также финские населенные пункты *Karjaa, Karjalohja* и т. д.), где начальный элемент ойконима является, скорее всего, личным именем его основателя. От топонимов подобным образом, возможно, образовались также и самоназвание финнов-саволаксов (ср. залив Savilaksi в окрестностях города Миккели → Savo, savo (саволакс, саволакшанин) → совр. savolainen [ср. SPN, s. 406—407]), и самоназвание финнов *Suomi,* которое изначально было названием окрестности Турку, а затем расширилось на провинцию *Suomi,* ныне *Varsinais-Suomi* (лит. собственная Финляндия) и далее стало названием всей страны.

### Таксономия карельского языка на фоне уральских и прибалтийско-финских языков

Историю языка можно разделить на внутреннюю и внешнюю. Внутренняя языковая история состоит из таксономии языков, т. е. системы языкового родства и исторических отношений языков общего происхождения, а также из языковых контактов, которые отражаются в лексике и языковых структурах, заимствованных в разные периоды и из разных источников. Внешняя же языковая история является исследованием исторических языковых ареалов и точек соприкосновения разноязычных групп. Далее будет рассмотрена внутренняя языковая история карельского языка с точки зрения таксономии прибалтийско-финских языков и его контактов.

Все варианты карельского языка классифицируются вместе с диалектными группами саво и юго-восточными говорами финского языка, а также вепсским и ижорским языками как восточные прибалтийско-финские языки. Согласно традиционной точке зрения, эти языковые формы имеют общие корни в т. н. *древнекарельском* языке, реконструированном восточном диалекте *прафинского* языка, т. е. в прибалтийско-финском языке-основе. Можно отметить здесь, что некоторые исследователи исключают вепсский из числа языков-потомков древнекарельского языка. Мнения исследователей расходятся также и по поводу статуса этого «диалекта» среди прибалтийско-финских языков, и его исторической локализации.

Нет единой точки зрения и по статусу самих прибалтийско-финских языков внутри уральской языковой семьи. В течение XX в. большинство исследователей классифицировали прибалтийско-финские языки вместе с саамскими языками, опираясь на предположение об их едином историческом происхождении. В этой связи чаще всего озвучивалась гипотеза о т. н. раннем прибалтийско-финском или же прибалтийско-финско-саамском праязыке (фин. *varhaiskantasuomi*), который должен был быть общим языком-основой прибалтийских финнов и саамов [Korhonen, 1981; Itkonen, 1961].

Прибалтийско-финские и саамские языки действительно имеют некоторые общие морфологические черты, как, например, чередование ступеней согласных, губные гласные во втором слоге и т. д. Тем не менее на фоне общего числа инноваций в прибалтийско-финских языках (приблизительно 30 фонологических изменений в сравнении с уральским праязыком) количество общих инноваций прибалтийско-финского и саамского достаточно ограничено и включает всего несколько (2—4?) фонологических и морфологических изоглосс [ср. Saarikivi, Grünthal, 2005]. Кроме этого, в прибалтийско-финских и саамских языках наблюдаются некоторые общие конструкции, например сложные

формы прошедшего времени (перфект и плюсквамперфект), а также общий порядок слов SVO (субъект — предикат — объект).

К концу XX в. все чаще стали указывать на то, что общие черты прибалтийско-финских и саамских языков не являются наследием общего праязыка, а результат контактов этих двух групп языков друг с другом и с соседними языками. Так, например, П. Саммаллахти [Sammallahti, 1998] считает, что чередование ступеней согласных не может являться общей инновацией в саамских и прибалтийско-финских языках, поскольку оно образуется по-разному: в прибалтийско-финских языках происходит замена сильной ступени согласных на слабую перед закрытым слогом, а в саамских языках замена слабой ступени согласных на сильную перед открытым слогом.

Далее в своем исследовании в отношении губных гласных второго слога Ю. Куоккала отмечает, что большинство слов с такой инновацией можно считать заимствованиями из финского в саамский и наоборот [Kuokkala, 2012]. Количество слов с первоначальными старыми губными гласными второго слога очень ограничено, даже если гипотеза об их общем происхождении не может быть полностью опровергнута. Возможно, однако, что система гласных второго слога в уральских языках изначально могла содержать также и некоторые губные гласные, которые сохранились сегодня только в саамском и прибалтийско-финском.

Рассматривая общую прибалтийско-финско-саамскую лексику, А. Айкио делает вывод о том, что, скорее всего, большинство общих элементов являются заимствованиями из прибалтийско-финских в саамские языки и наоборот [Aikio, 2012]. Можно также отметить, что близость этих двух групп языков поддерживается еще наличием в них большого количества слов германского происхождения разных исторических периодов. В прафинском языке таких заимствований насчитывается более 500 [см. LÄGLOS]. В саамском их количество на данный момент меньше, но также составляет несколько сотен лексем, и это с учетом гораздо менее продолжительной истории исследования данного вопроса. Важным здесь является также то, что саамские и прибалтийско-финские слова германского происхождения представляют собой разные лексемы. Таким образом, они были, по всей видимости, заимствованы независимо друг от друга [Aikio, 2006].

Нельзя исключать также и процесс общего заимствования некоторых элементов прибалтийскими финнами и саамами из неидентифицированных вымерших языковых источников. В случае с саамскими языками наличие палеоевропейского субстрата из вымерших языков считается достоверным фактом, доказывающимся большим количеством слов, связанных с явлениями северной природы и представляющих чуждую для финно-угорских и индоевропейских языков фонотактическую структуру, а также множества аномальных с этимологической точки зрения лексических основ [Aikio, 2004, 2012]. Существует точка зрения, что подобный процесс заимствования из вымерших субстратных источников происходил отдельно и в истории прибалтийско-финских языков, которые также имеют некоторое количество слов неизвестного происхождения [см. Saarikivi, 2004].

В настоящее время отмечается относительная близость прибалтийско-финских языков не только с саамским, но также и с мордовскими языками [Grünthal, 2007]. Так же, как прибалтийско-финские и саамские языки, эти две группы языков имеют ряд общих возможных инноваций в области морфологии и фонологии. Таким образом, вместо гипотезы о прибалтийско-финско-саамском праязыке многие исследователи склоняются в настоящее время к факту существования ранее западного диалекта прауральского языка, из которого уже возникли прибалтийско-финские, саамские и мордовские языки. География общих черт этих трех групп очень динамична. Так, например, губные гласные во втором слоге и чередование ступеней согласных являются прибалтийско-финско-саамскими инновациями, в то время как транслатив на *-ks* или же переход *-m* > *-n* в конце слова относятся к числу прибалтийско-финско-мордовских изоглосс. Автор предполагал ранее, что изменения в области вокализма в саамском и мордовском языках также могли иметь общие корни, но А. Айкио продемонстрировал в своих исследованиях, что в данном случае, скорее всего, изменился именно прибалтийско-финский праязык, в то время как саамские и мордовские языки сохранили старый вокализм [ср. Aikio, 2012].

В любом случае в современной финно-угристике уже не используется бинарное языковое древо, которое делится на финно-угорскую и самодийскую группы языков, далее на западе на финно-пермскую и пермскую, потом на финно-волжскую и волжскую ветви и т. д. Большинство современных моделей по истории уральских языков исходят из гипотезы, согласно которой уральский праязык уже на раннем этапе разделился на целый ряд праязыков и между т. н. промежуточными праязыками (прасаамский, прафинский, прамордовский, прамарийский, прапермский и т. д.) и уральским праязыком не было таких праязыков, которые были бы общими для двух или нескольких групп уральских языков (рис. 11).

Внутренняя таксономия группы прибалтийско-финских языков, возможно, еще более спорная, чем таксономия всей уральской языковой семьи. Исследователи согласны в том, что прафинский язык был языком населения железного века, которое практиковало земледелие и скотоводство, было знакомо с металлургией и мореплаванием, проживало в деревнях и строило городища. Понятно также и то, что носители прафинского языка имели в разные периоды контакты с древними германцами, балтами и славянами. В то же время мнения исследователей расходятся по поводу того, как и в какое время распалось прафинское языковое единство.

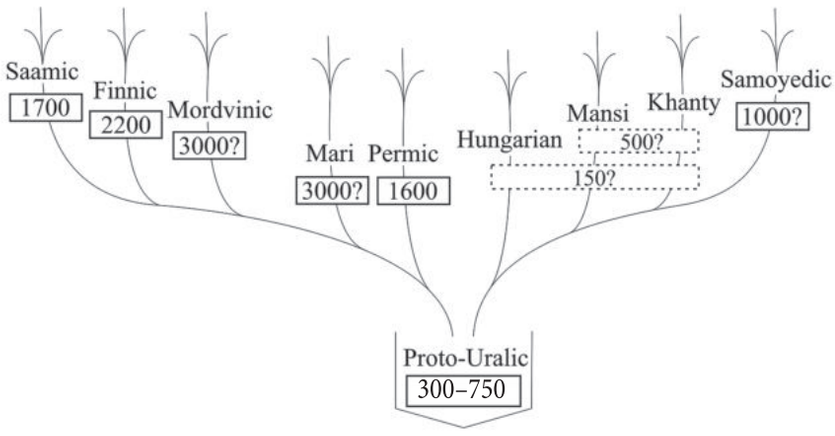



*Рис. 11. Языковое древо уральской семьи [Saarikivi, 2018].*

*Номера показывают число реконструированных слов в каждом праязыке. Saamic = саамские языки, Finnic = прибалтийско-финские языки, Mordvinic = мордовские языки (эрзя, мокша), Mari = марийские языки (марийский луговой, горный), Permic = пермские языки, Mansi = мансийские языки (северный, южный, восточный, западный), Khanty = хантыйские языки (северный, восточный, южный), Hungarian = венгерский язык, Samoyedic = самодийские языки. Хантыйский, мансийский и венгерский часто классифицируют вместе с угорской группой уральских языков, однако данная группа, возможно, не восходит к угорскому праязыку, а является результатом длительных контактов языковых предшественников хантов, манси и венгров*

Т. Итконен в своих исследованиях прибалтийско-финских исторических диалектов [Itkonen, 1982] предполагал, что собственно прибалтийско-финский праязык (т. н. *myöhäiskantasuomi*) распался в свое время на три основных диалекта: южный, западный и восточный. Восточный, или древнекарельский, по мнению исследователя, стал источником современных карельского, вепсского, людиковского, ливвиковского, ижорского языков, а также восточно-финских диалектов. Согласно этой же модели, западный диалект является источником собственно финского, а южный — источником эстонского, водского и ливского языков. Т. Итконен считал, что на восточном диалекте говорили в Приладожье и Ингерманландии, на западном — в юго-западной Финляндии, а на южном диалекте — в Эстонии.

Однако уже до публикации статьи Т. Итконена П. Саммаллахти обратил внимание на тот факт, что некоторые фонологические изоглоссы, например изменения *-kt-* на *-ht-* или же *-tt-*, отличают южно-эстонский диалект, или язык выру-сету, от всех остальных прибалтийско-финских языков [Sammallahti, 1977]. Позже П. Каллио указал, например, на такую черту, как сохранение в некоторых позициях старых аффрикат в южно-эстонском (ср. фин. *putki* ‘труба; Angelica’ с выру-сету *pytsk* [Kallio, 2007]). Он предложил таксономию прибалтийско-финских языков, где исторически наиболее ранние изоглоссы отличают выру-сету от остальных прибалтийско-финских языков. Следующим этапом в развитии стало отделение от прибалтийско-финского праязыка ливского языка. Далее, Каллио предполагает, что вместе с выру-сету от прафинского отделились также некоторые ранние языковые формы, на которых говорило население в бассейне Северной Двины современной Архангельской обл. Автор данного материала в своих исследованиях также обращал внимание на общие черты исчезнувших языков Подвинья с южно-эстонским наречием, особенно на наличие среднего гласного (возможно, представленного в субституции гласного первого слога с гласным *-а-* в основах с комбинацией *е-а*, ср. *вахта* < **vehka* ‘Calla palustris’, *вармас* < **vehmas*, *Падрозеро* < **petra* ‘дикий олень’, и т. д., а также дифтонга *ай* на месте *ей в* других прибалтийско-финских языках, ср. *Хайново, Хайнручей* < **haina* [< **sajna*] > фин. *heinä* ‘сено’ [Saarikivi, 2006].

П. Каллио классифицирует карельский и вепсский языки, включая всех прямых потомков древнекарельского языка, как относительно близкие языковые формы финскому и эстонскому. Согласно его точке зрения, возникновение древнекарельского (если вообще можно говорить о такой языковой форме) произошло вследствие дальнейшего развития одного из диалектов прибалтийско-финского праязыка, на котором говорило население, проживавшее в прибрежных районах Финского залива (фин. Suomenlahden murre), и эта языковая форма является с исторической точки зрения довольно новым явлением. Здесь он соглашается с классической позицией, согласно которой существует близость карельского и финского языков, а также влияние западно-финских диалектов на процесс происхождения карельского. Правда, непросто найти примеры изоглосс, которые могут рассматриваться как достаточно старые (т. е. единые) для западно-финских и карельского языков. Тем не менее архаичный вепсский язык выглядит как будто бы сохранившим бóльшую часть прафинских склонений и спряжений практически в том виде, какими они были во время языковой общности всех прибалтийских финнов. С другой стороны, очень трудно найти отличия (древне)вепсского языка от карельского, в особенности от ливвиковского и людиковского, в лексике и многих морфологических инновациях.

Трудно также идентифицировать инновации самого древнекарельского языка. Если исходить из того, что самые важные фонетические новшества в восточной группе прибалтийско-финских языков — это дифтонгизация *аа, ää* и исчезновение *δ* в слабой ступени чередования согласных, то любопытно, что первая инновация не произошла в ижорском, а также в ливвиковских тулмозерском и видлицком говорах. Нет ее и в собственно карельском говоре

с. Ругозеро. Последняя из упомянутых ранее инноваций не произошла, например, в некоторых людиковских диалектах. Со стороны самых важных инноваций морфологической системы можно наблюдать, что формы 3-го л. мн. ч., сформированные из пассивных форм **-sen* (*mennäh* < **mennähän* < **mennäsen*), встречаются в карельском и ижорском, а также в финских восточных диалектах, но не в вепсском, где формы 3-го л. сформированы от причастных *-vA(t)* так же, как и в литературном финском языке. В то же время в саволакских диалектах финского языка, в вепсском, ливвиковском, людиковском и ижорском встречается рефлексивное спряжение, но его нет в северных говорах собственно карельского наречия.

Таким образом, гипотеза о едином древнекарельском языке требует некоторой переработки. Особенно стоит обратить внимание в этом контексте на вепсский язык, в котором не представлены многие карельские инновации, как, например, система склонения на **-sen*, исчезновение *δ* и вообще чередование согласных, дифтонгизация, а также наличие долгих гласных. Ливвиковские и людиковские диалекты по многим параметрам ближе к вепсскому, нежели к собственно карельскому языку.

Нет сомнения, что восточные прибалтийско-финские языки имеют много общих черт, однако большинство из них, скорее всего, получили распространение в уже дифференцированных языковых формах. Среди восточных прибалтийско-финских языков явно выделяется две группы с несколько различными корнями, т. е. вепсско-людиковско-ливвиковский, с одной стороны, и карельско-саволакский — с другой (рис. 12).

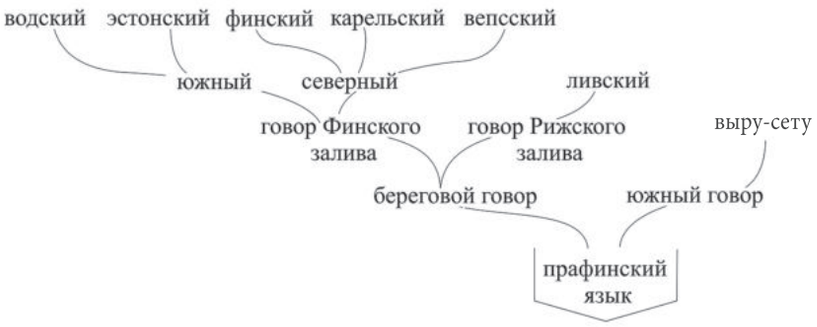
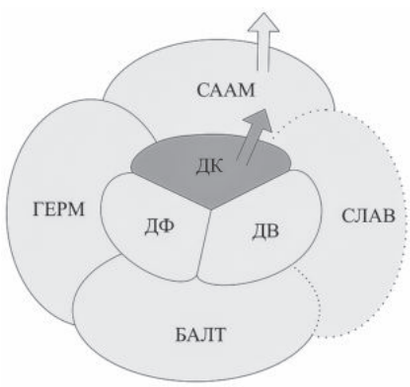



*Рис. 12. Языковое древо прибалтийско-финской языковой группы*




*САЛМ* — *саамские языки*
*ГЕРМ* — *германские языки*
*БАЛТ* — *балтийские языки*
*СЛАВ* — *славянски языки*
*ДК* — *древнекарельский (северо-восточный) диалект прафинского языка*
*ДФ* — *древнефинский (северо-западный) диалект прафинского языка*
*ДВ* — *древневырусский (южный) диалект прафинского языка*

*стрелочки показывают движение карельского языкого ареала на бывший саамский языковой ареал и движение саамского языкого ареала на север в ареал неизвестных субстратных языков*

*Рис. 13. Ареальная схема ранних контактов карельского языка*

### Контакты с соседними языками

Контакты карельского языка можно разделить на контакты, которые были общими со всеми прибалтийско-финскими, или западноуральскими, языками, и на контакты карельского языка во время его самостоятельного развития.

Говоря о контактах тех праязыков, из которых карельский развился, можно отметить здесь, что все прибалтийско-финские языки имеют заимствования из индоиранских (арийских), балтийских, германских и славянских источников (см. рис. 13). Из всех этих пластов заимствований в первую очередь балтийские и германские выделяют прибалтийско-финские языки на фоне других групп уральских языков. Заметим, что и саамские языки тоже имеют заимствования из обоих источников, однако балтийские слова в них, скорее всего, попали через прибалтийско-финское посредничество. Германские контакты предшественников современных саамов и прибалтийских финнов, в свою очередь, происходили, видимо, одновременно, но независимо друг от друга. Анте Айкио предполагает, что в прасаамском они имели место на территории современной южной Финляндии, где, по мнению исследователя, проживали и древние германцы, и саамы. Предшественники же современных прибалтийских финнов, в свою очередь, жили в то время к югу от Финского залива [Aikio, 2006].

Группа слов индоиранского происхождения относительно невелика. Подобные заимствования, например, довольно частотны в пермских, марийских и мордовских языках, но их количество в прибалтийско-финских языках значительно меньше. Здесь можно упомянуть, прежде всего, слова, связанные с мифологическими понятиями (*jumala*) ‘бог’, а также несколько слов, которые свидетельствуют о раннем земледелии (*jyvä* ‘зерно’). Финский этимолог Й. Койвулехто попробовал в свое время доказать, что некоторые из заимствований этой группы получили распространение только в прибалтийско-финском праязыке [Koivulehto, 1999].

Балтизмы прибалтийско-финских языков — это слова, связанные с домашними животными

(фин. *vuohi* ‘козел’), с дикой фауной и природой (фин. *hirvi* ‘лось’, *peura,* кар. *petra* ‘(дикий) олень’, фин. *lohi* ‘лосось’, *ankerias* ‘угорь’, *metsä,* кар. *meccä* ‘лес’), а также семейными отношениями (*tytär* ‘дочь, *morsian* ‘невеста’, *sisar* ‘сестра’, *heimo* ‘племя’). Многочисленные слова, связанные с семейными отношениями, свидетельствуют, в свою очередь, об интенсивных контактах, результатом которых стало не только распространение новых слов, но, скорее всего, также и «новых» генов. Некоторые балтийские заимствования фиксируются также в мордовских языках [Grünthal, 2012], однако единый слой балтийских и германских заимствований в прафинском не имеет аналогов в других промежуточных праязыках уральской языковой семьи.

Германская заимствованная лексика у прибалтийских финнов представляет еще более существенный слой словарного состава языка. Число германских заимствований прафинского периода, по разным оценкам, составляет более 500 слов, и их примерно в два раза больше, чем число балтизмов. Среди них много слов, связанных с техническими инновациями, как, например, мореплавание (*purje(h)* ‘парус’, *laiva* ‘корабль’, *airo* ‘весло’)[3], металлургия (*rauta* ‘железо’, *hopea* ‘серебро’, *kulta* ‘золото’, *kattila* ‘котел’, *miekka* ‘меч’), земледелие и скотоводство (*karja* ‘скот’, *aura* ‘плуг’, *kaura* ‘овес’, *lammas* ‘овца’), общественные отношения (*laina* ‘займ’, *kuningas* ‘король’, *valta* ‘власть’, *kauppa* ‘торговля’). Можно также заметить, что более молодое финское заимствование (которое встречается всего лишь в некоторых карельских диалектах) *äiti* ‘мать’ может быть свидетельством наличия давних семейных отношений, несмотря на существовавшие языковые барьеры.

В историческое время, начиная с VIII столетия н. э., на территории современной Карелии, а также на сопредельных территориях проживало как германское, так и древнескандинавское население, например, в таких средневековых центрах, как Старая Ладога и Белозеро [ср. Макаров, 1997]. В связи с этим возникает естественный вопрос, есть ли в карельском и других восточных прибалтийско-финских языках древнескандинавские заимствования, которые отсутствуют в западных диалектах прафинского языка. В настоящее время данный вопрос остается все же малоизученным.

Карельский язык заимствовал также лексику из саамских языков, особенно в области географической лексики (*oajeh* ~ фин. *aaje, čura* ‘сторона’, *korko* ‘возвышение’), а также флоры и фауны (*čiekšo* ‘скопа’, *kondie* ~ фин. диал. *kontio* ‘медведь’ [ср. Aikio, 2008]. Данный пласт лексики является традиционным для субстрата, и, действительно, нет сомнения, что в карельский язык он был усвоен на территории современной Карелии, где еще относительно недавно часть населения говорила на саамских языках. Об этом свидетельствует в том числе и саамский слой субстратных географических названий в топонимии Республики Карелия, особенно его северной части [ср. Kuzmin, 2013; Муллонен, 2002]. Среди субстратных саамских элементов этого региона выделяются, например, такие атрибутивные основы, как *Čuolmaniemi* (Кестеньга), *Čolmanki* (Хайкола, Калевала), ср. саамское **coalme* ‘пролив’, современное северносаамское *coalbmi; Kuukasniemi* (Оланьга), *Kuukasjoki, Kuukasjärvi, Kuukanlampi, Kuukatsuaret* (Кестеньга), *Kuukinsalmi* (Вичаны), ср. саамское **kukkes* ‘длинный’, современное северносаамское *guhkes; Torazmoine* (Поросозеро), *Torasjärvi* (Вичаны; Вокнаволок), *Torazjärvet* (Суоярви), *Torazjärvi* (Вохтозеро), *Torasjärvi* (Коткозеро), *Tora(s)suari* (Сямозеро), ср. саамское **tores,* современное северносаамское *doares* ‘поперечный’ и т. д. [Kuzmin, 2013]. Здесь же фиксируются многочисленные устные народные предания, повествующие о саамском населении этого региона, которое местные карелы называли *lappalaizet* ‘лопари’. Культура беломорских карелов имеет целый ряд общих черт с саамской культурой, при этом часть из них представляет, скорее всего, именно саамский культурный субстрат. Северные карелы имеют, например, традиционный жанр песни, именуемый *joiku*, который обладает идентичными чертами с саамской музыкальной традицией (ср. северносаамское *juoigat* ‘петь’).

Вопрос о том, как далеко на юге и востоке можно идентифицировать саамские элементы в карельском языке, изучен в настоящее время не до конца. Так, например, И. И. Муллонен [2002] выделяет саамские элементы в топонимии Присвирья, другими словами, на ныне русифицированной территории, где на карельском или вепсском языках нынешнее население уже не говорит, при этом отмечая специфику их на фоне собственно саамской топонимии. Вопрос о том, есть ли саамские элементы в субстратной топонимии Двинского бассейна, в свое время активно изучался и обсуждался [ср. Саарикиви, 2002; Saarikivi, 2004; Матвеев, 2007]. Автор данного текста склонен считать, что прибалтийско-финские языки этого региона имели целый ряд общих черт с саамскими языками, но тем не менее их не следует отождествлять с собственно саамскими языками.

Близость прибалтийско-финских языков осложняет поиски карельских следов в лексике саамских языков, которые, помимо карельских, имеют также собственно финские заимствования. Любопытно, однако, что некоторые очень частотные саамские слова, скорее всего, заимствованы именно из карельского. Так, например, саамский послелог *eret* ‘из’ (< **erest*) используется в том же значении, как и карельский *iäres* (< **äärestä*) ‘из’, который восходит к прибалтийско-финской основе **ääri: -e* ‘край, сторона‘. Далее можно отметить, что саамские именования прародителей *ádja* ‘дедушка‘ и *áhku* ‘бабушка’ очень похожи именно на карельские *äijä* и *akka / akku.* В этом контексте стоит упомянуть саамскую лексему *váhnemat* ‘родители‘, которая демонстрирует именно карельский (восточно-финский) переход

[3] Приведены формы финского литературного языка.

*nh* > *hn* в середине слова. Кроме этого, (северно)саамский глагол *muitalit* (< **muistal-*) ‘рассказать’ также должен иметь, на наш взгляд, карельские корни, поскольку именно в карельском произошел семантический сдвиг ‘вспоминать‘ → ‘рассказать‘, который фиксируется в саамском языке.

На фоне заимствованных терминов родства интересно, например, сведение лютеранского священника Я. Феллмана, согласно которому саамское население южных частей финской Лапландии считало себя смесью карелов и лопарей [Fellman, 1980]. А. М. Шёгрен упоминал о том, что население саамской д. Пелдоярви в современном Энонтекие на западе финской Лапландии могло исполнять карельские руны. Карельские следы видны также и в топонимах южной части финской Лапландии, и в некоторых личных именах саамов в ранних документах. Так, есть основание предполагать, что первые прибалтийские финны в восточной Лапландии, особенно в бассейне р. Кемийоки, были представителями восточной ветви прибалтийских финнов, при этом близкие к карелам (ср. также анализ топонимых типов этого региона, с многочисленными карельскими элементами [Vahtola, 1980]).

Карельский язык имел контакты с соседними финским и вепсским языками, однако в большинстве случаев достаточно трудно вычленить такие слои лексики, которые возникли в финских диалектах благодаря контактам с карелами. Редким примером именно карельского заимствования в финском может служить, например, слово *laukku* ‘сумка’ (в карельском ‘магазин, торговая лавка’), семантический сдвиг которого можно объяснить на фоне понятия *laukkukauppa* ‘сумочная торговля’, другими словами т. н. челночной деятельности ‘сумочных’ карелов или карелов-коробейников, торговавших карельскими и русскими товарами на территорий современной Финляндии.

Можно также предполагать, что бóльшая часть славянских заимствований пришла в финские диалекты именно через карельский язык. Так, например, финские слова *tolkku* ‘ум, разум’, *värttinä* ‘веретено‘, *tavara* ‘товар‘, *pätsi* ‘печь’, *pirtti* ‘изба’< рус. *перть* можно, скорее, назвать карельскими заимствованиями в финском и русскими заимствованиями в карельском языке. Таким же образом многочисленные шведские по происхождению слова, особенно в северокарельских диалектах карельского языка (как, например, *koali* ‘капуста’, ср. фин. *kaali,* шв. *kål*, *hantuukki* ‘маленькое полотенце’, ср. фин. *hantuukki,* шв. *handduk*; *kruppi* ‘тело’, ср. фин. *kroppa,* шв. *kropp*; *leninki* ‘тип женской одежды’, фин. *leninki,* шв. *klänning*; lykky ‘счастье’, фин. *lykky,* шв. *lycka*; *pläkki* ‘жесть, жестяной’, фин. *(p)läkki,* шв. *pläck*; *potakka* ‘картофель’, фин. *pottu*, шв. *potatis*; *pruuni* ‘коричневый’, фин. *(p)ruuni,* шв. *brun*; *trenki* ‘наемный рабочий’, фин. *(t)renki,* шв. *dräng*) должны были проникнуть в эти восточные языковые формы именно через посредство финских диалектов (диалектные данные, ср. KKS).

Видимо, у карелов были также и прямые поздние контакты со скандинавами, в частности с норвежцами, например, во время торговых поездок и летних промыслов на побережье Северного Ледовитого океана. Свидетельством подобных контактов могут служить такие диалектизмы узкого бытования, как, например, *öystä* ‘восток’, ср. норв. *öst*, *tryknie* ‘толкнуть’, ср. шв. *trycka*, норв. *trycke* ‘пихать, совать’, *škorppu,* ср. норв. *skorpa,* ‘сухарь’, *söyttä* ‘юг’, ср. норв. syd *sør*, *špeili* ‘зеркало’, ср. норв. *speil*, *tamppi* ’пароход’, ср. норв. *damp* ’пар’[4]. Многие из таких слов позволяют провести дифференциацию по фонетическому облику между норвежским и шведским, что дает основание считать именно норвежские диалекты источником этого пласта лексики.

Особенно интересным свидетельством былого распространения восточных прибалтийско-финских диалектов к востоку от территории современного проживания являются карельские или вепсские заимствования в коми-зырянском языке. Число идентифицированных прибалтийско-финских заимствований в коми-зырянском составляет более 100 лексических единиц, при этом довольно большая часть из них имеет карельско-вепсский характер, особенно слова в западных удорском и ижемском диалектах. Так, например, вокализм слова *пач* ‘печь’ указывает на то, что слово не было заимствовано напрямую из русского, а именно через какой-то прибалтийско-финский диалект (ср. кар. *pässi*). Подобного плана могут быть также слова *люзик* ‘ложка‘ (ср. кар. *luzikka*, фин. *lusikka,* эст. *lusikas*) и *роч* — наименование русских в коми, которое является заимствованием из карельского или другого родственного ему прибалтийско-финского языка (ср. **roocci* ‘финн, житель Швеции, западный человек’). Последний факт явно свидетельствует об интегрировании потомков карелов и коми в одну историческую систему торговых отношений, с одной стороны, а также о скандинавском элементе в происхождении русских городских центров. Среди других известных карельских заимствований в коми-зырянских диалектах можно назвать *лудiк* ‘клоп‘ (кар. *lutikka*), *оллявны* ‘плакать в церемониальном контексте‘ (ср. кар. *ollottua*), *маръя* ‘ягода‘ (ср. кар. *marja), пирд* ‘бердо’, *паун* ‘заливный луг, мокрое место’ (ср. кар. *paunu*, *pauna, paunama*), *лыа* ‘песок’, ср. кар. *liiva* ‘слизкая тина‘. Надо, однако, иметь ввиду, что помимо карельских заимствований в коми проникли заимствования также из каких-то вымерших языковых источников, о чем свидетельствует, например, лексема *тандара* (ижемский диалект) ‘пастбище оленей на высоком месте‘ < **tantere-* ‘земля, почва’ и др. [ср. Saarikivi, 2018].

**Ареальная история карельского языка**

В заключение рассмотрим вопрос о внешней истории карельского языка. Методологически этот вопрос можно изучать, прежде всего, на основе внешних контактов, диалектной географии и топонимных субстратов.

[4] Информация предоставлена Д. В. Кузьминым (ИЯЛИ КарНЦ РАН).

Идентификация ареалов исторических языковых контактов, старой диалектной вариации, а также ареалов с карельскими субстратными топонимами на фоне иноязычной топонимии позволяет вычленить центральные и периферийные ареалы карельского и близкородственных языков. Нас интересует, прежде всего, вопрос о том, насколько широким был ареал бытования карельского языка в прошлом, а также где располагалась историческая языковая прародина, другими словами, откуда началось распространение древнекарельского языка и населения. Подобная методология была применена автором, в частности, для изучения исчезнувших языковых ареалов финно-угорского населения [Saarikivi, 2018].

Самые ранние контакты языковых предшественников карелов с другими народами произошли на уровне недифференцированных праязыков. Так, например, соприкосновения индоиранских и прибалтийско-финских языковых групп не имеют непосредственного отношения к истории карельского языка, поскольку нет ни одного примера индоиранского по происхождению слова, которое бы существовало исключительно в карельском. Эти контакты происходили на уровне раннего прафинского языка, как предполагает Й. Койвулехто [Koivulehto, 1999], или, скорее всего, на стадии бытования еще более архаичного доприбалтийско-финского праязыка и ранних индоиранских языковых форм. Понятно, что эти контакты происходили далеко от современных прибалтийско-финских земель, на территориях Волжского бассейна. Их языковые следы сохранились не только в прибалтийско-финских, но и других ветвях уральской языковой семьи, например в мордовском, марийском, в пермских, а также и угорских языках.

Контакты прибалтийско-финских и балтийских языков, в свою очередь, имели место уже вблизи современного языкового ареала прибалтийских финнов, скорее всего, на территории нынешней Эстонии и Латвии, а также к востоку от них, в регионе, где до славян проживали балтийские племена [Топоров, 1962]. Стоит обратить внимание на тот факт, что, хотя балтийские заимствования существуют, кроме прибалтийско-финских, также и в саамских и мордовских языках, их количество в этих ветвях весьма ограничено. Анализ Р. Грюнталя по балтизмам в мордовских языках свидетельствует о том, что большинство их не имеет аналогов в прибалтийско-финских языках. Таким образом, соприкосновения предков балтов и прибалтийских финнов должны были происходить уже в непосредственной близости от Балтийского моря. Финляндский исследователь П. Каллио предполагает субстратный характер балтийских влияний в прибалтийско-финском (пра)языке. Согласно его теории, уральские языки распространились некогда на территории, где до этого население говорило на некой балтийской языковой форме [Kallio, 2015].

С. Юнттила приводит также в одном из своих исследований несколько поздних заимствований из балтийских языков в восточную ветвь прибалтийско-финских языков: ср. *ativo* ‘родственник, гость, семейный праздник’ (~ литв. *ateiva* ~ *ateivis* ’пришелец’), *aatkela* ’грустный, мрачный, хмурый’ (~ латв. *atkalas* ’противоположный’, *atkaras* ’неохотный’), *čiitalo* ’шкварки, обжарки сала’. Стоит отметить, что в настоящее время не представлено пока теории, которая объясняла бы существование такого типа слов в карельском языке [Junttila, 2015, s. 241—242).

По поводу времени и мест ранних контактов с древними германцами исследователи также имеют различные мнения. Считается вероятным, что эти важнейшие с точки зрения развития прафинского языка контакты происходили к востоку от Балтийского моря, на территориях нынешнего ареала расселения прибалтийских финнов или же вблизи его. Однако если учитывать, что источник значительного пласта германских заимствований в прибалтийско-финском (пра)языке имеет более архаичный характер, чем, например, язык скандинавских рун V—X вв., который практически идентичен германскому праязыку, то традиционная точка зрения о территории контактов сталкивается с некоторыми проблемами. Так, например, большинство исследователей локализируют прародину германцев на севере Германии и на территории современной Дании, другими словами, в ареале археологической культуры Ясторф. Однако невозможно представить, чтобы предшественники современных прибалтийских финнов и саамов заимствовали германские слова именно в этом ареале.

Й. Койвулехто выдвинул в 1980-х гг. гипотезу, согласно которой контакты предшественников прибалтийских финнов и германцев начались уже в каменном веке, когда обе языковые группы находились еще (практически) на уровне уральского и индоевропейского праязыков. Позднее он отмечал, что носители германских языков проживали в Скандинавии, а также на территории современной Финляндии в бронзовом веке и контакты между ними и прибалто-финнами могли происходить в достаточно обширном ареале [Koivulehto, 2017]. Можно констатировать, что идея о некорректности Ясторфской гипотезы локализации германского праязыка, скорее всего, является правильной, и, таким образом, необходимо предполагать присутствие предшественников древних германцев на восточном берегу Балтийского моря на ранних этапах истории. Однако гипотеза широкого ареала контактов на территории современной Финляндии также вряд ли может быть верна, поскольку ареалы праязыков почти всегда довольно локальны. Кроме этого, единый прибалтийско-финский праязык не мог существовать несколько тысяч лет на огромной территории по обеим сторонам Финского залива без распада на отдельные языки.

Исследования о локализации прибалтийско-финского праязыка и ранних контактов с древними германцами продолжаются и в настоящее время. Автор данного текста, например, выдвинул гипотезу, основывающуюся, прежде всего, на ареальной

вариативности прибалтийско-финских диалектов. Согласно ей прибалтийско-финский праязык мог появиться на территории современной Ленинградской обл. — в Ингерманландии, а также в сопредельных областях, включая, видимо, побережье Чудского озера. Аргументом в пользу этой гипотезы является тот факт, что в данном регионе бытует сразу несколько различных прибалтийско-финских языков, на которых здесь говорят уже на протяжении многих столетий, и, понятно, что их носители (напр., ижора, водь и т. д.) не переселились сюда с каких бы то ни было других территорий в относительно недавнее время.

С точки зрения внутренней таксономии восточного прибалтийско-финского (пра)языка надо учитывать тот факт, что некогда существовало два (миграционных) потока населения из региона-очага прибалтийско-финских языков, с которыми ранние прибалтийско-финские языковые формы распространились на восток и на север. Видимо, вепсский язык представляет самое первое движение данной языковой формы в направлении северо-востока, и при этом людиковские и ливвиковские диалекты карельского языка возникли именно на ее основе. В то же время исторические корни вепсской народности во многом загадочны. Самый ранний письменный источник, в котором упоминаются вепсы, это «Повесть временных лет», из которой мы узнаем о проживании предков современных вепсов в Белоозерье. Там, на территории Вологодской обл., действительно представлен прибалтийско-финский топонимный субстрат, но на фоне еще более древнего субстрата какого-то уральского типа [Захарова, Макарова, Муллонен, 2016]. Российские археологи, в свою очередь, локализировали прародину вепсов в юго-восточном Приладожье.

На перешейке между Онежским и Ладожским озерами наблюдается скопление топонимных типов, идентифицированных И. И. Муллонен [1994, 2002] как вепсские. Некоторые из них распространены в современном людиковском и ливвиковском ареале проживания и свидетельствуют явно об общих корнях данных трех языковых форм. В этой связи можно упомянуть здесь о гипотезе Т. Итконена о возможном происхождении ливвиковского наречия на основе вепсского субстрата [Itkonen, 1971]. Как уже упоминалось выше, ливвиковские, людиковские и вепсские диалекты имеют общие исторические корни, и, скорее всего, топонимные типы, рассмотренные Ирмой Муллонен, могут ассоциироваться с переселением населения из юго-восточного Приладожья на север. Назвать эти миграции населения именно вепсскими, а не людиковскими или же ливвиковскими является в данном случае личным выбором исследователя. Все же стоит иметь в виду, что в период возникновения данного пласта топонимии, видимо, еще не существовало современных прибалтийско-финских этносов и их этнических идентитетов.

Распространение собственно карельского наречия можно в какой-то мере отделить от вышеупомянутых процессов. Согласно традиционной точке зрения, историческим очагом карельского языка является регион Приладожья. Эта точка зрения согласуется с данными топонимии, поскольку именно здесь наблюдается скопление карельских топонимных типов, а также это подтверждается археологическими данными [Uino, 1997]. Й. Вахтола [1980] и Д. В. Кузьминым [2014] был исследован, в частности, целый ряд топонимных моделей, которые в разные периоды истории распространились из Приладожья вместе с древнекарельским населением на север, северо-запад и северо-восток (ср., напр., *Aarre/Uarre, Nilos, Ryhjä*).

В финском языкознании принято считать, что население Приладожья играло значительную роль в возникновении финских диалектов Лапландии, о чем опять же свидетельствуют карельские топонимные типы в бассейнах северных рек Торнионъйоки и особенно Кемийоки [Vahtola, 1980]. Во многих случаях и названия населенных пунктов возникли из личных имен восточно-финского типа (включая и дохристианские, и народные варианты христианских имен). В северных регионах, несомненно, произошла ассимиляция саамов карельскими новопоселенцами. Об этом свидетельствуют саамские заимствования и топонимные типы, а также некоторые черты культуры северных, или беломорских, карелов. Без сомнения, подобный процесс произошел также и в восточной Финляндии, в регионе Саво, где довольно трудно найти топонимные типы, которые свидетельствовали бы о приходе сюда прибалтийско-финского населения. Скорее всего, механизмом «феннизации» в этом регионе была часто смена языка местных саамских групп на прибалтийско-финский. Любопытно, однако, что они приняли язык именно в его восточной форме, что может свидетельствовать о приходе первых прибалтийских финнов в восточную Финляндию с востока. О былом бытовании здесь саамских языков может свидетельствовать большое количество субстратных топонимов, особенно озерной гидронимии, а также лексических заимствований.

Карельский язык, или же восточные прибалтийско-финские языки, близкие к нему, распространились в прошлом достаточно далеко на восток. Так, например, А. Матвеев [2001, 2007] идентифицирует с распространением данного населения множество топонимов в Двинском бассейне, особенно в нижнем течении р. Северной Двины и Пинеги [ср. Saarikivi, 2006]. Подобные топонимные типы можно наблюдать и в бассейнах р. Онега, Вага и т. д. Этноним «карел», «карельский» также неоднократно фигурирует в русской топонимии нижнего течения Северной Двины и Пинеги. В диалектах этих регионов встречается множество слов прибалтийско-финского происхождения, правда, не только из карельского, но также из некоторых вымерших прибалтийско-финских языков или диалектов. Количество субстратных топонимов прибалтийско-финского (и доприбалтийско-финского) происхождения в этом регионе очень велико и насчитывает

*Рис. 14. Языковая прародина, современный (начало XX в.) и исторический языковые ареалы восточных прибалтийских финнов*

несколько десятков тысяч названий. Данный факт может свидетельствовать о существовании на указанных выше территориях значительного прибалтийско-финского населения, проживавшего здесь до прихода славян, и распространении тут русского языка. Нет сомнения, что основным механизмом русификации в этом регионе была именно смена языка, а не миграция славян [ср. Макаров, 1997].

Преимущественно в северной части Республики Карелии исследователями фиксируется лексика, а также ряд топонимных типов, которые распространились сюда с юго-запада, в частности с территории проживания финского племени емь (фин. Häme) [Pöllä, 1995]. Интересно на этом фоне, что язык беломорских карелов имеет некоторые общие черты с западно-финскими диалектами, например формы склонения 3-го л., а также уже упомянутые выше шведские по происхождению заимствования (рис. 14).

## 2.2. Карельский язык и его диалекты

*И. П. Новак*

Карельский язык (*karjalan kieli*, *kard'alan kieli*, *karielan kieli*) относится к северной группе прибалтийско-финской ветви уральской языковой семьи и наиболее близок к ижорскому, финскому и вепсскому языкам.

**Лингвистическая характеристика**

Фонетическая система карельского языка представлена гласными и согласными фонемами.

Система гласных образуется 8 гласными фонемами (см. табл. 1).

Для карельского языка характерна гармония гласных по ряду образования, т. е. одновременно в слове выступают гласные либо переднего, либо заднего ряда, гласные же *i*, *e* в этом отношении нейтральны. Каждый из компонентов сложного слова при этом сохраняет собственное вокалическое оформление.

Смыслоразличительное значение имеет противопоставление долгих и кратких гласных *u* — *uu*, *y* — *yy*, *i* — *ii* (*tuli* 'огонь' — *tuuli* 'ветер'). Карельский язык богат дифтонгами, представляющими собой сочетание двух гласных в одном слоге. Речь идет о восходящих дифтонгах *uo*, *yö*, *ie*, *ua* / *oa* / *ia*, *iä* / *eä* (*šuo* / *suo* 'болото', *yö* 'ночь', *pieni* 'маленький', *mua* / *moa* / *mia* 'земля', *piä* / *peä* 'голова')[5] и нисходящих дифтонгах на *i* (*veičči* 'нож', *maido* / *maito* 'молоко') или *u* ~ *y* (*haugi* / *hauki* 'щука', *löyly* 'пар'). Кроме того, карельской фонетической системе свойственно употребление трифтонгов, т. е. сложных гласных, состоящих из трех элементов (*juou* 'он пьет').

Систему согласных карельского языка можно представить в виде таблицы, построенной на основе их артикуляционной классификации (см. табл. 2).

Согласные звуки *p*, *t*, *k*, *s*, *h*, *j*, *m*, *n*, *l*, *r*, *v*, *č* распространены в языке повсеместно. В ливвиковском и людиковском наречиях, а также в южно-карельских диалектах собственно карельского наречия в звонком фонетическом окружении употребляются звонкие шумные согласные *b*, *d*, *g*, *dž*, *z*, *ž* (*abu* / *apu* 'помощь', *olgi* / *olki* 'солома'). Одним из основных маркеров карельской диалектной речи является наличие или отсутствие шипящих согласных *š*, *ž* (*kežä* / *kezä* / *kešä* 'лето', *laiška* / *lašku* / *laiska* 'ленивый'). Согласные *f* и *c* выступают лишь в заимствованной из русского языка лексике.

В карельском языке значительное влияние на согласные фонемы оказывают гласные компоненты слова. Так, оказавшись под влиянием переднерядных гласных, переднеязычные согласные

[5] Символом «/» отделяются диалектные варианты.

*Таблица 1*

| Гласные | Переднего ряда | | Заднего ряда | |
|---|---|---|---|---|
| | нелабиализованные | лабиализованные | нелабиализованные | лабиализованные |
| верхнего подъема | i | y | | u |
| среднего подъема | e | ö | | o |
| нижнего подъема | ä | | a | |

*Таблица 2*

| По способу образования / По месту образования | | | | Губные | | Язычные | | | | Гортанные |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | губногубные | губнозубные | переднеязычные | | средне-язычные | задне-язычные | |
| | | | | | | зубные | небнозубные | | | |
| шумные | смычные | взрывные | гл. | p | | t | | | k | |
| | | | зв. | b | | d | | | g | |
| | | аффрикаты | гл. | | | c | č | | | |
| | | | зв. | | | | dž | | | |
| | щелевые | срединные | гл. | | f | s | š | | | h |
| | | | зв. | | v | z | ž | j | | |
| сонорные | смычные | носовые | зв. | m | | n | | | | |
| | щелевые | боковые | зв. | | | l | | | | |
| | дрожащие | | зв. | | | | r | | | |

подверглись палатализации (смягчению). Широкое распространение явление получило в южнокарельских диалектах собственно карельского наречия.

Для карельского языка характерно наличие двух ступеней долготы согласных: одиночный согласный и гемината (удвоенный согласный), что играет важную смыслоразличительную роль (*kana* ‘курица’ — *kanna* ‘неси’). Практически все согласные (за исключением *b*, *c*, *g*, *dž*, *z*, *ž*) могут выступать в виде геминаты.

Исконная карельская лексика изобилует двучленными сочетаниями согласных, выступающими преимущественно в середине слова (*herhen* ‘горох’, *peldo* / *pelto* ‘поле’). Трехчленные сочетания согласных и более встречаются редко (*hursti* / *huršti* ‘половик’).

Для карельского языка характерно наличие односложных, двусложных и многосложных слов. Слогообразующим элементом слога является гласный компонент (одиночный гласный, дифтонг, долгий гласный, трифтонг). Граница между слогами проходит перед одиночным интервокальным согласным или между компонентами сочетаний согласных (геминат).

Главное ударение всегда падает на первый слог слова, второстепенное — на каждый нечетный слог многосложных слов, кроме последнего (*méččäniekka* /*méččyniekku* ‘лесник’).

Морфологическая система карельского языка представлена изменяемыми (имя существительное, имя прилагательное, местоимение, числительное, глагол) и неизменяемыми (наречие, предлог, послелог, союз, частица, междометие) частями речи.

По своей структуре карельский язык является аглютинативным языком номинативного строя с элементами флективности. Все словоизменительные категории в нем образуются путем механического присоединения к основе одного или нескольких аффиксов, выражающих различные грамматические категории. В процессе анализа словоизменительной системы карельского языка важно учитывать такую его особенность, как наличие одно- и двуосновных имен и глаголов. Лексемы, обладающие только гласной основой (заканчивающейся на гласный), называются одноосновными (*kala* ‘рыба’ — ном. мн. *kala-t* — парт. ед. *kalu-a*), а лексемы, имеющие гласную и согласную (заканчивающуюся на согласный) основы, соответственно, — двуосновными (*herneh* ‘горох’ — ном. мн. *hernehe-t* — парт. ед. *herneh-tä* / *herneh-ty*). При словоизменении одноосновных лексем грамматический показатель присоединяется к единственно возможной гласной

основе, тогда как при словоизменении двуосновных лексем в одних формах (парт. ед. ч. в именном словоизменении) выступает согласная основа, заканчивающаяся на согласный звук, остальные же формы образуются путем присоединения показателей к гласной основе.

В процессе словоизменения способен варьироваться фонетический состав гласных и согласных фонем основы слова. Вокалические чередования затрагивают корневые гласные (*pada* / *pata* ‘горшок’ : ном. мн. *pua-t* / *poa-t* / *pia-t*), конечные гласные лексической основы слова (*kivi* ‘камень’ : ном. мн. *kive-t*) и гласные словоизменительной основы слова (сильн. осн. *otta-* ‘брать’ : 3-е л. ед. ч. имп. инд. *otti*). Консонантные чередования, в свою очередь, распространяются на одиночные и геминированные смычно-взрывные согласные (*k*, *t*, *p*, *g*, *d*, *b*, *kk*, *tt*, *pp*), находящиеся в интервокальном или постконсонантном положении, а также геминату *čč*. В процессе альтернации геминаты сокращаются (*ukko* ‘старик’ : ном. мн. *uko-t*), а одиночные смычно-взрывные исчезают (*pada* / *pata* ‘горшок’ : ном. мн. *pua-t* / *poa-t* / *pia-t*), заменяются другими согласными (*jogi* / *joki* ‘река’ : ном. мн. *jove-t*) или ассимилируются с предшествующими согласными (*pelto* / *peldo* ‘поле’ : ном. мн. *pello-t*), при этом, за редким исключением, в открытом слоге выступает сильная ступень чередования (фонема не изменяется), а в закрытом — слабая (измененная фонема).

К словоизменению имен относится образование грамматических форм падежа и числа, в то время как категории притяжательности и сравнения все чаще рассматриваются как пограничные случаи словоизменения и словообразования. Именная словоизменительная система карельского языка отличается отсутствием категории рода.

Для карельского языка характерна бинарная структура категории числа, т. е. противопоставление единственного и множественного числа. Форма единственного числа не маркирована, множественное же число выражается показателями *-t*, *-i-*, *-loi-* ~ *-löi-* (*aka-t* ном. мн. от *akka* ‘старуха’, *uko-t* ном. мн. от *ukko* ‘старик’, *ako-i-lla* / *ako-i-l* адесс. мн., *ukko-loi-lla* / *ukko-loi-l* адесс. мн.), каждый из которых употребляется в определенных фонетических и морфологических условиях. Некоторые имена существительные имеют только форму множественного числа, например, когда речь идет о составных предметах, представленных несколькими расположенными симметрично деталями (*keriччemet* ‘ножницы для стрижки овец’, *länget* / *länket* ‘хомут’).

Для выражения подлежащего и прямого дополнения, а также отношений между ними, субстантивного определения, парциального значения, пространственно-временных и причинно-следственных отношений, посессивности, сопроводителя, инструмента, получателя, обращения, качества и состояния, способа и образа действия, меры и пр. в карельском языке используется богатая падежная система: номинатив (*talo* ‘дом’), генитив (*talo-n*), аккузатив (*talo*, *talo-n*), партитив (*talu-o* / *talo-d*), транслатив (*talo-kši*/*kše*/*ksi*/*kse*/*kš*/*ks*), эссив (*talo-na*/*nnu*/*n*), инессив (*talo-šša*/*ssa*/*s*), элатив (*talo-šta*/*sta*/*s*), иллатив (*talo-h*/*o*), адессив (*talo-lla*/*l*), аблатив (*talo-lda*/*lta*/*l*), аллатив (*talo-lla*/*l*/*le*), абессив (*talo-tta*/*ta*), комитатив (*talo-loi-neh*/*nneh* / *talo-nke*), инструктив (*talo-loi-n*), пролатив (*talo-ччi*/*či*), аппроксиматив (*talo-lluo*), терминатив (*talo-ssah*/*ssuai*), эгрессив (*talo-lduo*). Следует отметить, что перечисленные падежи употребляются в диалектах в разной мере. Грамматические и семантические функции карельских падежей расширяются с помощью предлогов и послелогов, при этом отмечается переход от аналитических конструкций к послеложным падежам.

Качественные прилагательные обладают двумя степенями сравнения: сравнительной (*piene-mbi* ‘меньше’ от *pieni* ‘маленький’) и превосходной (*pienin* / *kaikkie pienembi* ‘самый маленький’). Образование порядковых числительных происходит при помощи суффикса *š* / *s* (*kolma-š* / *kolma-s* от *kolme* ‘три’).

Иерархическая последовательность показателей в системе склонения карельского языка выглядит следующим образом: лексическая основа — (показатель степени сравнения у прилагательных) число — падеж — притяжательный суффикс (*piene-mm-i-llä peldo-loi-lla-š* ‘на твоих меньших полях’, где *piene-* и *peldo-* — лексические основы слов, *-mma-* — показатель компаратива, *-i-* и *-loi-* — показатели множественного числа, *-llä* и *-lla-* — показатели адессива, *-š* — притяжательный суффикс 2-го л. ед. ч.).

В глагольном словоизменении функционируют финитные и инфинитные глагольные формы. Финитным формам свойственны три личные формы в единственном и множественном числе (*elä-n* ‘я живу’, *elä-t* ‘ты живешь’, *elä-y*/*b* ‘он живет’, *elä-mmä*/*mmö*/*mme*/*mm* ‘мы живем’, *elä-ttä*/*ttö*/*tte*/*tt* ‘вы живете’, *ele-täh* ‘они живут’); 4 формы времени: настоящее время (презенс) (*elä-t* ‘ты живешь’) и три формы прошедшего времени: имперфект (*eli*(*i*)*-t* ‘ты жил’), перфект (*ole-t elä-n*/(*n*)*nyn*/(*n*)*nyh*/*nyt*/*ny*), плюсквамперфект (*oli*(*i*)*-t elä-n*/(*n*)*nyn*/(*n*)*nyh*/*nyt*/*ny*); 4 наклонения: изъявительное (*elä-t* ‘ты живешь’), условное (*elä-zi*(*i*)/*iži-t* ‘ты жил бы’), повелительное (*elä* ‘живи’, *elä-kkiä*/*kkyä*/*gät* ‘живите’), возможностное (*elä-ne*/*nne-t* ‘если бы ты жил’). Для выражения будущего времени используется презенс или аналитические конструкции, содержащие вспомогательные глаголы *lietä*, *ruveta* (*mie rubien elämäh* ‘я буду жить’). Отрицательные формы образуются аналитически (*et elä* ‘ты не живешь’, *et elä-n*/(*n*)*nyn*/(*n*)*nyh*/*nyt*/*ny* ‘ты не жил’). В результате влияния морфологической системы русского языка в карельских диалектах прослеживаются тенденции к употреблению одной формы прошедшего времени (имперфекта) вместо трех, а также к постепенному отказу от возможностного наклонения (в южнокарельских диалектах собственно карельского наречия). Залоговая и видовая категории в карельском языке отсутствуют.

К именным (инфинитным) формам относится два инфинитива *t*-овый (*eli-ä* / *ely-ä* / *elä-dä*, *eli-ä-ssä* / *eli-je-s* / *eli-de-s*, *eli-ä-n* / *eli-je-n* / *eli-de-n*) и *m*-овый (*elä-mä-h*/*i*), а также два причастия, каждое из которых

представлено в формах актива и пассива (*elä-jä/jy/i* ‘живущий’, *ele-ttä-vä/vy/v* ‘то, что нужно прожить’, *elä-n/(n)nyn/(n)nyh/(n)nyt/ny* ‘живший’, *ele-tty/du* ‘прожитый’).

В глагольном словоизменении показатели располагаются в следующей последовательности: лексическая основа — показатель времени / показатель наклонения — лично-числовое окончание (*kučču-zi-n* / *kučču-isi-n* ‘я бы позвал’, где *kučču-* — лексическая основа, *-zi-* / *-isi-* — показатель кондиционала, *-n* — лично-числовой показатель 1-го л. ед. ч.).

Для синтаксиса карельского языка характерны номинативный строй простого предложения и относительно свободный порядок слов. Обычно в начале предложения находится подлежащее, за ним следует сказуемое, а дальше идут дополнение и обстоятельство, однако в начале предложения может выступать любой из его членов. Сложные предложения бывают простыми и сложноподчиненными, союзными и бессоюзными.

Существенный лексический пласт карельского языка составляет финно-угорская (*talvi* ‘зима’, *reboi* / *rebo* / *repo* ‘лиса’, *jogi* / *joki* ‘река’) и прибалтийско-финская лексика (*matka* / *matku* ‘путь’, *hobie* / *hopie* ‘серебро’), значительное место занимают также индоевропейские (*vezi* / *vesi* ‘вода’, *myyvä* ‘продавать’), балтийские (*heinä* / *heiny* ‘трава’, *herneh* ‘горох’, *hammaš* / *hammas* ‘зуб’), германские (*lammaš* / *lammas* ‘овца’, *kagra* / *kagru* / *kakra* ‘овес’, *kana* ‘курица’) и славянские (*pirtti* / *pertti* / *pirti* / *perti* ‘изба’, *risti* ‘крест’, *luzikka* / *luzikku* / *lusikka* ‘ложка’) заимствования [см. ОФУЯ, с. 112—121; Муллонен, 2007, с. 25—80]. Пополнение словарного состава карельского языка происходит путем суффиксального словообразования и словосложения, довольно продуктивным способом является заимствование. Большое число заимствований в последнее время приходит из русского и финского языков.

**Наречия и диалекты карельского языка**

В карельском языке принято различать три наречия: собственно карельское, ливвиковское и людиковское, которые делятся на диалекты, а те, в свою очередь, на говоры.

Формирование современных карельских наречий и диалектов — довольно сложный процесс, включающий в себя взаимодействие древнекарельского языка с древневепсским и саамским, влияние русского и финского языков, миграции карелов, продолжавшиеся на протяжении нескольких столетий[6].

Собственно карельское наречие карельского языка считается прямым наследником языка Новгородской Карелии. Его севернокарельские диалекты обнаруживают следы достаточно сильного влияния со стороны финского языка, в то время как диалекты Средней и Приладожской Карелии, а также Центральной России, представляющие собой южно-карельскую подгруппу собственно карельского наречия, вплоть до середины XX в. сохранялись довольно близкими друг к другу. Следует, однако, отметить влияние ливвиковского наречия на южнокарельские диалекты Карелии [Leskinen, 1998, s. 357].

Ливвиковское и людиковское наречия оформились на Олонецком перешейке, в итоге длительного вепсско-карельского контактирования завершилось формирование карельского языка. Согласно Т. Итконену, в связи с особенностями территориального положения, при формировании ливвиковского наречия преобладающим оказался карельский компонент, вепсский же отражен в нем в качестве субстрата. В свою очередь, людиковское наречие исследователи называют переходной языковой формой, образовавшейся в результате смешения древнекарельского и древневепсского языков [см. Itkonen, 1971, с. 179] (рис. 15)[7].

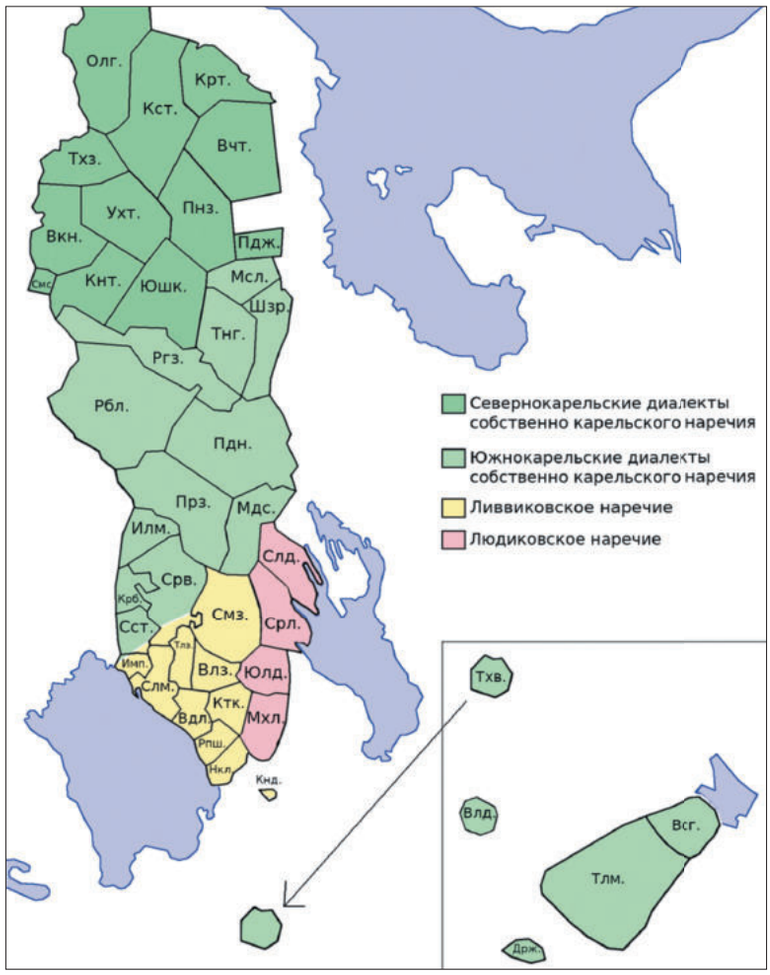
Собственно карельское наречие карельского языка некогда занимало довольно обширную площадь: территории современных Лоухского, Калевальского, Кемского, Беломорского, Сегежского, Муезерского, Медвежьегорского, Суоярвского р-нов и Костомукшского городского округа Республики Карелии, Кандалакшского р-на Мурманской обл., Тихвинского и Бокситогорского р-нов Ленинградской обл., Валдайского р-на Новгородской обл., а также Лихославльского, Спировского, Максатихинского, Рамешковского, Бежецкого, Молоковского, Весьегонского, Сандовского и Зубцовского р-нов Тверской обл.

Собственно карельское наречие подразделяется на группу севернокарельских и южнокарельских диалектов, включающую подгруппу периферийных диалектов, к которой относятся валдайский и тихвинский диалекты бывшей Новгородской губ. и диалекты Тверской обл. (тверские карельские диалекты). Финляндские исследователи к севернокарельским (беломорским) диалектам относят также керетьский и суомуссалмский, а к южнокарельским — диалекты приграничной Карелии: иломантсинский, корбисельгский, суйстамский, суоярвский. Согласно российской традиции, различают также группу переходных диалектов между севернокарельскими и южнокарельскими (юшкозерский, панозерский, подужемский), относимую финляндскими языковедами к севернокарельским диалектам [ср. KKS, 2005; Зайков, 2000, с. 27; ALFE I, s. 81].

На основе севернокарельских диалектов собственно карельского наречия развивается один из литературных вариантов карельского языка — собственно карельский новописьменный вариант. В 1930-е гг. непродолжительное время развивался младописьменный вариант карельского языка на основе тверского толмачевского диалекта.

[6] Подр. об истории народа см. п. 1.1 разд. I «Карелы в эпоху Средневековья», п. 1.2 разд. I «Карелы в последней четверти XV—XVII вв.».

[7] В качестве основы в обзоре принимается предложенная классификация наречий и диалектов карельского языка, объединяющая в себе традиции финляндского и российского прибалтийско-финского языкознания.




В начале 1990-х гг. работа по созданию литературного тверского карельского языка была возобновлена и продолжается по сей день[8]. В Финляндии в настоящий момент разрабатывается новописьменный вариант карельского языка на основе южнокарельских диалектов приграничной Карелии, относительно которого его разработчики употребляют термин «собственно карельский язык».

Ливвиковское наречие карельского языка на сегодняшний день является самым распространенным по числу носителей. На ливвиковском наречии говорят карелы, проживающие на территориях современных Олонецкого и Пряжинского р-нов Республики Карелия. В первой половине XX в. ливвиковское наречие было распространено также на востоке современного Питкярантского и юго-востоке Суоярвского (юго-восточный регион приграничной Карелии) р-нов. Отдельным островком располагалась кондушская группа карелов-ливвиков в Лодейнопольском р-не Ленингдадской обл. [Virtaranta, 1973, s. 259—263]. На основе ливвиковских диалектов также

| СОБСТВЕННО КАРЕЛЬСКОЕ НАРЕЧИЕ | | | | | ЛИВВИКОВСКОЕ НАРЕЧИЕ | ЛЮДИКОВСКОЕ НАРЕЧИЕ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| СЕВЕРНОКАРЕЛЬСКИЕ ДИАЛЕКТЫ | | ЮЖНОКАРЕЛЬСКИЕ ДИАЛЕКТЫ | | | | |
| СЕВЕРНЫЕ ДИАЛЕКТЫ | ПЕРЕХОДНЫЕ ДИАЛЕКТЫ | ДИАЛЕКТЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ КАРЕЛИИ | ДИАЛЕКТЫ ПРИГРАНИЧНОЙ КАРЕЛИИ | ДИАЛЕКТЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ (ПЕРИФЕРИЙНЫЕ) | | |
| вокнаволокский (вкн.) | панозерский (пнз.) | маслозерский (мсл.) | иломантсинский (илм.) | валдайский (влд.) | ведлозерский (влз.) | севернолюдиковский (слд.) |
| вычетайбольский (вчт.) | подужемский (пдж.) | мяндусельгский (мдс.) | корбисельгский (крб.) | весьегонский (всг.) | видлицкий (вдл.) | среднелюдиковский (срл.) |
| керетьский (крт.) | юшкозерский (юшк.) | паданский (пдн.) | суйстамский (сст.) | дёржанский (држ.) | импилахтинский (имп.) | южнолюдиковский (юлд) |
| кестеньгский (кст.) | | поросозерский (прз.) | суоярвский (срв.) | тихвинский (тхв.) | кондушский (кнд.) | михайловский (мхл.) |
| контоккский (кнт.) | | ребольский (рбл.) | | толмачевский (тлм.) | коткозерский (ктк.) | |
| оулангский (олг.) | | ругозерский (ргз.) | | | неккульский (нкл.) | |
| суомуссалмский (смс.) | | тунгудский (тнг.) | | | рыпушкальский (рпш.) | |
| тихтозерский (тхз.) | | шуезерский (шзр.) | | | салминский (слм.) | |
| ухтинский (ухт.) | | | | | сямозерский (смз.) | |
| | | | | | тулмозерский (тлз.) | |

*Рис. 15. Наречия и диалекты карельского языка*

[8] Подр. см. п. 2.3 разд. I «Карельская письменность».

развивается один из новописьменных вариантов карельского языка.

Относительно людиковских диалектов по разные стороны от российско-финляндской границы существуют две точки зрения. Согласно первой, людиковские диалекты относятся к карельскому языку. Эта традиция берет свое начало от Д. В. Бубриха [см. Бубрих, 1947] и является доминирующей в России. Согласно второй, людиковские диалекты представляют самостоятельный прибалтийско-финский язык. Эта точка зрения, установившаяся в Финляндии, принадлежит П. Виртаранта [см. Virtaranta, 1972] и, очевидно, берет свое начало от исследований, в которых людиковские диалекты относятся к переходным между карельским и вепсским языками [напр., Turunen, 1946, s. 24; Itkonen, 1971, s. 181]. В настоящий момент в Финляндии представлена теория, согласно которой восходящие к «ранелюдиковскому языку-основе» «людиковские говоры соответствуют критериям, характерным для самостоятельного языка, т. к. в них прослеживается своя система, отличная от их языкового окружения» [Pahomov, 2017, s. 9].

Занимаемая людиковским наречием довольно узкая территория вытянулась с севера на юг вдоль Онежского озера примерно на 220 км (от Палосельги до Михайловского) (территории современных Пряжинского, Прионежского, Кондопожского и Олонецкого р-нов). Имеются попытки развития письменной формы людиковского наречия на основе его михайловского, а также южнолюдиковского диалектов.

В основу традиционного диалектного членения карельских наречий положен административный принцип: границы диалектов карельского языка в большинстве своем совпадают с волостным делением территории Карелии начала XX в. Г. М. Керт и В. Д. Рягоев в предисловии к «Диалектологическому атласу карельского языка» отмечают: «…в пределах прихода и волости того времени проходила замкнутая хозяйственная, духовная, культурная жизнь, что не могло не отразиться и на языке» [Керт, Рягоев, 1997, с. 4, 8]. Правомерность подобного подхода не вызывает сомнений, однако далеко не всегда между выделенными таким образом соседними диалектами удается обнаружить какие-либо существенные отличия, например, между севернокарельскими диалектами собственно карельского наречия. С другой стороны, довольно часто отдельные говоры одного и того же диалекта обнаруживают значительные отличия как на уровне фонетики, так и морфологии, однако они объединены в один диалект, к примеру говоры паданского диалекта собственно карельского наречия.

Следует также отметить, что границы диалектов не всегда совпадают с волостными, что объясняется особенностями говоров, находящихся в зоне вибрации и заключающих в себе черты обоих пограничных диалектов. Так, например, П. Виртаранта в статье «Die Dialekte des Karelischen» в качестве примера тому приводит говор д. Минозеро, находящейся на территории бывшей Ругозерской вол., который с точки зрения языка скорее контоккский, чем ругозерский. То же касается и южных суоярвских говоров, которые ближе к ливвиковским, чем к южнокарельским диалектам собственно карельского наречия [см. Virtaranta, 1972, s. 10]. Анализ отдельных людиковских говоров показал, что говор д. Кашканы, отнесенный территориально к михайловскому диалекту, значительно от него отличается, в то время как с соседними говорами южнолюдиковского диалекта практически не обнаруживает отличий [см. Wiik, 2004, s. 30—31].

Также следует обратить внимание на то, что представленное в настоящем обзоре диалектное членение карельского языка можно считать актуальным лишь для начала прошлого столетия (довоенные годы), когда территория, населенная карелами, была еще относительно однородной по языковому составу, а границы между наречиями и диалектами достаточно четкими. К настоящему моменту, в силу различных историко-политических причин, отдельные карельские диалекты угасли, границы других существенно сместились и требуют уточнения.

Карельские наречия обнаруживают значительные различия как на уровне грамматики, так и лексики. К основным фонетическим маркерам, позволяющим выделять три наречия карельского языка, относятся:

— конечная огласовка имен с основой на *a*, *ä* (за исключением двусложных имен с кратким первым слогом), а также падежных окончаний партитива и эссива, напр., **с. к.**: *adra* ‘соха’, *päivä* ‘день’, *akka* ‘жена’, *akkana* эсс. ед. от *akka*, *ikkuna* ‘окно’; **ливв.**: *adru*, *päivy*, *akku*, *akkannu*, *ikkun*; **люд.**: *adr* / *adre*, *päiv* / *päive*, *akk* / *akke*, *akkan* / *akkannu*, *ikkun* [см. Virtaranta, 1972, s. 19—21; Атлас, 1997, к. 27—30, 116, 119];

— конечная огласовка показателей транслатива: **с. к.**: *-kši*, *-ksi* (*miukši* / *miuksi* транс. ед. от *mie* ‘я’); **ливв.**: *-kse* (*minukse*); **люд.**: *-ks* / *-kš* (*minuks* / *minukš*) [Беляков, 1958, с. 58; Атлас, 1997, к. 120];

— конечная огласовка окончаний 1-го и 2-го л. мн. ч. в глагольном словоизменении: **с. к.**: *-mma* ~ *-mmä*, *-tta* ~ *-ttä* (*myö niämmä* ‘мы видим’); **ливв.**: *-mmo* ~ *-mmö*, *-tto* ~ *-ttö* (*myö näimmö*); **люд.**: *-mme* / *-mm*, *-tte* / *-tt* (*myö nägemme* / *nägemm*) [Атлас, 1997, к. 140];

— начальная огласовка вспомогательного отрицательного глагола императивных форм: **с. к.**: *elä*, *elkyä* / *elkeä* / *elgyä* / *elgeä* / *elgiä*, *elkäh* / *elgäh*; **ливв.**, **люд.**: *älä*, *älgiä* / *älgeä*, *älgäh*, *älgäheze* [Атлас, 1997, с. 163];

— наличие / отсутствие дифтонгов на *i* перед *sk*, *šk*, *st*, *št*, напр., **с. к.**: *laiska* ‘ленивый’, *muista-* ‘помнить’ осн.; **ливв.**, **люд.**: *lašku*, *musta-* / *mušta-* [см. Virtaranta, 1972, s. 21; Атлас, 1997, к. 36];

— наличие / отсутствие дифтонгов или трифтонгов на *i* на конце слова, напр., **с. к.**: *repo* / *rebo* ‘лиса’; **ливв.**: *reboi*; **люд.**: *reboi* / *rebuoi* > *rebuo* [см. Атлас, 1997, к. 41]. То же касается и форм 3-го л. ед. ч. имперфекта изъявительного наклонения, напр., **с. к.**:

*šano / sano* ‘он сказал’; **ливв**.: *sanoi*; **люд**.: *sanoi / sanuoi / sanui / sanuo* [Атлас, 1997, к. 143];

— особенности альтернационной системы согласных, такие как отсутствие чередования смычно-взрывных, выступающих в третьем и последующих слогах слова, и смычно-взрывных, находящихся в глухой фонетической позиции, в ливвиковском наречии, отсутствие качественного вида альтернации в людиковском, а также наличие количественных видов чередования *ss* : *s*, *šš* : *š*, *hh* : *h* и обобщение слабой ступени количественного чередования перед дифтонгом на *i* в обоих южных наречиях и др., напр., **с. к**.: *akka* : *akat / akad* ‘жена : жены’, *pelto / peldo* : *pellot / pellod* ‘поле : поля’, *emäntä / emändä* : *emännät / emännäd* ‘хозяйка : хозяйки’, *petkelet / petkeled* : *petel* ‘песты : пест’, *kukko* ‘петух’; **ливв**.: *akku* : *akat*, *kassa* : *kasat* ‘коса : косы, *peldo* : *pellot*, *emändy* : *emännät*, *petkelet* : *petkel*, *kukoi*; **люд**.: *akk / akke* : *akat / akad*, *kass / kasse* : *kasat*, *peldo / peld* : *peldot / peldod*, *emänd / emände* : *emändät / emändäd*, *perkelet / petkeled* : *petkel*, *kukoi / kukuoi* > *kukuo* [см. Turunen, 1946, с. 25; Virtaranta, 1972, с. 14—18; Атлас, 1997, к. 58—68; Новак, 2014, с. 67—29]. Отличительные особенности многих людиковских словоизменительных форм возводятся именно к особенностям альтернационной системы наречия.

К основным морфологическим отличиям наречий карельского языка относятся:

— особенности систем местных падежей, заключающиеся в совпадении в собственно карельском наречии падежей адессива и аллатива (*-lla ~ -llä*, *-la ~ -lä*), в ливвиковском и людиковском — инессива и элатива (*-s*), в ливвиковском — адессива, аблатива и аллатива (*-l*), в людиковском — адессива и аблатива (*-l*). Напр., **с. к.**: *mečäššä / mečässä* инесс. ед. от *meššä* ‘лес’, *mečäštä / mečästä* элат. ед., *veičellä* адесс.-алл. ед. от *veičči* ‘нож’, *veičeltä / veičeldä* абл. ед.; **ливв**., **люд**.: *mečäššä / mečäs* инесс.-элат. ед.; **ливв**.: *veičel* адесс.-абл.-алл. ед.; **люд**.: *veičel* адесс. -абл. ед., *veičele* алл. ед. [см. Virtaranta, 1972, s. 21—22; Атлас, 1997, к. 121, 123]. Тем не менее в южных наречиях карельского языка развились послеложные падежи элатив (*-späi*, *-spiäi*) и аблатив (*-lpäi*, *-lpiäi*), позволяющие избежать падежного синкретизма [Leskinen, 1998, s. 381; Зайков, 2000, с. 23];

— широкое употребление послеложных падежей позднейшего образования элатива (*-späi*, *-spiäi*), аблатива (*-lpäi*, *-lpiäi*), терминатива (*-ssah ~ -ssäh*, *-ssuai*) и аппроксиматива (*-lluo ~ -llyö*) в ливвиковском и людиковском наречиях, обусловленное влиянием соседнего вепсского языка. Напр., **ливв**.: *kyläspäi* ‘из деревни’, *l’evolpäi* ‘с крыши’, *pihassah* ‘до двора’, *mučoilluo* ‘к жене’; **люд**.: *ruadospäi* ‘с работы’, *niitylpiäi* ‘с покоса’, *poigalloh* ‘к своему сыну’ [см. Ковалева, Родионова, 2011, с. 79—90];

— особенности форм личных местоимений, напр., **с. к**.: *miun* ген. ед. от *mie* ‘я’, *hiän / heän / heen* ‘он’; **ливв**., **люд**.: *minun* ген. ед. от *minä*, *häin / häi / hän* [см. Атлас, 1997, к. 125—131];

— использование особых показателей имперфекта 1-го и 2-го л. мн. ч. *-ma ~ -mä*, *-ja ~ -jä* в собственно карельском наречии, тогда как в южных карельских наречиях при образовании различных временных форм используются одни и те же лично-числовые окончания. Напр., **с. к**.: *šanoja / sanoja* ‘вы сказали’; **ливв**.: *sanoitto*; **люд**.: *sanoitte / sanuitte / sanuitt*; [см. Зайков, 2000, с. 60—80; Атлас, 1997, к. 144—146];

— употребление отличных показателей форм II причастия актива, используемых для образования отрицательных и составных временных форм (*-Cut*[9] *~ -Cyt*, *-Cun ~ -Cyn*, *-n* в собственно карельском наречии, *-Cuh ~ -Cyh* в ливвиковском, *-Cu ~ -Cy* в людиковском), напр., **с. к**.: *en lukenun / en lugenun / en lugennun / en lugenut / en lugen* ‘я не читал’; **ливв**.: *en lugenuh / en lugenut*; **люд**.: *en lugenu* [Атлас, 1997, к. 161—162; Leskinen, 1998, s. 381];

— использование ливвиковским и людиковским наречиями четырех временных форм условного наклонения, в то время как в диалектах собственно карельского наречия употребляется два времени [см. Зайков, 2000, с. 220—246; Атлас, 1997, к. 155];

— наличие в ливвиковском наречии отличных друг от друга показателей 3-го л. ед. и мн. ч. императива, в то время как в двух других наречиях эти формы совпадают, напр., **ливв**.: *kaččokkah* ‘пусть он посмотрит’, *kačottaheze* ‘пусть они посмотрят’; **с. к**.: *kaččokkah* ‘пусть он посмотрит, пусть они посмотрят’ [см. Зайков, 2000, с. 208—220];

— особенности образования возвратных глагольных форм, напр., **с. к**.: *kumartavun / kumardavun / kumarduaten / kumarduačen* ‘я кланяюсь’; **ливв**., **люд**.: *kumardamos / kumardammos*; **люд**.: *kumarzun / kumardun* [см. Атлас, 1997, к. 164—172];

— наличие начинательных форм глаголов в людиковском наречии, напр., *pajataškan* ‘я начинаю петь’ [Turunen, 1946, s. 25; Атлас, 1997, к. 173].

Как мы видим, отличия на уровне наречий карельского языка существенны. Квантитативное исследование диалектов карельского языка Калеви Вийка, заключающееся в подсчете количества отличительных черт между карельскими диалектами и отдельными говорами, произведенное на основе материалов, представленных в «Диалектологическом атласе карельского языка» 1997 г., установило, что разница между собственно карельскими и людиковскими диалектными данными составляет от 63 до 89 %, между собственно карельскими и ливвиковскими — от 50 до 80 %, между людиковскими и ливвиковскими — от 38 до 70 % (в среднем 54 %) [Wiik, 2004, s. 63—64, 67]. Следует, однако, обратить особое внимание на тот факт, что для Атласа были выбраны лишь те фонетические и морфологические явления, а также лексемы, которые обнаруживают явные отличия на уровне наречий и диалектов карельского языка. Следовательно, аналогичная обработка всех материалов заполненных для Атласа программ могла бы дать совершенно другие, более низкие проценты.

[9] Символ С обозначает любой согласный звук, его выбор в данном случае зависит от типа спрягаемого глагола.

Словарный состав наречий карельского языка также обнаруживает значительное число отличий [см. Атлас, 1997, с. 186—209], напр.:

| Собственно карельское наречие | Ливвиковское наречие | Людиковское наречие | Перевод |
|---|---|---|---|
| *kirppu / kirpu* | *čond'žoi* | *čond'žoi, bloh* | блоха |
| *hirši / hirzi / hirži* | *parzi* | *parzi / parz'* | бревно |
| *ilta / ilda* | *ildu, ehty* | *eht* | вечер |
| *ovi* | *uksi* | *uksi* | дверь |
| *katto* | *levo* | *levo, kroul', kroun'* | крыша |
| *tadeh / tajeh / tuah* | *höštö* | *höste* | навоз |
| *pentu / pendu* | *kud'žu* | *kud'žu* | щенок |
| *vašen / vazen / važen* | *hura* | *hura* | левый |
| *valehella / valahella* | *kielastua* | *kielastada, muan'itta* | лгать |
| *malttua / maltua, ymmärtyä* | *ellendiä* | *elgeta, toimitada* | понимать |
| *kuotella, probuija, maistua, otella* | *oppie* | *oppida / opta* | пробовать |

Междиалектные и внутридиалектные особенности наречий карельского языка обусловлены влиянием соседних языков и наречий. Так, например, не вызывает сомнения позднее финское влияние на грамматическую систему и словарный состав севернокарельских, а также западных южнокарельских диалектов собственно карельского наречия. Внутридиалектные отличия его паданского и мяндусельгского диалектов объясняются их положением в приграничной между карельскими наречиями зоне, т. е. наличием в них ливвиковских и людиковских черт. Сравнительный обзор фонетической и морфологической систем людиковских диалектов показывает, что формирование междиалектных отличительных черт между ними связано в основном с влиянием диалектов соседних карельских наречий (ливвиковского в южнолюдиковском диалекте и собственно карельского в северных) и вепсского языка (в михайловском диалекте) [см. Новак, Руусканен, Пенттонен, Сиилин, 2019].

**Исследование карельского языка**

Первыми сбор материала на территориях проживания карелов в первой половине XIX в. начали финляндские фольклористы Д. Э. Д. Европеус, А. А. Борениус, Э. Лённрот, М. А. Кастрен. Основоположником научного кареловедения принято считать А. Генетца, опубликовавшего три фундаментальных дескриптивных исследования, включающих анализ фонетической, словоизменительной и словообразовательной систем основных наречий карельского языка: «Wepsän pohjoiset etujoukot» (1872) («Северные авангарды вепсов»), «Tutkimus Venäjän karjalan kielestä» (1880) («Исследование языка Российской Карелии»), «Tutkimus Aunuksen kielestä» (1884) («Исследование языка олонецких карелов»). Описав в своих трудах значительную часть собственно карельских, ливвиковских и людиковских диалектов, Генетц фактически определил деление карельского языка на три наречия. Людиковскую речь, однако, он относит к северным диалектам вепсского языка.

Интенсивная работа по сбору карельского диалектного материала и изучению карельского языка была продолжена финляндскими исследователями в период младограмматизма. В 1905 г. увидела свет работа Х. Оянсуу «Karjalan äänneoppi» (1905) («Фонетика карельского языка»), в которой исследователь делает сравнительный анализ фонетических особенностей карельских наречий. В 1918 г. на ее основе была опубликована историческая фонетика карельского языка Х. Оянсуу «Karjala-Aunuksen äännehistoria» (1918) («Историческая фонетика олонецкого наречия карельского языка»).

Одновременно с фундаментальными исследованиями велось описание фонетических систем отдельных диалектов и говоров карельского языка: «Vuokkiniemen Akonlahden kylän ynnä sitä ympäröivien kylien kielimurteesta» Й. Мустакаллио (1883) («О диалекте вокнаволокской д. Аконлахти и соседних деревень»), «Äänneopillinen tutkimus Salmin murteesta» Ю. Куйола (1910) («Фонетическое исследование салминского диалекта»), «Tunkuan murteen konsonantismi» Т. Лильеблада (1931) («Консонантизм тунгудского диалекта»), «Suistamon keskusmurteen vokalismi» Р. Нирви (1932) («Вокализм центральной части суйстамского диалекта»), «Tulemajärven murteen vokalismi» (1933) Э. Лескинена («Вокализм тулмозерского диалекта»). Ю. Куйола был составлен словарь людиковских диалектов «Lyydiläismurteiden sanakirja» (1944).

В послевоенные годы исследование карельского языка финляндскими лингвистами продолжилось. Становлению систем гласных и согласных звуков людиковских диалектов посвящен двухтомный труд А. Турунена «Lyydiläismurteiden äännehistoria I, II» (1946, 1950) («Историческая фонетика людиковских диалектов»). На основе материалов, записанных от информанта С. Годарева из д. Галезеро,

П. Виртаранта (1918—1997) была описана морфологическая система галезерского говора людиковского наречия «Haljärven lyydiläismurteiden muoto-oppia» (1986) («Морфология людиковских галезерских говоров»).

Наряду с исследованиями карельского языка в целом или описанием его отдельных диалектов в Финляндии начиная с XX в. велась активная работа по подготовке и публикации образцов карельской речи: «Karjalan kielen opas» Х. Оянсуу (1907) («Путеводитель по карельскому языку»), «Karjalan kielen opas» Ю. Куйола (1922) («Путеводитель по карельскому языку»), трехтомник «Karjalan kielen näytteitä» Э. Лескинена (1932—1936) («Образцы карельской речи»), «Lyydiläisiä kielennäytteitä» Я. Калима, Х. Оянсуу и Л. Кеттунена (1934) («Образцы людиковской речи»), «Lyydiläisiä tekstejä» (1963, 1964, 1976, 1984) («Людиковские тексты»), «Vienan kansa muistelee» (1958) («Беломорские карелы вспоминают»), «Kultarengas korvaan» (1971) («Золотое кольцо в ухо»), «Vienan kyliä kiertämässä» (1978) («По деревням Беломорской Карелии»), «Kauas läksit karjalainen» (1986) («Далеко пошел карел»), «Karjalan kieltä ja kansan kulttuuria» (1990) («Карельский язык и народная культура») П. Виртаранта и др. На основе собранного с 1894 г. богатого диалектного материала в 1933 г. началась работа над словарем карельского языка «Karjalan kielen sanakirja» («Словарь карельского языка»). Первый том словаря вышел в 1968 г. под редакцией П. Виртаранта, шестой — в 2006 г. под редакцией Р. Копонен. Особой популярностью пользуется электронный вариант словаря.

Карельский язык в Финляндии является объектом исследовательских работ лицензиатов и докторских диссертаций. В настоящее время центром исследования карельского языка является Университет Восточной Финляндии (г. Йоэнсуу). Уникальные диалектные материалы хранятся в фондах Центра исследования языков Финляндии (KOTUS), Общества финской литературы (SKS) (г. Хельсинки).

Планомерный сбор карельского лексического материала российскими исследователями был начат в начале XX в. В 1908 г. издан «Русско-корельский словарь» (1908) М. Д. Георгиевского, основанный на святозерском диалектном материале. В 1913 г. вышел в свет «Русско-карельский словарь» В. Королева, основанный на видлицком и рыпушкальском диалектах.

В Советском Союзе начало изучения карельского языка, а также карельской диалектологии было положено Д. В. Бубрихом. В 1928 г. опубликована подготовленная им «инструкция по собиранию материалов по финско-карельским говорам». Первая экспедиция в Карелию, имевшая целью исследование диалектов карельского языка, организована в 1930 г. Тогда Д. В. Бубрих пришел к мысли о полном диалектологическом изучении региона и создании диалектологического атласа карельского языка [Керт, Рягоев, 1997, с. 1—2]. Первые сто карт «Атласа» были составлены уже в 1937 г. на основе «Программ», заполненных в 150 населенных пунктах Карелии. В начале 1938 г. работа оказалась практически прервана и возобновилась только после войны. Сбор материала был произведен и в населенных пунктах Калининской обл. [Керт, Рягоев, 1997, с. 2—3]. После смерти Д. В. Бубриха работа над «Атласом» была продолжена А. А. Беляковым при участии Н. А. Анисимова и Г. Н. Макарова и завершена в 1956 г., но «Атлас» издали только в 1997 г. В заключительный вариант вошли также карты по тверским карельским диалектам, подготовленные А. В. Пунжиной [Керт, Рягоев, 1997, с. 4]. «Диалектологический атлас карельского языка» представляет исключительную ценность для исследователей. Он включил 209 карт, заполненных в 250 населенных пунктах Карелии и Тверской обл.

Одновременно с работой над диалектологическим атласом велась работа по сбору языкового диалектного материала (запись образцов речи), описанию отдельных диалектов, сравнительно-историческому исследованию различных фонетических, морфологических и лексических явлений.

Н. А. Анисимов произвел детальное описание фонетической и морфологической систем коткозерского говора ливвиковского наречия карельского языка («Фонетика села Коткозера» (1948, не опубликовано), «Грамматика карельского языка (коткозерский говор)» (1948, не опубликовано)). Исследования А. П. Баранцева «Фонологические средства людиковской речи» (1975) и «Людиковский диалект карельского языка: Фонетика и морфология святозерского ареала» (1985, не опубликовано) посвящены описанию святозерского говора людиковского наречия карельского языка. Д. В. Рягоевым в 1987 г. был детально описан сямозерский диалект ливвиковского наречия («Очерки по ливвиковскому диалекту карельского языка: Фонетика и морфология» (не опубликовано)).

Вниманием исследователей не оказались обделены и периферийные диалекты карельского языка. Описанию грамматической системы толмачевского диалекта посвящены статьи А. А. Белякова «Фонетика карельского диалекта с. Толмачи Калининской области» (1947), «Морфологическая система собственно-карельского диалекта (калининское наречие)» (1954) и др., а также исследование «Грамматика карельского языка: Калининское наречие собственно-карельского языка» (1948, не опубликовано). В рукописном «Очерке весьегонского говора собственно-карельского диалекта карельского языка» (1964) К. В. Маньжиным описаны фонетическая и морфологическая системы весьегонского диалекта. В работе П. Палмеос «Karjala Valdai murrak» (1962) отражена грамматическая система периферийного валдайского диалекта. В работе «Тихвинский говор карельского языка» 1977 г. В. Д. Рягоевым дается синхронное описание языка группы тихвинских карелов.

В последние десятилетия предпочтения отдаются междиалектным исследованиям отдельных явлений и грамматических категорий. В 1987 г. вышла

в свет работа П. М. Зайкова «Диалекты карельского языка», описывающая основные диалектные особенности всех карельских наречий. В 2000 г. исследователем была завершена работа «Глагол в карельском языке», в синхронном и диахроническом аспектах анализирующая грамматические категории лица–числа, времени и наклонения в диалектах всех трех наречий карельского языка. Анализу различных фонетических и морфологических явлений карельских диалектов посвящены монографии «Традиционное и новое в лексике и грамматике карельского языка» С. В. Ковалевой и А. П. Родионовой (2011), «Семантика карельской грамматики» А. П. Родионовой (2015), «Становление альтернационной системы согласных карельской диалектной речи» (2014), «Тверские диалекты карельского языка: Фонетика. Фонология» И. П. Новак (2016).

Начиная с 1941 г. на карельском диалектном материале было подготовлено большое число кандидатских и два докторских диссертационных исследования, основные результаты которых отражены также в многочисленных научных статьях авторов.

Наряду с описанием отдельных говоров и исследованием грамматических явлений наречий и диалектов карельского языка осуществлялось издание сборников образцов карельской речи, напр., «Образцы людиковской речи» (1975), «Образцы карельской речи» (1963, 1969, 1980, 1994), «Слушаю карельский говор» (2000), а также диалектных словарей карельского языка, напр., «Словарь карельского языка (ливвиковский диалект)» Г. Н. Макарова (1990), «Словарь карельского языка (Тверские говоры)» А. В. Пунжиной (1994), «Словарь собственно-карельских говоров Карелии» В. П. Федотовой и Т. П. Бойко (2009).

В настоящее время изучением карельского языка продолжают заниматься языковеды Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (г. Петрозаводск), а также Петрозаводского государственного университета. В фондах Научного архива КарНЦ РАН хранятся рукописи статей и ценнейших исследований, отдельные из которых так и не были опубликованы, богатый языковой материал по разным диалектам карельского языка, научные материалы экспедиций. В фонотеке Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН имеются полевые диалектные материалы по карельскому языку, собираемые специалистами Института с 30-х гг. XX в. Развитие информационных технологий предоставило новые площадки для хранения подобного рода материалов. В качестве примера можно привести «Открытый корпус вепсского и карельского языков» (http://dictorpus.krc.karelia.ru), разработанный специалистами Карельского научного центра РАН. Ресурс позволяет производить поиск по текстам и словарям корпуса, база которого постоянно пополняется.

## 2.3. Карельская письменность

*С. В. Нагурная*

Наличие письменности является мощным фактором, способствующим сохранению языка и стимулирующим развитие языковой системы, повышает престиж языка среди его носителей, может служить признаком самоидентификации народа [см., напр., Головко, 2017, с. 19].

Карельский язык можно отнести к числу *новописьменных*, получивших письменность в 1990-е гг., а также по причине отсутствия преемственности между вновь создаваемой письменной традицией и более ранними попытками создания карельской письменности [Словарь, 2006, с. 151]. Относительно новописьменных языков речь идет о недавно созданном или создаваемом письменном стандарте (или стандартах).

В 1989 г. собственно карельское и ливвиковское наречия карельского языка приобрели новые письменные стандарты, которые в настоящее время являются основой для развития письменных вариантов карельского языка. В тот же период началось формирование письменной традиции на людиковском наречии карельского языка. Четвертый письменный стандарт развивается на тверских говорах.

История развития карельской письменности позволяет классифицировать карельский *язык как язык с прерванной письменной традицией*, с 1930-х по начало 1990-х гг. в силу ряда экстралингвистических факторов карельская письменность не развивалась. В этот период язык стал «предметом академической науки, превратившись в какой-то степени в музейный экспонат и элемент экзотики» [Зайцева, 2002, с. 29]. Период конца 1980-х — начала 1990-х гг. вошел в историю карельского языка как начало *ревитализации* карельской письменности.

Карельская письменность за время своей истории неоднократно меняла графическую основу и реформировалась. В настоящее время карельский письменный язык функционирует на латинице.

### Письменные памятники карельского языка

***Допечатные записи XIII — начала XVIII в.*** Официально карельская письменность получила развитие с 1930-х гг., однако ранние рукописные памятники фиксируются значительно раньше. В силу своей уникальности и единичности каждый из них представляет собой особую ценность для исследователей.

В 1957 г. в Новгороде А. В. Арциховским была найдена берестяная грамота с записью заклинания от молнии. Текст берестяной грамоты № 292, датируемой условно 1240—1260 гг., принято считать первым письменным текстом на карельском языке. Впервые он был опубликован и прокомментирован Ю. С. Елисеевым, впоследствии появились другие интерпретации текста записи [Елисеев, 1959; Haavio, 1964; Хелимский, 1986; Laakso, 1999].

Краткий глоссарий из нескольких пар карельско-русских соответствий, записанных новгородским сборщиком дани в Кирьяжском погосте

Водской пятины, сохранился в грамоте № 403 (XIV в.). Записи характеризуются как русско-прибалтийско-финский глоссарий с карельскими элементами. Помимо карельско-русского словарика, в записи присутствуют прибалтийско-финские антропонимы [Хелимский, 1986, с. 254—255].

В 1951—1983 гг. в Новгороде было найдено более 10 берестяных писем, содержащих «карельские» сюжеты. Например, в тексте грамоты № 243 (XV в.) записано прозвище корреспондента — «Поклон от Сменка от Корелина», указывающее, возможно, на его этническое происхождение. Использование этнонима «карел» («корелин») подтверждает факт, что карелы идентифицировали себя в качестве отдельной этнической группы среди жителей Новгорода [Saarikivi, 2007, p. 210]. Следует отметить, что используемый в берестяных грамотах язык мог быть отражением некоего северо-восточного прибалтийско-финского *койне* — языковой формы, объединившей черты нескольких прибалтийско-финских диалектов, которая зародилась в полиэтнических северных новгородских территориях [Laakso, 1999]. «Карельские» грамоты содержат собственные личные имена и топонимы с карельскими элементами, а также лексику прибалтийско-финского (в т. ч. карельского) происхождения. Проведя анализ 1050 имен, зафиксированных в текстах берестяных грамот, А. Л. Шилов отнес 64 из них к именам прибалтийско-финского и саамского происхождения [Шилов, 2010, с. 50]. В сохранившейся грамоте № 2 (XIV в.) большинство имен — карельские и эстонские [Черепнин, 1969, с. 280]; записанные в грамоте № 278 (XIV в.) географические названия (Лайдикола, Курола, Ноя) и большая часть личных имен также являются карельскими [Зализняк, 2004, с. 597]. В грамоте № 130 (XIV в.) упоминаются носители карельских имен Валит[10] в Кюлолакше и Мелит в Куроле. Карельские элементы прослеживаются в записях берестяных грамот, обнаруженных при более поздних раскопках. В грамоте № 805 (XII в.) употреблено слово «орог», которое, по мнению исследователей, заимствовано из карельского *orgo* ‘влажная долина, низина’ и объясняет этимологию диалектных лексем орга, орожный [Зализняк, 2004, с. 390].

Первые карельские слова в письменных источниках известны с начала XIV в. Географические названия карельского происхождения и личные имена встречаются в тексте Ореховецкого мирного договора (1323). В русском тексте топонимы переданы с явными чертами карельской фонетики: во многих названиях употребляются типичные для карельского языка шипящие согласные (Севилакша, Торжеярви, Сергилакши, Кореломкошки, Колемакошки, Уловежи) [Шаскольский, 1987, с. 115]. В договоре, в частности, зафиксированы географические названия, отражающие топонимическую модель с детерминантом *vesi* «вода», — Юливеси (Ylävesi) и Суоменвеси (Suomenvesi), которая может являться карельской по происхождению [Кузьмин, 2011, с. 48].

Карельские топонимы и антропонимы широко представлены в исторических документах, относящихся к Позднему Средневековью, — Писцовой книге Водской пятины 1500 г., Писцовых книгах Обонежской пятины 1496 и 1563 гг., в новгородских государственных и частных актах XV в. [ПК, 1496, 1500, 1563, 1568; ГВНП, 1949]. «Карельская» топонимия этих источников подробно проанализирована в работах современных исследователей [Матвеев, 2001; Шилов, 2001; Муллонен, 2008; Карлова, 2014; Кюршунова, 2017; Кузьмин, 2016; Захарова, 2015; Соболев, 2017].

Первая попытка создания карельской письменности относится к середине XVI в. и связана с миссионерской деятельностью православной церкви в Карелии. Голландский путешественник С. ван Салинген, побывавший в Карелии в 1566—1568 гг., сообщал, что он встречался с монахом Федором Чудиновым[11] (*Feodor Zidenowa*) из Кандалакши, который «слыл за русского философа и историка, так как написал историю Карелии и Лапландии». Этот монах «рискнул изобрести письмена для карельского языка, на котором никогда (раньше) не писал ни один человек». Чудинов не только разработал азбуку для карелов, но и перевел на карельский язык молитвы «Символ веры» и «Отче наш» [Балагуров, 1959, с. 90; Баранцев, 1967, с. 91—92]. Ни азбука, ни переводы до наших дней не дошли. Информация о карельских «письменах» была представлена в 1773 г. в сообщении С. ван Салингена «Русские в Лапландии в XVI веке» в журнале «Buesching's Magazin fuer die neue Historie und Geographie» (Halle. 1773. T. VII. S. 339—346). На русском языке документ был опубликован в 1901 г. в «Литературном вестнике» [Филиппов, 1901].

К ранним письменным памятникам карельского языка исследователи относят записанные кириллицей в XVII в. уникальные тексты десяти карельских заговоров, в которых можно найти людиковские, ливвиковские, собственно карельские и вепсские черты, неоднородные по своим фонетико-морфологическим признакам [Баранцев, 1987; Мызников, 2009]. Язык текстов является предшественником карельского и вепсского языков, т. к. процесс формирования наречий карельского языка в XVII в. еще продолжался.

К XVII в. относится русско-карельская словарная запись из списков «Азбучного (Алфавитного) патерика» библиотеки Соловецкого монастыря. Текст проанализировал И. Я. Порфирьев в «Описании рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии» (1885). В рукописи 272 л., на 173—274 л. находится

[10] Имя Валит в древних источниках выступает не только как антропоним, но и как титул, означающий принадлежность человека к высокому социальному сословию (ср.: карел. *vallita* — господствовать, властвовать) [Янин, Алешковский, 1971, с. 51; Бельский, 2012, с. 188—189].

[11] В некоторых источниках упоминается как Феодор Жиденов.

словарная запись примерно из 80 карельско-русских соответствий. Карельскую часть списка прокомментировал финский славист Й. Миккола, он же впоследствии опубликовал расшифровку текста [Mikkola, 1901, 1932]. В 1961 г. анализ рукописи произвел Н. А. Мещерский, выправив «целый ряд погрешностей предшественников» и высказав «соображения об авторстве и времени создания рукописи» [Муллонен, Панченко, 2013, с. 5]. К настоящему времени установлено, что автором древнейшего карельско-русского словаря соловецкой рукописи был ссыльный афонский архимандрит Феофан, период создания словаря — 1666—1668 гг. В записях отразились характерные языковые особенности, свойственные тунгудскому и подужемскому говорам собственно карельского наречия [Муллонен, Панченко 2013, с. 53—54].

Обнаружена ранее неизвестная карело-русская словарная запись 1668 г. в авторском сборнике древнерусского книжника Прохора Коломнятина[12], содержащая около 600 лексем и отражающая язык тверских карелов.

Следующая словарная запись входила в рукописный сборник начала XVIII в., принадлежавший зажиточному торговцу, который вел торговлю хлебом в Карелии. Запись из 116 пар русских и карельских слов, расположенную в порядке русского алфавита, описал В. Н. Перетц, ее графические и семантические особенности проанализировал Н. А. Мещерский [Мещерский, 1961; Перетц, 1903].

***Печатные фиксации карельского языка в XVIII—XIX вв.*** Опубликованные лексические материалы на карельском языке в некоторой степени известны благодаря историко-филологическим исследованиям ученых-этнографов XVIII—XIX вв. В поисках древнего мирового языкового «универсума» ученые сопоставляли лексические формы разных языков [Загребин, 2006, с. 41—42]. В 1787—1789 гг. по поручению Екатерины II был издан словарь тезаурусного типа П. Палласа «Сравнительные словари всех языков и наречий», куда вошел первый наиболее значительный список карельских слов. Две части словаря включали 273 понятия на русском языке с переводом на «европейские и азиатские языки», а также 12 числительных. Карельские соответствия представлены в словаре «по-корельски» (на собственно карельском наречии) и «по-олонецки» (на ливвиковском наречии): напр., русскому слову «баран» соответствуют «корельские» *ойнашь* и *бокко* и «олонецкое» *ламмась*. Переводы продемонстрировали словообразовательный потенциал карельского языка, в частности возможности суффиксального словообразования (напр., слово «брань» переведено «по-корельски» *гавкунда*, «по-олонецки» — *чакканду*).

Ф. Кеппен, доказывая в одной из своих работ родство «индо-европейского и финно-угорского племени», в составе общей финно-угорской лексики привел ряд карельских слов, зафиксированных латиницей [Кеппен, 1886].

Записи карельских слов встречались в неопубликованных трудах по финно-угроведению. В Архиве РАН (СПб.) сохранилась рукопись многоязычного глоссария из фонда А. И. Шегрена (360 лексем с переводами на ливвиковское наречие, вепсский, саамский, ненецкий и коми языки). Рукопись отражает полевую работу А. И. Шегрена 1824—1829 гг. [Helimski, 2007, p. 197—198].

Сведения о карелах и карельском языке содержались в этнографических описаниях Олонецкой и Архангельской губ., некоторые из которых включали языковые материалы[13].

Значительная по объему и разнообразию карельская лексика представлена в «Проводнике-переводчике по отдаленнейшим окраинам России» А. В. Старчевского [Старчевский, 1889]. Во II томе содержатся около 2 000 карельских слов с переводами на русский язык, разговорные фразы, записанные на основе русского алфавита, основные сведения по грамматике. Предположительно, лексика была собрана в Центральной России в районах бытования южнокарельских говоров собственно карельского наречия.

Примерно с середины XIX в. образцы карельских текстов встречаются в сочинениях представителей «этнического краеведения» Карелии. И. Кондратьев приводит исторические сведения о заселении Олонецкого края, основанные на данных языка, объясняя этимологию географических и этнических названий южной Карелии [ОС, 1894, с. 227—237]. Карельский язык он называет «ливвин киэли», а карелов — «ливгиляжет», т. е. употребляет этноним и определение родного языка. В статьях Н. Ф. Лескова читатель находит пословицы, коллекцию загадок, колыбельную песню, записанные на карельском языке русской графикой. Публикуя карельские загадки буквами русского алфавита, Н. Ф. Лесков объясняет передачу некоторых звуков, не имеющих соответствий в русском языке [Лесков, 1893, с. 532]. Уроженец Сямозерья М. Смирнов опубликовал в 1890 г. собственные лирические стихотворения, где карельский текст был передан русскими буквами, «наречием южной оконечности Корелы» [Смирнов, 1890, с. 311].

***Печатные тексты на карельском языке в XIX — начале XX в.*** В первой половине XIX в. появились целостные печатные тексты на карельском языке, в основном духовного содержания[14]. Целью их публикации было стремление укрепить православную

[12] Доклад Н. В. Савельевой «К истории русской лексикографии: “Цветник” Прохора Коломнятина» 17.06.2018 на заседании Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН.

[13] См., напр., «Описание Олонецкой губернии ...» В. А. Дашкова [Описание..., 1842]; рукопись 1947 г. «Этнографические сведениях о жителях Семчезерского, Янгозерского и Гимольского погостов Повенецкого уезда», хранящуюся в РГО.

[14] Однако первые упоминания о попытках перевода религиозных текстов на карельский язык относятся еще к 1773 г. [Пулькин, 2009, с. 275; Олонецкий сборник, 1894, с. 129].

веру среди карелов [Клементьев, 2003в, с. 194]. В большинстве приходов Олонецкой епархии, в 68 из 121, жили прихожане-карелы, численность которых к сер. 1830-х гг. составляла около 28 тыс. мужчин и около 30 тыс. женщин. Из последних более двух третей не умели говорить «иначе как по-карельски» [Чернякова, 2003, с. 68]. Переводы книг и отдельных текстов осуществляли в основном местные священники и учителя. Часть переводов была издана, часть осталась в рукописях, о некоторых нам известно только из упоминаний в различных источниках.

В 1804 г. Синод опубликовал в переводе на ливвиковское наречие «Перевод некоторых молитв и сокращенного катехизиса на корельский язык». Небольшие по объему брошюры (62 и 58 стр.) содержали параллельные тексты на русском и карельском языках и были напечатаны на церковно-славянском языке [Баранцев, 1967, с. 92].

В 1816 г. обер-прокурор св. Синода А. В. Голицын составил отношение к Новгородскому митрополиту о необходимости обучать священников карельскому языку [ОС, 1894, с. 130]. В дальнейшем церковные власти поддерживали владевших карельским языком священников [Пулькин, 2005, с. 109].

В 1816—1817 гг. на основе русского алфавита священником Вышневолоцкого уезда Тверской губ. Г. Е. Введенским и учителем Новоторжского училища М. А. Золотинским был сделан перевод Евангелия от Матфея на тверское наречие карельского языка. Графическая система перевода состояла из 43 букв: *а, ӑ, б, в, г, г, д, е́, ё, Ь̌, ж, з, и, й, і, к, л, м, н, о, ӧ, ӧ, ô, п, р, с, т, у, ў, ф, х, ш, ъ, э, ю, ю̈, ю̂, я, я̈.* Обозначения карельских звуков имели смешанный фонетико-фонематический характер, при этом наибольшие затруднения встречались при передаче гласных звуков [Баранцев, 1967, с. 92—93]. Появление печатного карельского перевода имело большой резонанс в финно-угроведении. Позже, с целью предоставления исследователям достоверного письменного карельского источника, перевод был дважды переиздан [Макаров, 1963, с. 72]. По мнению исследователей, перевод Евангелия является единственным письменным памятником толмачевского диалекта, достоверно сохранившим язык своего времени [Громова, 2009].

Осталась неизданной рукопись карельского перевода Введенского и Золотинского Евангелия от Марка — Маркешта святой Jовангели (на тверском наречии), написанная на 36,5 стр. русским шрифтом [Макаров, 1964, с. 176].

К ноябрю 1820 г. учениками богословия Новгородской семинарии В. Сердцовым и И. Дейхоранским с использованием русской графики были переведены на «олонецкое наречие» карельского языка две главы Евангелия от Матфея, причем, по утверждению переводчиков, перевод был осуществлен на «олонецкое наречие» карельского языка. Как показал впоследствии лингвистический анализ, перевод далек от ливвиковской основы и представляет собой смешение трех наречий карельского языка с преобладанием людиковских особенностей [Рягоев, 2003]. Петрозаводское духовное правление направило перевод священнику Троицкой церкви И. Федорову, умевшему «хорошо говорить по-корельски». В рапорте священник указал, что «перевод может быть полезен» только для 6 приходов Олонецкого и Петрозаводского уездов [Там же]. Перевод был признан неудачным и в свет не вышел. Экземпляр перевода двух глав Евангелия И. Федорова хранится в фонде А. И. Шегрена в ААН (СПб.).

Для обучения священников карельскому языку в Олонецкой духовной семинарии в 1829 г. был открыт класс карельского языка, просуществовавший до 1872 г.[15] Епископ Игнатий при открытии класса характеризовал карельский язык как не имеющий «книжного бытия» [Пулькин, 2003, с. 92]. К середине 1830-х гг. в семинарии выучили язык и получили назначения в приходы 6 чел., еще 5 готовились к выпускному экзамену, 19 изучали язык на разных курсах [Чернякова, 2003, с. 70]. В 1836 г. в 4 уездах Олонецкой губ. (Петрозаводском, Повенецком, Олонецком и Лодейнопольском) из 72 священников знали карельский язык 52, т. е. три четверти [Ружинская, 2003, с. 122—123]. Выпускники семинарии впоследствии явились авторами переводов духовной литературы.

В 1830 г. Олонецкая духовная консистория распорядилась прислать сделанные священниками переводы религиозных текстов на карельский язык для использования их в языковой подготовке семинаристов [Пулькин, 2010, с. 126]. На «олонецкий» язык были переведены катехизис (священником Девятинского прихода А. Плотниковым) и Евангелие от Матфея (священником Горского прихода П. И. Гусевым) [Пулькин, 2009, с. 282]. Остались неизданными подготовленные преподавателями Олонецкой духовной семинарии хрестоматия на карельском языке П. Шуйского, карельские азбука, грамматика и лексикон В. Ильинского и переводы проповедей Г. Модестова [Пашков, 2011, с. 144].

В 1862 г. член Петербургского комитета грамотности О. В. Гиляровский озвучил идею об издании книг на карельском языке с использованием русского алфавита. Комитет грамотности принял решение содействовать изданию азбуки и учебников на одном из наречий, «более общепринятом» [Пашков, 2011, с. 141]. В дальнейшем было заслушано сообщение краеведа Е. И. Тихонова о положении карелов и необходимости развивать карельскую письменность [Там же, с. 142]. Тихонов составил карельскую азбуку, перевел ряд заповедей, «Молитву Господню», отрывки из Ветхого и Нового заветов, детскую азбуку «Правила христианской премудрости», стихотворение А. С. Пушкина «Птичка Божия» [Там же, с. 143]. В 1870 г. в Петербурге на русском

[15] См. подр. об этом в указ. работах М. В. Пулькина, а также в монографии Е. А. Калининой «Духовное образование в Олонецкой губернии в XIX — начале XX века» (гл. II, с. 175—190).

и карельском языках (ливвиковское наречие) был издан составленный Е. И. Тихоновым «Карело-русский молитвенник для православных карелов», однако невысоко оцененный современниками. Преподаватель Г. Модестов сообщал, что в переводе «принят не чисто карельский язык, а смесь с финским, и здешним карелам он не вполне понятен» [Пашков, 2011, с. 147]. Просветитель М. Смирнов писал, что в переводе «много карельско-финских слов, которые будут неохотно разбирать русские карелы». По его мнению, карелы с молоком матери впитали в себя русский дух и только необходимые разговоры между собой они ведут на своем языке, в котором до 20 % русских слов и выражений, «хотя и отчасти с карельским произношением» [Смирнов, 1872].

В 1882 г. вышла брошюра «Начало христианского учения на карельском и русском языках» А. Логиновского, считающаяся лучшим печатным изданием на карельском языке по орфографии. Карельская часть отразила языковые особенности сямозерского говора ливвиковского наречия. Звуки карельского языка были переданы более точно, чем в предыдущих переводах [Баранцев, 1967, с. 89—101].

В 1870 г. была издана книга «Образцы шрифтов типографии и словолитни Императорской Академии наук», в которую вошли тексты молитвы «Отче наш» на 325 языках и наречиях. В их числе представлены и карельские — на «олонецком» и «корельском» — на разных графических основах.

Издание переводов духовных текстов осуществлялось в конце XIX в. для карелов Кемского уезда Архангельским епархиальным комитетом православного миссионерского общества. По просьбе Переводческой комиссии комитета священнослужители предоставляли литературу на карельском языке [Пулькин, 2005, с. 99]. «Русско-карельский словарь» прислал А. Усердов, от священника Ухтинского прихода П. Преображенского был получен «Букварь для корелов» и «Краткий русско-корельский словарь», от дьякона Логоваройского прихода — составленный им перевод «Краткой священной истории Ветхого и Нового Завета». Священник М. Усердов совместно с П. Преображенским и Н. Дьячковым подготовили «Азбуку для корелов, живущих в Кемском уезде Архангельской губернии» (издана в 1894 г.), Н. и К. Дьячковы перевели «Краткую священную историю» (издана в 1895 г.) [Там же, с. 99—100]. В Архангельске были изданы переводы Евангелия от Матфея (1896), Евангелия от Марка (1896), Евангелия от Луки (1899), Евангелия от Иоанна (1900), однако не все переводы признаны удачными. Система обозначения карельских звуков в них значительно уступала системе А. Логиновского. О языке перевода «Краткой священной истории» наблюдатель церковно-приходских школ В. Мелетиев отзывался как об изобилующем деепричастными оборотами и трудном для усвоения [Илюха, 2009, с. 45].

Развернувшаяся к началу XX в. пропагандистская деятельность финских лютеранских миссионеров среди карельского населения Российской Карелии побудила православную церковь, Министерство народного просвещения, Олонецкое земство принять меры по подготовке учителей и развернуть активную работу по изучению карельского языка. Главным событием, встревожившим власти, стало образование в 1906 г. «Союза беломорских карел» [Витухновская 2003, с. 76]. В издававшейся Союзом газете «Karjalaisten pakinoita»[16] печатались карелоязычные тексты на основе русского алфавита. В 1918 г. в газете Карельского просветительского общества «Karjalaisten sanomat» (преемнице «Karjalaisten pakinoita») был опубликован карельский алфавит на латинской графике. Введение карельской письменности воспринималось просветителями как промежуточный этап в переходе карелов на финский язык. Помимо новостей, газета печатала литературные материалы на карельском языке.

В ответ на деятельность «Союза беломорских карел» Олонецкая епархия объявила карельский язык «миссионерским наречием» и стала принимать меры к его использованию в пастырской деятельности [Илюха, 2018, с. 23]. Миссионеры ездили по «медвежьим углам» Карелии, проводили службы и назидательные беседы, причем часть бесед и проповедей должна была осуществляться на карельском языке [Витухновская, 2000, с. 84]. Священникам карельских приходов увеличили жалование в зависимости от знания карельского языка. Специальной комиссией была составлена программа испытаний «в знании карельского языка», выявлявших владение священниками разговорным языком, знание наизусть молитв и т. д. В 1910 г. в Олонецкой губ. из 47 священников и дьяконов карельских приходов 35 знали карельский язык, остальные изучали его или дали подписку выучить язык [Витухновская, 2003, с. 89].

Созданные для борьбы с панфинской пропагандой православные Георгиевское (1907) и братство Архангела Михаила (1908) развернули активную издательскую деятельность на карельском языке, при них работали издательские комиссии. В начале XX в. на ливвиковских говорах было издано более 30 книг и брошюр религиозного содержания. В 1909—1911 гг. на русском и карельском языках были отпечатаны брошюры «О спасении души», «Как нужно веровать, жить и молиться», «Шестопсалмие», «О таинстве крещения», «О таинстве причащения», «Божественная литургия Иоанна Златоуста», предназначавшиеся для священников и учителей, работавших в карельских волостях. Однако тексты книг не всегда были понятны карельским прихожанам и школьникам вследствие несовершенства алфавита и грамматических норм [Илюха, 2003, с. 11].

На страницах «Олонецких епархиальных ведомостей» было опубликовано 14 переводов

[16] «Карельские беседы».

религиозных текстов на ливвиковском и собственно карельском наречиях, большую часть которых составляли тексты приуроченных к православным церковным праздникам евангелий[17]. В издании указывалось, что переводы не лишены недостатков, поскольку «не разработаны ни грамматика, ни фонетика, ни синтаксис карельского языка» [Островский, 1907, с. 594].

В числе переводчиков Братства работали П. Ильинский, С. Троицкий, М. Морошкин, М. Каргопольцев, В. М. Никольский. Миссионер В. Никольский помимо занятий переводами религиозной литературы[18], осуществлял собирательскую деятельность, фиксировал лингвистические данные карельского языка. В НА КарНЦ РАН сохранилась рукопись неопубликованного «Русско-карельского словаря» В. Никольского (1914, 262 л.). Словарь, составленный на ливвиковском наречии на основе русского алфавита, содержит лексику, относящуюся к крестьянскому быту (*кязиастий* — «рукомойник»), флоре (*кондеченсаммал* — «плаун»), фауне (*нярхи* — «сойка»), медицинскую (*келдутауди* — «желтуха»), религиозную лексику (*Спуасан муах панэнду кува* — «плащаница»).

В конце XIX в. в волостях с карельским населением стали открываться школы для карелов [Клементьев, 2003в, с. 195], появились первые учебные пособия и словари, являющиеся, безусловно, письменными памятниками карельского языка. В 1896/97 уч. г. из 250 начальных школ церковного ведомства в Олонецкой губ. карельские дети обучались в 32 школах. К 1910 г. имелось уже 77 «инородческих» церковно-приходских школ, в 44 из которых учились дети карелов [Илюха, 2007, с. 122].

В 1907 г. Олонецкий губернатор А. В. Протасьев сообщал о необходимости введения курса карельского языка в программу обучения в Духовной семинарии, в женском епархиальном училище и в Учительской семинарии. В земском издании печатались материалы «о необходимости составления словаря и элементарного учебника карельского языка» [Ковальский, 1907]. Работа по руководству и собиранию материалов для составления словаря была поручена инспектору народных училищ П. П. Николаевскому. Словарь карельского языка «по говору Олонецкого уезда» составил учитель Романовский, преподаватель Вытегорской учительской семинарии А. А. Благовещенский написал на русском языке карельскую грамматику, но оба труда изданы не были [Труды…, 1908, с. 46].

С 1908 г. курс карельского языка ввели в учебный план Петрозаводской учительской семинарии; разработчиком курса стал преподаватель карельского языка М. С. Куджиев. С 1909/10 уч. г. карельский язык преподавался на женских учительских курсах в Петрозаводске. В Повенецком и Олонецком уездах в 1910 г. карельским языком владело около 40 % учителей школ гражданского ведомства [Илюха, 2007, с. 163].

Одним из первых учебных пособий стал изданный в Москве в 1887 г. на основе кириллицы букварь «Родное карельское: карельско-русский букварь для легчайшего обучения грамоте карельских детей, со статьями для первоначального чтения и краткими карельско-русским и русско-карельским словарями». В предисловии к словарю автор, учительница начальной народной школы Бежецкого уезда Тверской губ. А. Толмачевская, изложила характерные особенности звукового строя, грамматики и морфологии карельского языка. Духовные тексты букваря, представлявшие в основном собственно карельское наречие, по мнению современных исследователей, в значительной мере уступали тексту Евангелия от Матфея 1820 г. Они отличались некорректной передачей звукового строя, при переводе использовались синтаксические конструкции русского языка и большое количество неоправданных русских заимствований [Громова, 2006].

В 1894 г. в Архангельске вышла «Азбука для карелов, живущих в Кемском уезде», предназначенная для церковно-приходских школ. Азбука была далека от совершенства с лингвистической и дидактической точек зрения, но бесспорным плюсом являлось то, что в основе книги лежал родной язык обучаемых [Илюха, 2009, с. 45].

В помощь учителям, работающим в школах южной Карелии, появились два небольших русско-карельских словаря на русской графической основе. «Русско-карельский словарь» на людиковском наречии, составленный учителем святозерской школы М. Д. Георгиевским (1908), рассылался в начальные школы Карельским православным братством. Корректуру и редактирование словаря осуществил академик Ф. Ф. Фортунатов, он же написал предисловие. М. Д. Георгиевский использовал карельскую лексику в своих более ранних этнографических сочинениях[19]. В 1913 г. был опубликован «Русско-карельский словарь» учителя из с. Видлицы В. И. Королева[20], представлявший ливвиковское наречие (видлицкий и рыпушкальский диалекты).

В 1915 г. вышел в свет составленный В. М. Никольским «Букварь для обучения русской грамоте карельских детей», ставший своеобразным откликом на издание «Союзом беломорских карел»

[17] Доклад И. П. Новак «Карелоязычные тексты в “Олонецких епархиальных ведомостях”» на научной конференции «Краеведческие чтения», 14.02.2019, г. Петрозаводск.

[18] В. Никольский перевел молитву «Блаженны» [ОЕВ. 1908. № 10], «Краткую священную историю. Молитвы» (1908), «Вопросы при исповеди мирян» (1908), «Двенадцать страстных Евангелий» (1908), «Житие св. великомученика и целителя Пантелеймона» (1909), «Божественную литургию» (1911) и др.

[19] См., напр.: *Георгиевский М. Д.* Рыбы Олонецкой губернии. Петрозаводск: Губ. тип., 1899. 48 с. (в брошюре названия рыб даны в т. ч. на карельском языке на латинской графике); *Он же.* Карелы. Б. м., [1908].

[20] Братом В. И. Королева, заведующим Ведлозерским училищем К. И. Королевым, была составлена неизданная грамматика карельского языка.

букваря на финском языке «Pieni Alku-opastaja» (1907). Карельская часть написана на русской графике, а сам букварь выполнен на достаточно высоком уровне в «содержательном, педагогическом и полиграфическом отношениях» [Илюха, Шикалов, 2012, с. 48]. В рецензиях отмечалось, что книга заинтересует ученика-карела, поскольку в ней наряду с русским представлен соответствующий карельский текст.

Таким образом, письменные опыты карельского языка в XIX — начале XX в. имели свое строгое функциональное назначение и ограниченный круг пользователей. Издания переводов религиозных текстов и подготовка словарей для учителей публиковались с целью распространения карельского письменного языка не среди карелов, а для тех, кому предстояло вести просветительскую работу, направленную на приобщение карелов к православию и лучшее освоение карелами русского языка (часто представителей духовенства и учительства, которые не являлись карелами). Наличие религиозной литературы и словарей на диалектах карельского языка позволяет говорить о зарождении в этот период письменной традиции [Ковалева, Родионова, 2011, с. 13]. Однако эти памятники не являлись примерами унифицированных письменных вариантов карельского языка. Кроме того, их практическая роль была незначительной.

Помимо переводов духовной литературы, современному читателю известен ряд переводов, имевших чисто практическое значение. В 1871 г. на русском языке и ливвиковском наречии карельского языка был издан «Наказ полицейским и десятским» [Клементьев, 2003г, с. 193]. В Петербурге была напечатана брошюра «Государственная сберегательная касса» на карельском языке [Государственнойдъ..., 1913]. В Олонецкой губ. в 1909 г. половину всех вкладчиков сберегательных касс составляли женщины, большинство которых не владели русским языком, поэтому карельский перевод предназначался в первую очередь для них. В 1903 г. учитель вешкельской школы М. С. Куджиев перевел статью агронома Н. Голубева «Краткие советы о посеве кормовых трав, которые могут произрастать на полях и на откосах», перевод был опубликован в виде брошюры [Илюха, 2007, с. 227].

Тексты на карельском языке печатались в газете Союза беломорских карел («Karjalaisen pakinoita»), отдельные публикации издания олонецкого земства содержали лексику карельского языка[21]. Материалы первых семи машинописных номеров журнала православного кружка в с. Салми «Карельские известия» публиковались на русском языке и ливвиковском наречии латинской графикой [Дубровская, 2000, с. 93].

С 1881 г. в г. Сортавале силами преподавателей учительской семинарии издавалась финноязычная газета «Laatokka» («Ладога»), печатавшая часть материалов на карельском языке. Зачастую карельские тексты вплетались в текст финноязычных статей. Авторы публикаций писали на своих родных наречиях: о событиях в Салми — по-ливвиковски, о событиях в Импилахти и Суйстамо — на собственно карельском наречии. Один из авторов, уроженец Салми, писавший под именем *Karkun Semoi*, публиковал статьи на ливвиковском наречии, называя свой язык «салминским» [Patronen, 2017, s. 84].

Издававшаяся в 1919 г. газета «Олонецкая звезда» публиковала «Карельскую страничку», где на карельском языке с использованием русского алфавита без дополнительных знаков помещались краткое содержание газеты и перевод важнейших статей и заметок.

Поскольку письменных источников на карельском языке не так много, лингвистические описания с привлечением карельских текстов представляют несомненную историческую ценность. Большую работу по исследованию карельского языка проделали финские лингвисты[22].

Опубликованные в XIX — начале XX в. карелоязычные тексты за редким исключением были напечатаны на основе русского алфавита. Латинская графика использовалась в основном в изданиях Финляндской Карелии.

**Карельская письменность в период советского языкового строительства**

Следующий этап формирования карельской письменности связан с событиями периода языкового строительства 1920—1940-х гг. Этот период в историческом плане был в значительной мере политизирован, поэтому влиявшие на формирование письменной традиции факторы имели политический контекст. События, оказавшие влияние на судьбу карельского языка, менялись слишком быстро и радикально. Язык, предполагающий, как и любая другая «живая» система, наличие определенного пространства и времени для полноценного функционирования в соответствии с реформами эпохи, не «поспевал» за стремительными переменами курсов национальной и языковой политики [Ковалева, Родионова, 2011, с. 5—6].

**Карельский язык в Тверской Карелии.** Первым вариантом нормированного карельского языка можно считать карельскую письменность, введенную в 1930 г. для карельского населения Тверского округа Московской обл. К 1931 г. в Тверской Карелии было 4 карельских района — Толмачевский, Максатихинский, Лихославльский и Рамешковский, из 57 национальных сельсоветов — 44 карельские.

В феврале 1930 г. Окружному отделу народного образования Тверского округа было рекомендовано перевести обучение в школах с карельским составом учащихся на родной язык. Через месяц Комитет по делам национальностей Народного

[21] См., напр., *Успенский П.* Карельский и чудский говор в Олонецкой губернии // ВОГЗ. 1912. № 7. С. 13—15.
[22] См. подр. п. 2.2 разд. I «Карельский язык и его диалекты».

комиссариата просвещения СССР принял решение работу среди карелов Московской обл. вести на карельском языке. В докладе Д. В. Бубрих подчеркивал необходимость создания собственной письменности для тверских карелов [Бубрих, 1931]. Решили начать разработку карельской письменности на основе толмачевского говора с использованием латинской графики и обеспечить учебными пособиями на карельском языке школы первой ступени и ликпункты[23] [Баранцев, 1967].

В 1930 г. карельский алфавит на латинской основе был разработан сотрудницей Московского института этнических культур народов Востока СССР А. А. Милорадовой и утвержден Наркомпросом РСФСР. Он состоял из 31 символа: *Aa, Ää, Bb, Cc, Çç, Dd, Ee, Ff, Gg, Hh, Ii, Jj, Kk, Ll, Mm, Nn, Oo, Öö, Pp, Rr, Ss, Şş, Tt, Uu, Vv, Yy, Zz, Zž, з, ь, ȷ.* 8 гласных фонем тверского диалекта передавались символами *a, ä, e, i, o, ö, u, y.* Знак ъ предназначался для обозначения непалатализованного характера согласных звуков перед *i*, что отличало карельский язык от русского. Для передачи специфических карельских согласных и их сочетаний рекомендовались знаки *c(ts), ç(t'š), ş(š), ž(z), z(z), з(ďž' )*. Йот без точки (*ȷ*) обозначал палатализацию согласных в конце слога. Алфавит был удобным и экономным по составу символов [Баранцев, 1967].

В Москве при Издательстве народов СССР было создано карельское отделение. В 1931 г. появилась школьная азбука, с этого же года издавалась еженедельная газета «Kolhozoin puoleh»[24], переименованная позже в «Karielan Toži»[25]. В издании Всесоюзного центрального комитета нового алфавита «Культура и письменность Востока» указывалось, что «газета пока с русским переводом, но впоследствии перейдет целиком на карельский язык, на который будут переведены районные карельские газеты» [А. М., 1931, с. 78]. В 1931—1933 гг. на страницах газеты была организована заочная школа карельской письменности, в номерах печатались методические указания и советы, как пользоваться карельской грамотой. В 1931—1937 гг. карельское отделение издательства выпустило свыше 50 книг на карельском языке, большую часть которых составляли буквари и школьные учебники.

Ситуация для карельского языка в Тверской Карелии оказалась более благоприятной, чем в АКССР, поскольку здесь было представлено собственно карельское наречие и в процессе создания письменности не вставал вопрос о преодолении дифференциаций разных наречий. Языком официальной деятельности оставался русский. Молодая карельская письменность употреблялась в функциях, которые она была способна выполнять: в периодических печатных изданиях, сфере школьного образования. Среди взрослого населения обучение карельской грамоте происходило в вечерних школах и на курсах. Занятия в школах на карельском языке начались в 1932—1933 гг.: с 1 сентября 1932 по май 1938 г. карельский язык и литература преподавались в 181 школе.

В разработке литературного языка участвовали Д. В. Бубрих, представители местной карельской интеллигенции А. А. Беляков, А. А. Милорадова, П. П. Смирнов, В. И. Иванов, В. Н. Качанов. Языковед, преподаватель Калининского пединститута А. А. Беляков подготовил к изданию букварь, грамматику карельского языка, книги для чтения на карельском и русском языках для карельских школ, перевел на карельский ряд детских книг. В 1935 г. он опубликовал «Русско-карельский орфографический справочник для карельских школ». В НА КарНЦ РАН хранится рукописное наследие А. А. Белякова, в т. ч. «Грамматика карельского языка», которая не успела увидеть свет. В 1934—1935 гг. вместе с А. А. Беляковым и О. О. Дубовым Д. В. Бубрих подготовил к печати очерк по толмачевскому говору и словарь на основе этого говора.

Издание книг на тверском диалекте прекратилось в 1937 г., когда в АКССР начал осуществляться проект единого карельского языка, но обучение в начальных школах на родном языке и издание газет продолжалось до 1939 г. [Баранцев, 1967].

**Рождение карельской письменности в Советской Карелии.** Систематическая работа в области языкового строительства в Карелии началась с созданием в июне 1920 г. Карельской трудовой коммуны (КТК). Согласно принципам проводимой в это время политики «коренизации», языком управления и преподавания каждой «национальной» территории должен был стать «национальный» язык. Десятки малых народов создали в эти годы литературные языки. В Карелии языковая политика в период «коренизации», выступающая в официальных документах как «карелизация», фактически являлась «финнизацией»[26]. На Пленуме Карельского обкома ВКП(б) 1929 г. было принято решение ввести финский литературный язык в качестве единого, объединяющего диалекты и говоры карельского языка. Карельские диалекты планировалось приблизить к финскому языку, что на практике означало финнизацию карелов [КМЯМ, 2005, с. 60]. Появилось понятие «карело-финского языка», который являлся «промежуточным этапом в реализации политики финнизации» [Клементьев, 2009, с. 153]. В числе причин отказа от создания карельской письменности указывалось наличие диалектных различий в карельском языке [Строгальщикова, 2016, с. 104].

Против политики финнизации активно выступали Д. В. Бубрих и его ученик М. М. Хямяляйнен.

[23] Ликпункты — школы первоначальной грамоты, создаваемые во время кампании по ликвидации неграмотности для обучения взрослого населения и молодежи технике чтения, письма и простого счета.

[24] «За колхозы».

[25] «Карельская Правда».

[26] См. п. 2.4 разд. I «Языковые процессы».

По итогам лингвистической экспедиции 1930 г. Д. В. Бубрих докладывал: «Мы изучали карельскую речь сравнительно с финской речью… Различие есть и фонетическое, и морфологическое, отчасти синтаксическое и словарное. Карельская речь очень разнородная. …Ухтинский говор к финскому литературному языку ближе всего. Паданский (южнокарельский говор собственно карельского наречия) говор уже дальше. Если возьмем олонецкие говоры, то они еще дальше. Людиковский говор дальше всех стоит от финского литературного языка» [Доклад…, 1930, с. 6—8]. Бубрих отмечал, что без напряженной работы финский язык не привьется карельскому населению, поскольку вся революционная, производственно-техническая и др. терминология заимствована в основном из русского языка. В качестве примера он сообщил: «В селе Видлица ученики жалуются: поучились, а ушли и забыли. В сельской школе должен быть человек, который знает финский литературный язык и местную языковую среду» [Там же, с. 9].

Полемизируя со сложившимися в финляндской науке представлениями о карельском языке как диалекте финского языка, Д. В. Бубрих писал: «…уже в течение более тысячи лет та речь, которая ныне является финской, и та речь, которая ныне является карельской, развиваются врозь» [Бубрих, 1932, с. 16]. Словарь финского языка, «на редкость глубоко проникнутый пуристической тенденцией», по выражению Бубриха, «чрезвычайно темен для карела». Проведя анализ лексики одной из статей газеты на финском языке «Punainen Karjala»[27], ученый определил, что 51 % слов будут непонятны для карела. Существуют различия в синтактико-морфологических и звуковых системах языков, поскольку «карельская морфология сходна с финской не больше, чем с вепсской, эстонской», а «развитые в карельском языке категории звонких сильношумных, мягких и шипящих согласных финскому языку неизвестны или почти неизвестны [Бубрих, 1932, с. 26—27].

Несмотря на то что официально карельский язык не был признан в числе письменных языков Карелии, на карельских диалектах в конце 1920-х — начале 1930-х гг. публиковались художественные произведения[28]. В газете «Punainen Karjala» в 1924 г. публиковалась информация о том, что планируется приступить к изданию газеты «Karjalan hieru»[29] для карельского населения. В 1924—1925 гг. выпускались единичные номера на ливвиковском наречии (на основе русской графики) газет «Nuori vajehtus»[30] и «Oma valdu»[31] [Anttikoski, 1998, s. 36—37]. «Карело-финский» язык, представлявший собой смешение финского с элементами в основном ливвиковского наречия, использовался в 1932—1933 гг. в газете «Karjalan kultarmeijalainen»[32]. К 1937 г. карелоязычные материалы составляли почти четверть содержания газеты «Punainen Karjala», тексты печатались преимущественно на ливвиковском наречии. Речь не шла о каком-либо варианте нормированного письменного языка; авторы писали на родном диалекте и «подгоняли» финскую орфографию к карельскому языку. Влияние финского языка проявлялось на уровне лексики, морфологии, синтаксиса. С июня 1937 г. газета «Punainen Karjala» стала печатать карельские тексты на основе кириллицы. К этому времени радио стало вести трансляцию передач на карельском языке.

С конца 1936 г. был взят новый курс — на создание карельского литературного языка для карелов Советского Союза, разработка которого началась в Карелии под руководством В. Д. Бубриха. 17 июня 1937 на XI Всекарельском съезде Советов была утверждена первая Конституция Карельской АССР, законодательно закрепившая право карельского литературного языка, его существования и развития. Текст Конституции переведен на карельский язык Ф. Ивачевым и опубликован на кириллице и на латинице. В декабре 1937 г. на заседании бюро Карельского обкома ВКПб было решено внести изменения в Конституцию КАССР и считать государственными языками карельский и русский, исключив из числа государственных финский язык.

В августе 1937 г. в Петрозаводске состоялась республиканская лингвистическая конференция, на которой Д. В. Бубрих выступил с докладом «Основные структурные нормы единого литературного карельского языка. Фонетика и морфология», М. М. Хямяляйнен докладывал о разработке терминологии и унификации лексики. Были намечены практические меры: издание грамматики, составление русско-карельского словаря, единой терминологии, выпуск периодики и книг на карельском языке.

Утверждению алфавита карельского языка предшествовала работа ученых во главе с Д. В. Бубрихом по обсуждению правил карельского правописания. В ИЯЛИ КарНЦ РАН сохранился протокол совещания, посвященного вопросам создания карельского алфавита (участники: Бубрих, Хямяляйнен, Савельев, Воронин, Кириллов, Ивачев, Машезерский, Лаукканен, Евсеев, Хрисанфов, Михкиев, Никандров[33]). Из материалов совещания видно, что у ученых не было единого мнения в вопросе выбора графики алфавита карельского языка. За русскую графическую основу высказывались Савельев, Кириллов, Ивачев, Михкиев. Евсеев и Хямяляйнен

[27] «Красная Карелия», издавалась в 1923—1937 гг.
[28] См. п. 11.3 разд. I «Литература на карельском языке».
[29] «Карельская деревня».
[30] «Юная смена».
[31] «Своя власть».
[32] «Карельский культармеец».
[33] В 1930-е гг. большинство из перечисленных ученых были активно вовлечены в языковое строительство: разрабатывали грамматики, словари, учебные пособия на карельском и вепсском языках, переводили художественную литературу.

посчитали наиболее подходящим для карельского языка латинский алфавит «в фонетическом и других смыслах».

8 сентября 1937 г. вышло постановление Президиума ВЦИК СССР о переводе карельской письменности на русский алфавит. Проект нового алфавита, опубликованный в газете «Красная Карелия» в 1937 г., состоял из 39 символов: *а, ä, б, в, г, д, е, ѣ, ж, з, и, й, к, л, м, н, о, ö, п, р, с, т, у, ÿ, ф, х, ц, ч, ш, щ, э, ю, ю̈, я, я̈, ъ, ы, ь, дж* . Окончательный вариант, утвержденный Наркомпросом РСФСР к концу года, состоял из 36 букв, 3 буквы: *ю̈, я̈, дж* были исключены [Баранцев, 1967, с. 102—103]. Фонетическая система отражала особенности звуковых явлений собственно карельских и тверских говоров.

В 1937 г. была издана «Грамматика карельского языка» Д. В. Бубриха [Бубрих, 1937], в которой в единую систему оказались собраны все диалекты карельского языка, а новый литературный язык немногим отличается от литературного языка тверских карелов. В утвержденных 9 февраля 1938 г. «Основных правилах правописания единого карельского языка» отмечалось: «Ни одно карельское наречие не взято за основу литературного карельского языка, правила правописания исходят из учета всего языкового многообразия всех карельских наречий, делая этот язык богаче, красочнее, не отрывая его от живого народного карельского языка» [Основные правила..., 1938, с. 3]. Предполагалось, что в литературном языке за счет фонетических, морфологических, лексических и синтаксических изменений диалектные различия нивелируются. Созданная при ЦИК в 1936 г. терминологическая комиссия публиковала списки новых терминов. В словарь карельского языка включались интернационализмы, советизмы, исконные карельские слова, исключались «буржуазные» финские неологизмы.

К началу 1938 г. в Карелии работали 230 школ с обучением на карельском языке в основном в Олонецком, Пряжинском, Калевальском р-нах. Каргосиздат приступил к выпуску литературы на карельском языке. Ученые-лингвисты занялись составлением учебников, учебных пособий, словарей карельского и вепсского языков. За короткий период было издано около 200 наименований художественной, переводной, учебной литературы на карельском языке; в 1938—1940 гг. издавался ежемесячный литературный карелоязычный журнал «Карелия». Букварь, подготовленный в 1937 г. Н. А. Анисимовым на латинской графической основе, был переведен на русскую графику.

Начавшееся распространение единого карельского языка вызвало значительные трудности: не хватало переводчиков, журналистов, типографских работников, способных квалифицированно вести работу, выявились трудности несовершенно разработанных грамматических норм, трудности перевода при отсутствии словаря и терминологии. Редактор газеты «Советская Карелия» П. Савельев писал, что язык газеты чрезвычайно труден для читателя. Во второй половине 1938 г. распространялось лишь 60 % тиража газеты. В издания включались словари для объяснения новых слов. Карельский поэт В. Брендоев вспоминал: «Помню, альманах “Карелия” на карельском языке сопровождался словариком, чтобы карелы могли сообразить, о чем прочитали» [КМЯМ, 2005, с. 30].

Трудности были естественным следствием функционального и внутриструктурного развития карельского языка как языка местного общения, в котором отсутствовали многие термины и понятия. К моменту создания литературного языка основная масса карельского населения в большей или меньшей мере овладела грамотой на русском или финском языках. В работе не был использован опыт других бесписьменных народов РСФСР — коми, мари, мордвы, для которых из-за диалектной разницы языков пришлось создать не один, а два литературных языка. Попытка создания «междиалектного» литературного языка успехом не увенчалась, хотя стала беспрецедентным для своего времени экспериментом в языковом строительстве. Грамматика Бубриха значительно отличалась от «авторских» грамматик, в которых был заметен отпечаток родных диалектов их составителей. «Не являясь носителем карельского языка, но будучи отлично знакомым с особенностями его наречий и диалектов, автор смог максимально объективно подойти к выработке правил и норм единого карельского языка, к сожалению, не оцененного по достоинству современниками, очевидно по той причине, что этот вариант являлся “чужим” для представителей всех наречий и диалектов» [Новак, Пенттонен, Руусканен, Силин, 2019, с. 352].

Осенью 1938 г. начался новый этап развития карельской письменности: правила литературного языка и их создатели были объявлены виновниками хаоса, возникшего в результате ликвидации финского языка и ускоренного введения новой письменности. Бубриха арестовали и признали «агентом» нескольких иностранных разведок. Хямяляйнен как разработчик терминов был обвинен в том, что «намеренно включал в карельский язык финские элементы, упрощая его до уровня “первобытного”» [Строгальщикова, 2014, с. 198].

Новый литературный язык решено было освободить от тверских говоров, элементов финского языка, архаизмов, искусственных терминов и грамматических форм. Работа над разработкой нового литературного языка, приближенного к русскому, началась под руководством руководителя лингвистической секции КНИИК Н. А. Анисимова. Правила правописания основывались преимущественно на ливвиковском наречии, хотя в качестве цели ставилось достижение компромисса между наречиями [Anttikoski, 1998, s. 125]. Проект основных правил правописания[34] рассматривался на заседаниях КНИИК. В ИЯЛИ КарНЦ РАН сохранилась гранка

[34] Проект был опубликован в газете «Советская Карелия» в марте 1939 г.

учебника по арифметике, набранная по «старым правилам правописания» и исправленная в соответствии с новыми. Из 372 слов остались неизменными менее половины (170). Остальные карельские слова были заменены русскими заимствованиями (напр., фраза *лувун кердуанда* «умножение числа» была исправлена на *числан умножинда*). В 1939 г. была издана грамматика Анисимова «Карельскойн киэлен грамматика». Русифицировались недавно созданные языковедческие неологизмы (слова *туннуссана* «имя прилагательное», *нименсияллине* «местоимение» заменялись на *прилагательное*, *местоимения* и т. д.). Заголовки передовиц газеты «Советская Карелия» пестрили русскими заимствованиями: «Развивайя и культивируйя советскойда патриотизмуа» (1939. № 52), «Парандуа партруководства комсомолал» (1939. № 74).

С осени 1939 г. обучение на новом литературном языке вводилось в неполные средние и средние школы Карелии. «Однако и этот литературный язык не успел привиться. Уже 1 сентября 1940 г. ЦК республики принял решение об отмене преподавания в школах на карельском языке» [Клементьев, 2003г, с. 201]. В карельские школы был возвращен финский язык, начался период «второй финнизации» Карелии [Килин, 1999].

В 1920—1930-е гг. карельский язык прошел все этапы советского языкового строительства: в 1920-х гг. в связи с отсутствием карельской письменности и многообразием наречий культурно-просветительская работа осуществлялась на русском и финском языках, первая пятилетка 1930-х гг. характеризовалась переходом карельского языка на латинскую графику, после чего произошла его делатинизация. В конце 1930-х гг. история карельской письменности прервалась на полувековой период, до начала 1990-х гг. карельский язык оставался в основном языком бытового общения.

**Возрождение карельской письменности**

Новым этапом истории карельского языка и развития письменности стал конец 1980-х — начало1990-х гг., когда началось возрождение прерванной письменной традиции. На фоне типичного для всей страны во второй половине 1980-х гг. бурного всплеска общественно-политической активности в Карелии впервые за долгие годы открыто заговорили о решении языкового вопроса.

В 1983 г. ученые ИЯЛИ Г. М. Керт и Л. Ф. Маркианова представили в Карельский обком КПСС «Записку по вопросу о воссоздании карельской письменности и усилении общественных функций карельского языка в Карельской АССР», в которой доказывались самостоятельность карельского языка, богатство его выразительных средств, необходимость воссоздания карельского письменного языка. Однако «после двух обсуждений “Записка” тихо уплыла в архивы обкома» [Керт, 2002, с. 77].

Вопрос о возрождении карельской письменности обсуждался на научно-практической конференции «Карелы: этнос, язык, культура, экономика»[35]. В дискуссиях участников конференции акцентировалось создание предпосылок для перехода от устной языковой традиции к письменной, для чего было необходимо решать практические задачи: создать алфавит, начать подготовку букваря и учебников, организовать учебный процесс. Сотрудникам ИЯЛИ было поручено составить на основе латинской графики буквари и словари карельского языка, учебные пособия по истории и культуре карелов, приступить к изданию различных жанров карельского фольклора и т. д. [Карельское национальное движение, 2009, с. 22—23].

Карельскую письменность решили создавать на ливвиковском и собственно карельском наречиях. Первоначальной задачей являлось сохранение существующих форм, закрепление их в грамматиках и обучение языку коренного населения. Поскольку карельские наречия различаются практически на всех уровнях языковой системы, создание единого литературного языка на основе одного из них или на основе их смешения вызвало бы большие трудности при обучении языку. Это могло привести к неприятию литературного карельского языка его носителями, как произошло в 1930-е гг.

В 1989 г. постановлением Совета Министров КАССР был утвержден алфавит карельского языка на ливвиковском наречии, состоявший из 27 символов: Aa, Bb, Čč, Dd, Žž, Ee, Ff, Gg, Hh, Ii, Jj, Kk, Ll, Mm, Nn, Oo, Pp, Rr, Ss, Šš, Zz, Tt, Uu, Vv, Üü, Ää, Öö. Немного позднее автор букваря *Aberi* (1990) Л. Ф. Маркианова добавила в алфавит букву ǯ (нижний элемент которой вносился на письме вручную). Вскоре был утвержден алфавит собственно карельского наречия: Aa, Bb, Čč, Dd, Ee, Ff, Gg, Hh, Ii, Jj, Kk, Ll, L'l', Mm, Nn, N'n', Oo, Pp, Rr, Ss, S's', Šš, Zz, Žž, Tt, T't', Uu, Vv, Yy, Ää, Öö[36]. В 1996 г. Тверской региональной национально-культурной автономией был утвержден алфавит тверских говоров: Aa, Bb, Cc, Cc, Dd, Ee, Ff, Gg, Hh, Ii, Jj, Kk, Ll, Ll', Mm, Nn, Nn, Oo, Pp, Rr, Rr, Šš Ss, Šš, Zz, Žž, Tt, t', Uu, Vv, Üü, Ää, Öö.

В начале 1990-х гг. увидели свет буквари карельского языка[37], в которых обнаружились значительные различия в наречиях. Одной из проблем стала непоследовательность в обозначении палатализации согласных фонем. Решением могло стать включение знака смягчения в алфавит или придание мягким фонемам статуса буквенных обозначений, что

[35] Конференция состоялась в мае 1989 г. в г. Петрозаводске.

[36] Оба алфавита — авторские: автором ливвиковского алфавита является Л. Ф. Маркианова, собственно карельского — П. М. Зайков [Ковалева, Родионова, 2011, с. 25].

[37] На ливвиковском наречии в 1990 г. (авторы Л. Маркианова, З. Дубровина), на собственно карельском наречии в 1992 г. (автор П. Зайков).

увеличило бы алфавит [Ковалева, Родионова, 2011, с. 26—27].

В 2007 г. был утвержден единый алфавит карельского языка, состоящий из 27 знаков: A a, B b, Č č, D d, E e, F f, G g, H h, I i, J j, K k, L l, M m, N n, O o, P p, R r, S s, Š š, Z z, Ž ž, T t, U u, V v, Y y, Ä ä, Ö ö [38]. В алфавите было унифицировано обозначение гласного переднего ряда верхнего подъема *y*, который в прежних алфавитах передавался по-разному (см. выше). Из ливвиковской новописьменной традиции изъяли букву *ǯ*, на письме ее стали обозначать сочетанием *dž*. Поскольку для изучающих собственно карельское наречие определенную сложность составляла дифференциация фонем *s* и *š* (на письме фонемы обозначались буквой *s*), в алфавит включили обе буквы. Кроме того, был зафиксирован и знак палатализации. В 2014 г. алфавит дополнили буквой *C* для передачи одного из звуков людиковского наречия.

Активное развитие в период ревитализации получила лексика карельского языка. В 1998 г. при Главе РК образована Республиканская термино-орфографическая комиссия (ТОК)[39], в задачи которой входит упорядочение словотворческой работы, орфографических правил для карельского и вепсского языков, фиксация лексических новообразований и их кодификация. Издания ТОК, бюллетени содержат новую лексику и терминологию: лингвистическую, общественно-политическую, школьную, лексику по флоре и фауне и т. д. Первые учебные словари новописьменного языка появились во второй половине 1990-х гг.[40] Важную роль в фиксации лексических возможностей языка сыграли словари диалектной лексики [Макаров, 1990; Пунжина, 1994; Федотова, Бойко, 2009], «Фразеологический словарь карельского языка» [Федотова, 2000]. Своеобразным ориентиром при формировании орфографических норм послужил «Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского, саамского языков» (2007). Весомым результатом лексикографической работы и планомерного развития лексической системы стало издание академических двуязычных словарей.

На ливвиковском наречии изданы «Большой русско-карельский словарь. Suuri ven'a-karjalaine sanakniigu livvin murreh» [Бойко, Маркианова, 2011] и «Большой карельско-русский словарь. Suuri karjalven'alaine sanakniigu» [Бойко, 2016], в которых обобщены фонетические и грамматические особенности ливвиковских диалектов. Словари включают общеупотребительную, а также новую общественно-политическую, школьную лексику, лексику информационных технологий. Около 10 % словарного фонда составили авторские новообразования, также привлекались прочно вошедшие в язык финские заимствования. Исконные слова приобретали новые, часто терминологические значения (напр., слово *tappuli* «лежбище» в составе сложного слова *välitystappuli* получило значение «объезд, полоса обгона»). Использовались заимствования из русского языка, не одну сотню лет контактирующего с карельским [Нагурная, Родионова, 2018, с. 65].

В 2015 г. увидел свет «Русско-карельский словарь (севернокарельские диалекты). Venäjä-viena šanakirja», в который также вошел широкий спектр слов от хозяйственной до современной лексики.

Процессы ревитализации карельского языка затронули основные сферы институционального дискурса — образование, СМИ, науку, культуру.

В 1990 г. коллегией Министерства народного образования КАССР была утверждена «Программа обновления и развития национальной школы в Карельской АССР» на 1991—1995 гг. С 1989 г. началось преподавание карельского языка в школах, с 1990 г. — в ПетрГУ. В начале 2000-х гг. увидели свет грамматики ливвиковского и собственно карельского наречий. К настоящему времени создана линейка учебников нового поколения[41] с электронными версиями и аудиоприложениями.

В 1990 г. вышел первый номер карелоязычной газеты «Oma mua»[42], впоследствии в газете печатались ливвиковские материалы, у носителей собственно карельского наречия появился свой печатный орган — «Vienan Karjala»[43]. С 2014 г. газеты объединились, в обновленном еженедельном издании публикуются материалы на ливвиковском, собственно карельском и людиковском наречиях, а также на тверских говорах. Получила развитие карелоязычная литература, отличающаяся многообразием жанров.

Карельский язык прочно занял нишу в сфере науки. Необходимость кодификации и нормирования языка в процессе создания письменности дала толчок к глубокому изучению языковой структуры, активизировалась работа исследователей по систематизации грамматики, лексики, фонетики и фонологии и т. д.[44] Студенты ПетрГУ защищают на карельском языке выпускные квалификационные работы, за счет чего получает развитие

[38] Постановление Правительства Республики Карелии № 37-П от 16.03.2007.

[39] В настоящее время Комиссия является совещательным органом по вопросам терминологии, орфографии и топонимии карельского и вепсского языков, распространенных на территории Карелии.

[40] На ливвиковском наречии в 1996 г. (Markianova, Boiko. Karjal-ven'alaine sanakniigu), на собственно карельском наречии в 1999 г. (Zaikov, Rugojeva. Karjalais-venalaini sanakirja).

[41] Учебники созданы с учетом современной ситуации, когда дети приходят в школу без знания карельского языка.

[42] «Родная земля».

[43] «Беломорская Карелия».

[44] Исследование карельского языка в Республике Карелии осуществляется в ИЯЛИ КарНЦ РАН и ПетрГУ.

лингвистическая и общенаучная терминология. Развивается корпусная лингвистика на карельском языке[45].

Карельская письменность активно осваивает информационное пространство сети Интернет, где размещаются разнообразные карелоязычные материалы, формируется блогосфера, развивается интернет-терминология[46].

С точки зрения стандартизации языка важную роль сыграли установка дорожных указателей и фасадных вывесок на карельском языке в местах традиционного проживания карелов, а также опыты использования двуязычных официальных документов. Освоению карельской письменной речи способствует проведение акции «Диктант на карельском языке»[47].

В карельском языке развивается четыре письменные традиции, основанные на собственно карельском, ливвиковском и людиковском наречиях (в Карелии) и на тверских говорах (в Тверской обл.). Карельская письменность активно эволюционирует на собственно карельском и ливвиковском наречиях. Людиковское наречие оказалось за пределами школьного образования, хотя нормы орфографии были созданы еще в конце 1980-х гг. [Родионова, Нагурная, Чикина, 2017]. С середины 1990-х гг. на нем издавались духовная литература и произведения художественной литературы[48], было опубликовано около 30 книг, в числе которых изданный в 2003 г. букварь[49]. В 2017 г. увидел свет «Русско-карельский разговорник (на людиковском наречии карельского языка)».

В круг наиболее злободневных вопросов последнего времени, связанных с функционированием и развитием карельского языка и письменности, входят такие, как возможность придания карельскому языку статуса государственного и его дальнейшее функционирование на основе латиницы. Лингвисты ИЯЛИ КарНЦ РАН считают, что наречия карельского языка (собственно карельское и ливвиковское, а в перспективе и людиковское) по уровню развития способны обслуживать все сферы государственной, культурной и деловой жизни. Карельский — это язык немногочисленного народа, он нуждается в протекции государства и особой поддержке. Такая поддержка осуществляется и со стороны родственных народов и языков, которые, обладая единым письменным пространством, поддерживают друг друга, расширяют границы своего функционирования. Введение новой графики на основе кириллицы потребует создания дополнительных графем для алфавита, изменения созданных и апробированных за более чем четверть века правил орфографии, переиздания книг. Прервется связь карельского языка с карело-финским народным эпосом «Калевала», руны которого были зафиксированы прежде всего на землях карелов и издавались на основе латиницы. Кроме того, потребуется переобучение профессионалов в области карельского языка.

## 2.4. Языковые процессы

*С. В. Нагурная*

Карельский язык вошел в Атлас языков мира, находящихся под угрозой исчезновения (Atlas of the World's Languages in Danger), — издание ЮНЕСКО, содержащее данные об исчезающих языках. По версии Атласа собственно карельское и ливвиковское наречия карельского языка отнесены к языкам, определенно находящимся под угрозой исчезновения (definitely endangered), людиковское наречие карельского языка — к языкам, которые испытывают серьезную угрозу исчезновения (severely endangered). Количество говорящих на собственно карельском наречии оценивается в 20 000 человек, в это число попали также носители языка, проживающие в Финляндии (около 2000). На ливвиковском наречии, по данным ЮНЕСКО, разговаривают около 25 000 человек, на людиковском — около 3000 [ALE, 2017].

В Республике Карелия карельский язык является автохтонным языком, количество носителей которого имеет устойчивую тенденцию к постоянному сокращению. Официальные данные переписей населения свидетельствуют об отрицательной динамике карелов населения и таких показателей, как владение карельским языком и признание его родным. Карелы в Республике Карелии официально не признаны национальным меньшинством, но в связи с тем, что в населении республики количественно они составляют неоспоримое меньшинство, а также являются автохтонным народом, карельский язык можно отнести к языкам традиционных национальных меньшинств.

### Языковая ситуация в XIX — первой половине XX в.

В XIX — начале XX в. карельский язык был основным средством общения карелов, т. к. социальные условия не требовали от большинства карельского населения знания русского языка [Клементьев, 2003, с. 197]. Примерно 10 % сельских карелов умели сравнительно свободно говорить, читать и писать по-русски. Карелы говорили на трех наречиях:

[45] В ИЯЛИ КарНЦ РАН в 2016 г. на базе вепсского корпуса создан «Открытый корпус вепсского и карельского языков», включающий диалектные и новописьменные материалы трех наречий карельского языка (http://dictorpus.krc.karelia.ru/ru).

[46] В 2018 г. молодыми карельскими активистами был переведен на карельский язык интерфейс социальной сети «Вконтакте».

[47] Диктант проводится на ливвиковском, собственно карельском и людиковском наречиях.

[48] Первым произведением художественной литературы на людиковском наречии стал сборник стихов «Tuohuz ikkunas» (1993), некоторые стихотворения были написаны на основании общелюдиковской нормы.

[49] Pahomovan Miikul, Potasovan Lid'a. ABC-kird'. Kujärven lüüdin kielel. Helsingi, 2003.

собственно карельском, людиковском и ливвиковском. Однако уже во второй половине XIX в. в работах российских исследователей отмечался факт обрусения карелов, общая численность которых в России, по ревизии 1834 г., оценивалась в 150—160 тыс. (в Олонецкой губ. — несколько более 58 тыс.) [Географическо-статистический словарь, 1865, с. 513]. В Карелии двуязычие карелов отличалось вариативностью: для южных групп было характерно карельско-русское двуязычие, для северных — карельско-финское [Клементьев, 2003, с. 197].

К началу XX в. языковую ситуацию в Карелии определяли три идиомы: функционально развитый старописьменный русский язык и два бесписьменных языка с ограниченным объемом общественных функций — карельский и вепсский.

В первые годы Советской власти карельский язык (в связи с законодательными постановлениями о преподавании в школах на родном языке уже в 1919 г.) являлся языком обучения в ряде школ Карелии [Клементьев, 2003, с. 197]. Согласно решениям Тартуского мирного процесса (1920), карельскому населению было гарантировано употребление «местного народного языка». Однако языковая политика, проводимая финским руководством Карелии с начала 1920-х гг., пошла другим курсом, ориентированным на то, чтобы превратить финский язык в язык для большинства карельского населения.

На Всекарельском съезде представителей трудящихся (в июле 1920 г.) указывалось на необходимость открытия народных школ с преподаванием на родном языке, в качестве которого назывались русский и финский. На состоявшейся в августе того же года конференции по ликвидации неграмотности было принято решение о приобщении южных карелов к грамоте на русском языке, а в Кемском уезде — на финском. I Всекарельский съезд Советов (1921) посчитал возрождение карельской грамоты ненужным и невыполнимым делом, а в дальнейшем, вплоть до середины 1930-х гг., последовательно проводилась политика финнизации. К 1931 г. обучение на финском языке велось во всех начальных и семилетних школах, где учились карелы. Значительно расширилась издательская деятельность на финском языке, в 1926 г. было создано переводное бюро ЦИК для перевода документов. Внедрение финского языка в карельскую языковую среду происходило в ситуации, когда, согласно переписи населения 1926 г., более 97 % карелов признавали карельский язык родным. Карельский язык оставался основным средством внутринационального и семейного общения. Ориентация на финский язык «была предопределена политическими установками» [Клементьев, 2009, с. 161].

Политика финнизации завершилась во второй половине 1930-х гг. в основном в связи со смещением ориентиров внешней политики. Обучение на финском языке было признано грубейшим извращением, в 1937 г. Президиум ЦИК КАССР принял решение о создании единого литературного языка для всех карелов Советского Союза[50].

Важной чертой языковых процессов 1920—1930-х гг. явилось распространение карельско-русского двуязычия, чему способствовали миграция карелов в города, рост числа национально смешанных семей, получение образования на русском языке и т. д. [Клементьев, 2003, с. 202]. Однако карельский язык оставался родным для 96 % карелов (по материалам переписи населения 1939 г.).

**Языковые процессы с послевоенного времени до наших дней**

Языковые процессы послевоенного времени проходили под знаком урбанизации сельской среды, формирования инонационального окружения для карельского населения, распространения ассимиляционных процессов. К концу Великой Отечественной войны завершился переход карелов к массовому двуязычию.

В послевоенный период основным языком обучения в системе образования для карелов являлся русский язык, хотя в первое послевоенное десятилетие, до середины 1950-х гг., в ряде школ обучение велось на финском.

К концу 1950-х гг. снизился удельный вес карелов с родным карельским языком до 80,9 % [Клементьев, 2013, с. 15], в этот период произошел переход к начальному этапу языковой ассимиляции. Более половины молодых городских карелов (до 20 лет) уже не называли родным языком карельский. Однако степень владения карельским языком оставалась достаточно высокой: к началу 1970-х гг. 94 % сельского населения свободно говорили по-карельски[51].

Основной тенденцией в два послевоенных десятилетия являлось увеличение числа карелов, свободно владеющих русским языком и признающих русский язык родным [Клементьев, 2003, с. 203].

В дальнейшем тенденции сохранились, и, согласно переписи 1970 г., почти 40 % всех карелов СССР признали родным языком русский, а к концу 1980-х гг. эта цифра выросла до 45,5 %. Ассимиляция шла быстрее в городской среде. В 1979 г. более 63 % карелов проживали в городах. Только у пожилых карелов, независимо от места проживания, национальность и родной язык совпадали до конца 1980-х гг. Языковые связи у детей дошкольного и школьного возраста были фактически разорваны. Кроме того, констатировался факт, что использовать свой язык вне этнокультурной среды перестало быть престижным. «Разговорная карельская речь… заметно обеднялась… Некоторые карелы, зная свой язык, стеснялись говорить на нем» [Клементьев, 2003, с. 205]. Языковая ассимиляция явилась фактором смены

[50] См.: п. 2.3 разд. I «Карельская письменность».

[51] Материалы конкретно социологического исследования карельского сельского населения 1969 г. Подробнее: [Клементьев, 2013, с. 17—22].

этнического самосознания и ослабления языковой идентичности.

До начала 1990-х гг. карельский язык функционировал только в сельской местности на территориях компактного проживания карелов, оставаясь языком внутрисемейного общения. Микроперепись 1994 г. показала, что из 1000 карелов только 91 чел. владел языком своей национальности, 175 человек говорили на нем дома, и только 25 — на работе.

К началу 2000-х гг. в Карелии преобладал распределенный доминантный тип двуязычия (с доминированием русского языка). Среди молодежи преобладало пассивное двуязычие, когда дети еще понимали карельскую речь, но общались по-русски. Согласно переписи 2002 г., в Республике Карелии владели карельским языком 48,4 % карелов, русским — 99,8 %.

По данным переписи 2010 г., карелы насчитывали 45 570 чел. в общем составе населения Республики Карелии количеством 617 668 человек, что составило 7,4 %. Владели карельским языком 36,8 % карелов (в 1989 и 2002 гг. доля владевших карельским языком составляла 63,5 и 48,4 % соответственно). С 2002 по 2010 г. в целом по России отрицательный прирост владеющих карельским языком составил 51,6 %. Из всего числа указавших владение языками (623 129 чел., или 100 %) карельским языком владели чуть более 3 % населения Республики Карелии.

В 2010 г. из 45 530 карелов, указавших родной язык, назвали родным карельский 27 %. В современных условиях меняется наполнение термина «родной язык»: признание языка родным не всегда подразумевает владение им. Этот факт отражает языковую ситуацию, когда выросшие практически в одноязычной среде люди называют родным язык, ранее звучавший в их семье, но не являющийся средством коммуникации.

Особенностью современного бытования карельского языка является то, что большинство представителей карельского этноса владеют либо своим родным наречием, либо овладевают в учебных заведениях литературной формой новописьменного языка. Таким образом, отмечается своеобразная односторонняя диглоссия.

Проведенная в 2015 г. микроперепись населения показала, что из 1156 карелов русским владели 1154, карельским — 520 (менее половины), в повседневной жизни использовали русский язык 1144, карельский — 230, в качестве родного языка указали русский 768, карельский — 386 чел.

### Современное функционирование карельского языка

В период возрождения письменности карельского языка и расширения его общественных функций была создана внушительная законодательная база. Одним из основных стал принятый в 2004 г. закон «О государственной поддержке карельского, вепсского и финского языков в Республике Карелии», в котором указано, что карельский, вепсский и финский языки составляют национальное достояние Республики Карелии и наряду с другими языками народов Республики Карелии находятся под ее защитой. Эти языки как учебные предметы могут изучаться и преподаваться в образовательных учреждениях Карелии. Содержание закона признается общественностью прогрессивным. Закон стал основой для принятия целевых программ, разрабатываемых в целях сохранения и развития национальных языков, в частности расширения их социально-культурных функций, организации системы обучения, издания учебной и др. литературы, совершенствования системы подготовки специалистов и т. д.[12] В дальнейшем были приняты другие нормативные правовые акты, направленные на поддержку карельского языка и культуры[13].

На протяжении всей истории возрождения карельского языка наиболее острым вопросом с точки зрения языкового законодательства оставался вопрос его официального статуса. В отличие от иных титульных языков республик в составе России, карельский язык не имеет статуса государственного в Республике Карелии. Задача придания карельскому языку статуса государственного впервые была сформулирована в 1991 г., в Декларации I съезда карелов. В дальнейшем были предложены несколько вариантов законопроектов «О языках в Республике Карелии», предусматривающие огосударствление карельского языка [Клементьев, 2013, с. 120—127]. Подготовленный в 1998 г. проект закона «О языках в Республике Карелии» наделял функциями государственных русский и карельский языки, однако при рассмотрении в Палате Республики Законодательного собрания Республики Карелии был отклонен. Впоследствии этот вопрос возник при обсуждении проекта Конституции Республики Карелия в 2000—2001 гг. и вновь остался нерешенным. Идея о выполнении карельским языком функций государственного языка находила отражение также в резолюциях IV (2001), V (2005), VI (2009) съездов карелов.

В соответствии со ст. 11 Конституции Республики Карелии государственным языком является русский. Республика вправе устанавливать другие государственные языки на основании прямого волеизъявления населения, выраженного путем референдума. Эта норма стала серьезным препятствием в решении вопроса о придании карельскому языку статуса государственного. В мае 2016 г. в Законодательном собрании Республики Карелии рассматривался вопрос о внесении изменений в Конституцию,

[52] Госпрограммы «Этносоциальное и этнокультурное развитие территорий традиционного проживания коренных народов» на 2018—2020 гг., «Развитие образования в Республике Карелии» на 2014—2020 гг., «Культура Республики Карелия» на 2014—2020 гг. и др.

[53] Закон РК «О культуре» 2005 г., «О поддержке социально ориентированных некоммерческих организаций в Республике Карелии» 2011 г., «Об образовании» 2013 г. и т. д.

предполагающий изъятие формулировки о проведении референдума, однако поправка не была принята.

Одновременно с вопросом по изъятию из Конституции формулировки о референдуме особого внимания требует вопрос соответствия регионального законодательства федеральному в части возможного использования алфавита карельского языка в качестве государственного языка на латинской графической основе, поскольку алфавиты государственных языков республик РФ строятся на кириллической основе. Карельская письменность в новейший период получила развитие на латинице.

Одна из основных сфер современного функционирования карельского языка — сфера образования. Карельский язык преподается в школах с 1989 г. Количество школ с преподаванием карельского достигло к середине 1990-х гг. 60 — максимального количества по республике. В те же годы отмечалось наибольшее количество школьников, обучающихся языку (2500 чел. и более).

В последние годы количество школьников, изучающих карельский язык, остается достаточно стабильным. В 2018/19 уч. г. язык изучают в 25 школах 2146 обучающихся (собственно карельское наречие — 197, ливвиковское — 1949). При этом на уроках с карельским языком знакомятся всего 24 % школьников, во внеурочной деятельности — 70 %. Большинство изучающих карельский язык — ученики начальной школы. Но с окончанием школы у большинства вчерашних учащихся заканчивается и изучение языка, он практически забывается. С 2012 г. учащиеся имеют возможность в качестве одного из экзаменов по выбору государственной итоговой аттестации (ГИА) выбрать экзамен по родному языку. Педагогам, чья деятельность связана с преподаванием карельского, вепсского или финского языков, осуществляется доплата.

В апреле 2016 г. в одной из петрозаводских школ нами было проведено анкетирование среди выпускников, в котором участвовал 21 ученик (10 девушек, 11 юношей 17—18 лет). В числе вопросов анкеты был следующий: «Как ты считаешь, карельский язык важен для Карелии?». Ответы распределись таким образом: «да» — 47,6 %, «нет» — 14,3 %, «не знаю» — 38,1 %. На вопрос «Слышал ли ты когда-нибудь карельскую речь?» только 9,5 % ответили отрицательно; 91,5 % школьников ответили, что слышали в основном по радио или телевидению, а также от родственников. В то же время большая часть молодых людей (61,9 %) не выразила желания изучать карельский язык, 33,3 % были бы не против выучить язык, 4,8 % затруднились ответить. У молодежи нет социальной мотивированности изучать язык, поскольку ограничены и его функциональное пространство, и профессиональная сфера применения знаний.

Для привлечения внимания к карельскому языку, роста его привлекательности и престижа в последние годы применяются новые подходы. С 2012 г. в конкурс «Учитель года Карелии» включена номинация «Учитель родного языка». Преподаватели карельского языка становятся призерами конкурса, что, несомненно, повышает престиж и привлекает внимание к языку. Школьники участвуют в языковых конкурсах, олимпиадах, результаты которых широко освещаются в СМИ. Ежегодным стало проведение диктанта для знатоков карельского языка, конкурсов на лучший кабинет родного языка, лучшие учебно-методические материалы и практики по этнокультурному образованию. С 2015 г. для школьников 8—10-х классов при Петрозаводском государственном университете проводится этнокультурный лагерь «Встреча юных на карельской земле».

Студентам, изучающим карельский язык в Петрозаводском государственном университете, выплачивается дополнительная стипендия. С 2017/18 уч. г. началась подготовка специалистов по направлению «Педагогическое образование» (профиль «Начальное образование и родной язык (карельский)». В 2018/19 уч. г. в ПетрГУ обучается 42 студента, изучающих карельский. Одной из наиболее ощутимых проблем молодых специалистов с карельским языком является трудоустройство. По специальности трудоустраиваются в лучшем случае половина выпускников, при трудоустройстве чаще всего «выручает» финский язык. Среди тех, кто не нашел работу, связанную с карельским языком, многие получают дополнительное образование.

Для обучения карельскому языку широко используются инновационные технологии: интернет-курсы, видеокурсы, видеоуроки карельского и вепсского языков. Создан портал «Этнокультурное образование в Республике Карелия», на котором освещаются новости национальной образовательной политики. В Петрозаводске в 2014 г. Союзом карельского народа впервые был реализован проект «Языковое гнездо выходного дня», в котором дети из двуязычных семей приобщались к языку вместе с родителями. Курсы карельского языка, ежегодно организуемые в Центре национальных культур и народного творчества в Петрозаводске, привлекают все большее число слушателей, многие из курсантов приходят во второй, третий, четвертый и даже пятый раз.

Отметим, что интерес к национальным языкам Карелии формирует не только сфера образования. Культурным событием в республике стало открытие Дома карельского языка (ДКЯ) в с. Ведлозере Пряжинского р-на, где реализуются практические проекты по возрождению и сохранению карельского языка. В первую очередь это организация работы «языкового гнезда» для детей дошкольного возраста.

К общекультурным мероприятиям можно отнести и возрождение национальной карельской игры «Kyykkä» (карельских городков), вошедшей в региональный комплекс ГТО. В числе мероприятий по брендированию карельского языка запуск с 2016 г. компанией «Славмо» линейки карельских молочных продуктов с надписями на карельском

языке. В Карелии отмечается Международный день родного языка (21 февраля), День карельской и вепсской письменностей (20 апреля), Международный день коренных народов мира (9 августа).

Существенную роль в сохранении и развитии карельского языка играют средства массовой информации, в числе которых газета «Oma mua» («Родная земля»), литературный альманах «Taival» («Путь») и детский журнал «Kipinä» («Искорка»). Карелоязычные страницы публикуются также в районных газетах. ГТРК «Карелия» осуществляется выпуск радио- и телевизионных передач на карельском языке. Раз в два года проводится Республиканский конкурс журналистских работ на карельском, вепсском и финском языках. В 2018 г. начал работу Ресурсный языковой центр карелов, вепсов и финнов Республики Карелии, реализующий различные мероприятия в целях расширения применения карельского, вепсского и финского языков. Традиционными стали встречи для любителей карельского и вепсского языков в разговорных клубах Paginkanzu («Говорящая семья») и Paginklub «Vepsläižed besedad» (Разговорный клуб «Вепсские беседы»).

Театральную деятельность на карельском языке осуществляют как Национальный театр Республики Карелия, так и любительские театры, в числе которых народные театры Калевалы и Олонца, театральные студии в Пряжинском и Суоярвском р-нах, молодежный кукольный театр Čičiliušku («Ящерка»).

В республике работают национальные объединения карелов, коллегиальный рабочий орган государственно-общественного взаимодействия — Совет представителей карелов, вепсов и финнов Республики Карелии при Главе Республики Карелии, на заседаниях которого рассматриваются и обсуждаются актуальные вопросы этнокультурного и этносоциального развития. Деятельность этнокультурных центров в районах республики также направлена на развитие и популяризацию карельского языка.

В 2018 г. Главой РК подписан документ (Поручение № ППГ-31/2 Главы РК от 16.11.2018) по расширению практики применения карельского, вепсского и финского языков, в соответствии с которым органам местного самоуправления предстоит реализовывать мероприятия по сохранению языкового многообразия.

2019 г. объявлен Международным годом языков коренных народов, в связи с чем утвержден план мероприятий в Республике Карелии, в числе которых республиканская олимпиада по родным языкам, фестиваль любительских театров, флешмоб «Карельская круга», онлайн-конкурс знатоков языков и др.

# Глава 3

## ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

*В. Н. Бирин*

Этническая история народа во многом предопределяется тенденциями его демографического развития, в котором проявляются как общие процессы развития страны в целом, так и конкретные особенности этнокультурного развития каждого отдельного народа в частности.

### Демографическая ситуация у карелов Олонецкой и Архангельской губерний

В конце XIX в. подавляющее большинство карелов Олонецкой и Архангельской (в основном Кемский уезд) губ. проживало в сельской местности. Городские жители составляли всего 1,5 % населения. В силу своей малочисленности они практически не влияли на демографические характеристики этноса, которые определялись сельскими жителями.

Этнос как человеческая популяция самовозобновляется в ходе смены поколений. Для этого он должен обладать определенной численностью и половозрастной структурой. Последняя обычно рассматривается при помощи метода возрастно-половых пирамид.

Половозрастная структура карелов Олонецкой и Архангельской губ. (рис. 16) имела вид правильной пирамиды. Широкое основание свидетельствовало о высоком уровне рождаемости. Детность[1] карелок составляла 2,5 в Олонецой и 2,3 ребенка — в Архангельской губ. Не случайно почти половину этнической группы составляли дети в возрасте до 20 лет (см. табл. 3). Отсутствие видимых деформаций боковых граней возрастно-половой пирамиды говорит о том, что процесс естественной убыли населения с повышением возраста протекал плавно, поскольку предопределялся преимущественно внутренними (старость, болезни), а не внешними (войны, мор, стихийные бедствия) причинами.

Доля пожилых и стариков (60 лет и более) насчитывала менее 10 %. Среди стариков обоего пола встречались старожилы, чей возраст перевалил за 100 и даже 110 лет.

Средний возраст карелов в Олонецкой губ. составлял 27,3 г., в Архангельской губ. — 26 лет. Женщины были старше мужчин: в Олонецкой губ. — на 1,4 г., в Архангельской губ. — на 5 лет. Разница в возрасте между полами сильнее проявлялась в городах, нежели в сельской местности: в Олонецкой губ. — соответственно 4,4 и 1,3 г., в Архангельской губ. — 6,1 и 5 лет (см. табл. 4).

В городах оседали преимущественно люди среднего и даже старшего возраста. Многие из них приезжали из других губерний России, в том числе из Финляндии. Основная масса карелов проживала в местах своего рождения. Финляндские уроженцы среди них составляли всего 2,3 % в Олонецкой губ.

[1] В данном случае под индексом «детность» понимается число детей 0—19 лет на одну женщину фертильного возраста 20—49 лет (данные сгруппированы по десятилетним возрастным группам).

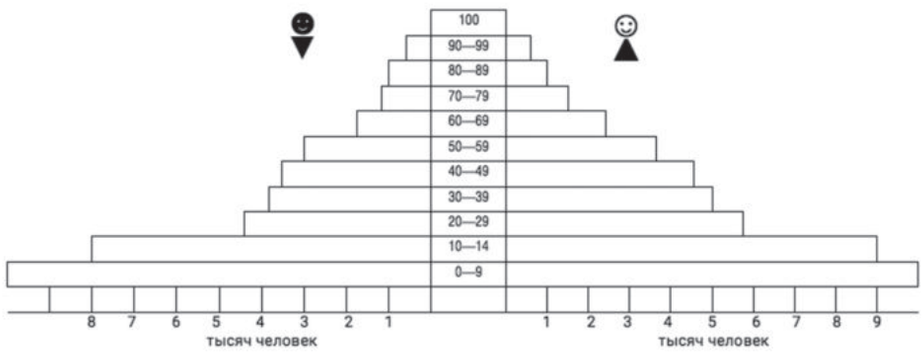



*Рис. 16. Возрастно-половая пирамида карелов Олонецкой и Архангельской губ. в 1897 г.*

и 0,1 % в Кемском уезде Архангельской губ. и чаще встречались в городах. Карелы Кольского уезда все были выходцами из Финляндии и проживали в сельской местности [ПВПН, 1897а, тет. 2, с. 114, 118; ПВПН, 1897б, тет. 3, с. 136—145].

Особенности половозрастной структуры карелов сказались на их брачном состоянии. Только треть мужчин и женщин в Архангельской губ. и около 40 % в Олонецкой губ. состояли в браке. Примечательно, что доля мужчин и женщин в этом случае была примерно одинаковой. Более половины населения составляли люди, никогда не состоявшие в браке — в основном незамужняя и неженатая молодежь. Каждая десятая женщина была вдовой, и практически отсутствовали разведенные [ПВПН, 1897а, тет. 2, с. 82—83; ПВПН, 1897б, тет. 3, с. 66—67].

Диспропорция полов у карелов была обычной для того времени: на 100 мужчин приходилось 114 женщин в Олонецкой губ. и 123 — в Архангельской губ. Вследствие более высокой смертности мужчин женщины преобладали практически во всех возрастных группах населения. Особенно заметным перевес женщин становится в старших возрастах (60 и более лет).

В молодых бракоспособных возрастах потенциальных невест было также больше, чем женихов. В городах, напротив, наблюдалась острая нехватка невест своей национальности. Это обстоятельство стимулировало межнациональную брачность. Не случайно доля мужчин-горожан, состоящих в браке, была выше не только по сравнению с женщинами, но и по сравнению с мужчинами,

*Таблица 3.* **Соотношение детских и пожилых возрастных групп карелов Олонецкой и Архангельской губ. в 1897 г., %**

| Возраст, лет | В целом | | | В городах | | | В уездах | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. |
| **Олонецкая губерния** | | | | | | | | | |
| 0—19 | 47,2 | 48,9 | 45,7 | 37,1 | 38,2 | 36,2 | 47,3 | 49,0 | 45,8 |
| 60 и более | 9,7 | 9,1 | 10,3 | 12,3 | 7,8 | 15,8 | 9,7 | 9,1 | 10,2 |
| **Архангельская губерния** | | | | | | | | | |
| 0—19 | 48,0 | 52,1 | 44,6 | 15,4 | 12,3 | 20,8 | 48,4 | 52,9 | 44,9 |
| 60 и более | 9,6 | 8,8 | 10,3 | 9,2 | 3,1 | 18,3 | 9,6 | 8,9 | 10,2 |

*Примечание.* Рассчитано по: [ПВПН, 1897а, тет. 2, с. 132—133, 140—141; ПВПН, 1897б, тет. 2, с. 54—57, 110].

*Таблица 4.* **Средний возраст карелов в 1897 г. (число лет)**

| Губернии | В целом | | | В городах | | | В уездах | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. |
| Олонецкая | 27,3 | 26,5 | 27,9 | 31,2 | 28,7 | 33,1 | 27,2 | 26,5 | 27,8 |
| Архангельская | 26,0 | 23,3 | 28,2 | 35,1 | 32,7 | 38,8 | 25,9 | 23,1 | 28,1 |

*Примечание.* Рассчитано по: [Там же].

проживавшими в сельской местности. Брачными партнерами карелов чаще всего выступали русские, финны и вепсы. Основная же масса карелов сохраняла эндогамию, поэтому ассимиляция[2] была незначительной и никак не влияла на динамику их численности.

В демографическом плане карелы мало чем отличались от своих русских соседей. У карелов была чуть выше доля детей (47,2 против 46,4 % у русских) и лиц пожилого возраста (9,7 против 8,4 %), что увеличивало их средний возраст (27,3 г. против 26,8 лет) и демографическую нагрузку[3] (1,33 и 1,21 соответственно).

В целом к началу XX в. у карелов сложилась благоприятная демографическая ситуация. Половозрастная структура, в которой дети и молодежь почти пятикратно превышали численность пожилых и стариков, обеспечивала нормальное прогрессивное воспроизводство этноса и сохраняла благоприятные перспективы его демографического развития в будущем.

**Демографическая ситуация у карелов Карельской АССР в 1920—1930-е гг.**

В первой трети XX в. численность карелов в крае, несмотря на заметные социальные потрясения, вызванные революцией и Гражданской войной, неуклонно повышалась. В период с 1897 по 1926 г. она выросла на 34 %[4], а с 1926 по 1933 г. — еще на 8 % [Бирин, 2000, с. 108, табл.]. Республиканская перепись населения 1933 г. зафиксировала максимальную численность карелов в республике как в довоенное, так и во все последующее время. Основное увеличение их численности произошло за счет естественного прироста. Прибывшие из-за пределов КАССР составляли в 1933 г. менее 3 %. Естественный прирост «покрыл» потери карелов, связанные как с их естественной убылью, так и с эмиграцией в Финляндию в начале 1920-х гг. Хотя в целом внешняя эмиграция и иммиграция не были явлением постоянным, носили скорее эпизодический характер и были вызваны вполне объяснимыми политическими причинами. Напротив, в 1920—1930-е гг. активизируется и расширяется миграция внутри республики, прежде всего в направлении «село — город».

Политика хозяйственно-экономического освоения края, новое промышленное строительство способствовали концентрации в местах крупных новостроек не только пришлого, но и местного карельского населения. Все большее число карелов устремлялось в города и поселки городского типа. В 1926 г. доля горожан в них составила 4,7 %, в 1933 г. — 8,4 %, в 1939 г. — 10,2 %. В 1933 г. 17 % мужчин и 34 % женщин проживали не в местах своего рождения [Рассчитано по: ВПН, 1926, т. 1, с. 114—116; ПН, 1933, вып. 3, с. 6—7, 16—17; НА РК, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 51].

В 1930-е гг. городское население у карелов пополнялось в основном за счет молодежи. Так, например, за период с 1933 по 1939 г. возрастная группа 15—19-летних у мужчин увеличилась вдвое, у женщин — почти в 2,5 раза. Сельская молодежь за эти годы потеряла 20 % мужчин и 15 % женщин. Число городских жителей в средних и старших возрастных группах карелов росло более медленными темпами. Среди 20—29-летних мужчин доля горожан выросла примерно на 25 %, среди женщин — на 17 %. Процент городских карелов среди 30—49-летних не превышал 10 % у мужчин и 13—18 % у женщин.

Естественно, что в половозрастной структуре городского населения 15—29-летние заметно выделялись. Среди мужчин они составляли 43—44 %, среди женщин — 38—40 %. Идентичные возрастные группы сельских жителей были почти вдвое меньше: 24—26 % у мужчин и 24 % у женщин.

Городская часть этноса имела более низкие доли детей и стариков (табл. 5). Детность[5] горожан почти вдвое уступала детности сельских жителей, сохранявших традиционную высокую рождаемость (табл. 6). Старики и долгожители были характерны преимущественно для сельской местности, в городах мужчины и женщины старше 74 лет практически не встречались.

С оттоком из села молодежи активного трудоспособного возраста демографическая нагрузка у сельской части этноса повышалась, а у городской — стремительно снижалась. В 1933 г. индекс демографической нагрузки[6] сельчан превышал идентичный показатель горожан вдвое, в 1939 г. — почти в семь раз (табл. 6).

В 1930-е гг. средний возраст карелов был ниже, чем в конце XIX в. Этнос «помолодел» за счет сохранения высокой рождаемости и повышенной смертности лиц пожилого и старческого возраста в период социальных потрясений 1917—1922 гг.

---

[2] Под ассимиляцией понимается вид объединительных этнических процессов, при которых этнос или часть этноса, попав под влияние другого этноса и пройдя стадию маргинальности, сливается с ним и утрачивает свое этническое самосознание. На этой основе происходит увеличение численности лиц одной (ассимилирующей) национальности и сокращение числа лиц другой (ассимилируемой) национальности. Ассимиляция обусловлена численным или социокультурным неравенством этносов. В ситуациях, когда это неравенство вызвано или усилено государственными мерами, она приобретает насильственный характер [Народы России. Энциклопедия, 1994, с. 452].

[3] Индекс «демографическая нагрузка» означает отношение численности детских и пожилых возрастных групп к численности трудоспособного населения. В данном случае это сумма численности 0—19-летних и лиц 60 лет и старше, деленная на сумму численности 20—59-летних (данные сгруппированы по десятилетним возрастным группам).

[4] Расчет проводился, исходя из численности карелов в тех уездах, которые в начале 1920-х гг. вошли в состав Карельской Трудовой Коммуны и Карельской АССР.

[5] Здесь и далее под «детностью» понимается число детей 0—14 лет на одну женщину 20—49 лет.

[6] Здесь и далее под «демографической нагрузкой» понимается отношение совокупного числа молодежи (0—14 лет) и пожилых лиц (60 лет и более) к населению промежуточных возрастов (15—59 лет).

*Таблица 5.* **Соотношение детских и пожилых возрастных групп, %**

| Возраст, лет | В целом | | | Городское население | | | Сельское население | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. |
| **1933 г.** | | | | | | | | | |
| 0—14 | 39,7 | 42,9 | 37,1 | 29,4 | 29,9 | 28,9 | 40,7 | 44,2 | 37,8 |
| 60 и более | 9,6 | 8,2 | 10,8 | 4,3 | 2,8 | 5,7 | 10,1 | 8,8 | 11,3 |
| **1939 г.** | | | | | | | | | |
| 0—14 | 38,2 | 42,9 | 34,5 | 23,2 | 25,7 | 21,2 | 39,9 | 44,8 | 36,0 |
| 60 и более | 8,7 | 7,0 | 10,1 | 4,6 | 2,8 | 6,0 | 9,2 | 7,5 | 10,5 |

*Примечание*. Рассчитано по: [ПН, 1933, с. 20; НА РК, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 37—40].

Последнее более всего относится к мужчинам, о чем свидетельствует сильно зауженная вершина мужской половины возрастно-половой пирамиды. Более высокая смертность мужчин во всех возрастных группах населения сохраняла половую диспропорцию, которая, по сравнению с 1897 г., усилилась и в течение всего довоенного периода продолжала углубляться.

Женщины преобладали практически во всех возрастных группах взрослого населения как в городах, так и в сельской местности. Они были старше мужчин: в 1933 г. — на 2,7 г., в 1939 г. — на 4,2 г. Дифференциация среднего возраста мужчин и женщин сильнее проявлялась в сельской местности, нежели в городах: 2,7 и 4,3 года против 2,3 и 3 лет и имела тенденцию к росту.

Нехватка женихов своей национальности компенсировалась межнациональными браками. Брачными партнерами карелов в довоенное время по-прежнему выступали русские, финны и вепсы, к которым постепенно добавлялись представители других национальностей, приезжавших в республику. Браки с последними носили пока еще эпизодический характер и заключались в основном в городах, а также в местах крупных строек и поселках лесозаготовителей. Ассимиляционные последствия межнациональных браков в довоенное время были незначительны.

Несмотря на заметные различия половозрастной структуры

*Таблица 6.* **Динамика индексов детности и демографического напряжения**

| Индексы | 1933 г. | | | 1939 г. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | всего | город | село | всего | город | село |
| Детность | 2,04 | 1,23 | 2,14 | 1,80 | 0,82 | 1,96 |
| Демографическая нагрузка | 0,98 | 0,51 | 1,03 | 0,88 | 0,14 | 0,96 |

*Примечание*. Рассчитано по: [ПН, 1933 с. 20; НА РК, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 37—40].

городских и сельских жителей, демографическую ситуацию у карелов в довоенный период по-прежнему продолжало определять сельское население. Возрастно-половые пирамиды 1933 и 1939 гг. (рис. 17, 18) свидетельствуют о нормальном демографическом состоянии этноса. Дети до 15 лет насчитывали около 40 % всего населения, а пожилые и старики — менее 10 %. Основную часть этноса (от 42 до 45 %) составляли люди активного трудоспособного возраста, *находившиеся в расцвете физических и духовных сил.* Половозрастная структура карелов сохраняла вид правильной пирамиды, широкое основание которой подчеркивало ярко выраженный прогрессивный тип воспроизводства этноса.

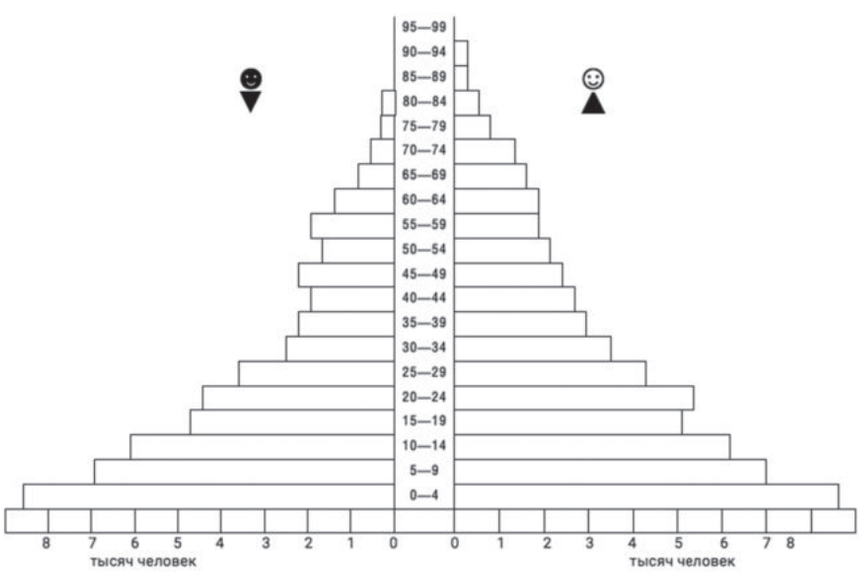



*Рис. 17. Возрастно-половая пирамида карелов Республики Карелии в 1933 г.*

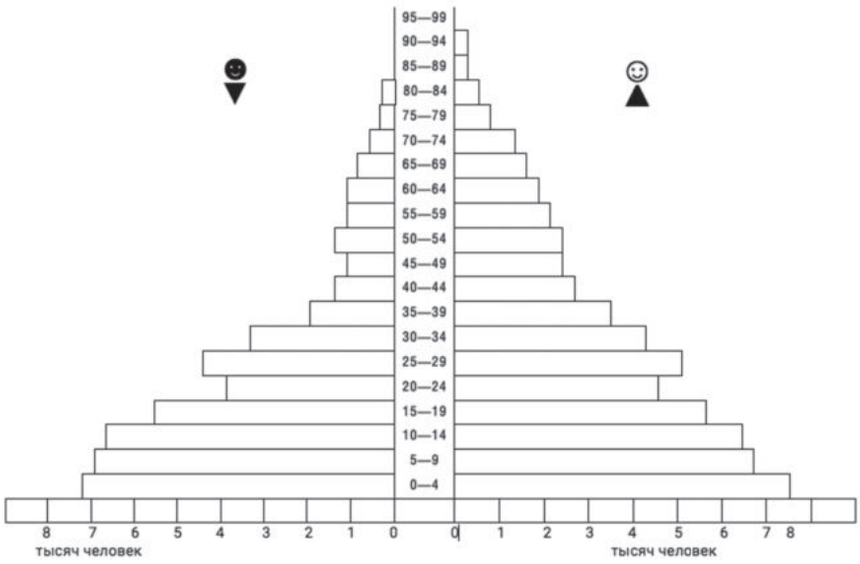



*Рис. 18. Возрастно-половая пирамида карелов Республики Карелии в 1939 г.*

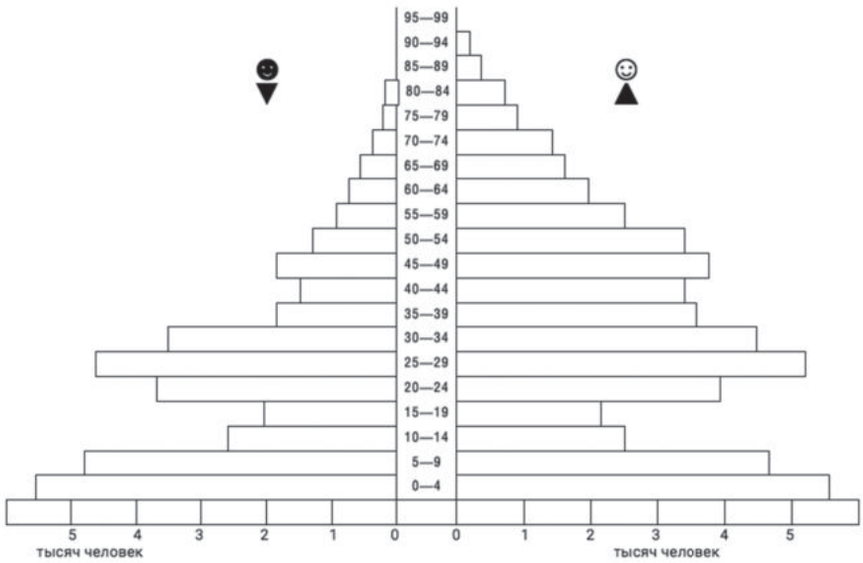



*Рис. 19. Возрастно-половая пирамида карелов Республики Карелии в 1959 г.*

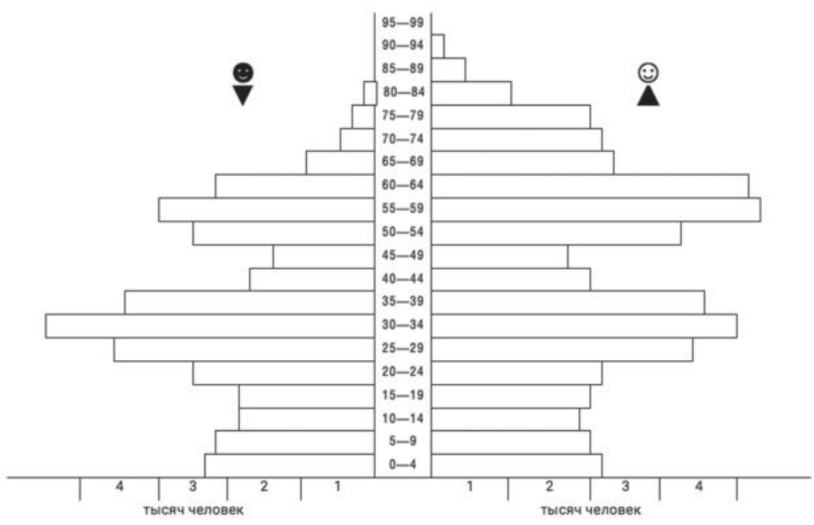



*Рис. 20. Возрастно-половая пирамида карелов Республики Карелии в 1989 г.*

**Демографическая ситуация у карелов Карельской АССР в 1950—1980-е гг.**

Изменение демографической ситуации у карелов в данный период наглядно демонстрируют возрастно-половые пирамиды 1959 и 1989 гг. (рис. 19, 20).

Демографическое развитие карелов в послевоенный период несло ярко выраженный отпечаток последствий Великой Отечественной войны, проявившийся в многочисленных военных потерях населения, особенно мужчин, что предопределило долговременную половую диспропорцию. Особенно остро она ощущалась в республике в первое послевоенное десятилетие. Интенсивный приток инонационального населения в 1950-е гг., а среди прибывших русских, белорусов и украинцев было много молодых мужчин, ее существенно сгладил [Покровская, 1978, с. 108], но разница в численности мужчин и женщин оставалась заметной.

В 1959 г. на 100 мужчин в среднем по республике приходилось 125 женщин в городе и 113 на селе. Среди карелов — соответственно 164 и 142. Военные (и прочие) потери на них сказались сильнее [рассчитано по: НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35, 43]. В 1960—1980-е гг. половая диспропорция за счет рождения новых поколений снизилась: в 1989 г. по республике на 100 мужчин приходилось 111 женщин в городах и 108 — в сельской местности. У карелов — соответственно 132 и 121 [рассчитано по: ИВПН, 1989, с. 17]. Это был самый высокий показатель половой диспропорции среди городских жителей Карелии. В сельской местности он был хуже только у финнов и вепсов.

Чем выше возраст, тем перевес женщин становится все более ощутимым. Среди лиц 60 лет и старше он достигает максимального значения. В результате мужская часть возрастной пирамиды имеет зауженную вершину: до 80 лет и выше доживают единицы, и то преимущественно среди сельского населения. Среди женщин таковых значительно больше, за счет накапливания лиц пожилого возраста вершина женской

*Таблица 7.* **Соотношение детских и пожилых возрастных групп карелов, %**

| Возраст, лет | 1959 г. | | | | 1989 г. | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Городское население | | Сельское население | | Городское население | | Сельское население | |
| | муж. | жен. | муж. | жен. | муж. | жен. | муж. | жен. |
| 0—14 | 29,0 | 16,4 | 40,5 | 28,3 | 17,7 | 12,6 | 19,3 | 15,2 |
| 60 и более | 3,5 | 10,6 | 4,7 | 12,6 | 9,7 | 24,4 | 13,9 | 32,4 |

*Примечание.* Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35, 43; ИВПН, 1989, с. 19—20].

*Таблица 8.* **Динамика общего коэффициента рождаемости у женщин отдельных национальностей, %**

| Национальность | Городское население | | | | Сельское население | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1959 г. | 1970 г. | 1979 г. | 1989 г. | 1959 г. | 1970 г. | 1979 г. | 1989 г. |
| Карелки | 28,3 | 18,0 | 20,8 | 18,3 | 30,4 | 13,6 | 13,4 | 13,6 |
| Русские | 24,7 | 16,0 | 16,2 | 14,4 | 31,1 | 12,8 | 17,4 | 14,3 |
| Белоруски | 48,9 | 23,9 | 18,4 | 17,7 | 53,6 | 19,8 | 14,2 | 15,5 |
| Украинки | 23,3 | 20,3 | 18,8 | 17,4 | 31,8 | 13,6 | 13,6 | 15,5 |

*Примечание.* Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 11, д. 230/1935, л. 94—95; д. 794/5689а, л. 46—47; д. 1442/10275, л. 42—44; Текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелии (Карелиястат)].

части возрастной пирамиды более полога, в 1989 г. она уже заметно «заваливается» вправо.

В конце 1950-х гг. половая диспропорция у карелов в молодых и средних возрастах (15—44) сильнее проявлялась в городах, в конце 1980-х гг. она уже острее ощущалась в сельской местности. Последнее — результат неравноценного миграционного обмена города и деревни. 1970—1980-е гг. характеризуются массовым оттоком населения из сельских мест, усиливавшимся в связи с ликвидацией так называемых «неперспективных» деревень. В 1950-е гг. сельские жители составляли 69 % всего карельского населения республики, они преобладали во всех возрастных группах. За последующие тридцать лет доля горожан у карелов удвоилась и составила 62 %.

Среди карельской молодежи чаще уезжали девушки и молодые женщины, которых выталкивали из села дефицит квалифицированных рабочих мест и резкая дифференциация уровня жизни в городе и сельской местности. Это создало проблему невест на селе. Так, в 1979 г. на 100 мужчин 20—24 лет приходилась 91 девушка, на 25—29-летних — 83 девушки; в 1989 г. — соответственно 82 и 80. В городах, кстати, значительного избытка их в названных возрастных группах также не наблюдалось: 103 и 105 — в 1979 г. и 98 и 99 — в 1989 г. Таким образом, за десять названных лет половая диспропорция в активных брачных возрастах усугубилась. Дефицит невест повышает средний возраст вступления в брак у мужчин (у карелов он выше, чем у их русских и белорусских сверстников: 22,3 г. против 22,0 и 21,9 соответственно), способствует расширению межнациональной брачности.

Однако основные изменения половозрастной структуры связаны с соотношением долей детей, родителей и прародителей (табл. 7).

Возрастная структура сельских карелов конца 1950-х гг., несмотря на неровные грани, своими очертаниями напоминает все же классическую пирамиду. Широкое основание, отражающее многочисленность поколений 1950-х гг. рождения, говорило о благоприятном прогрессивном типе воспроизводства этноса. Ему способствовали высокий коэффициент рождаемости (табл. 8) и один из самых высоких среди основных этнических групп Карелии индекс детности (табл. 9), а также сравнительно низкий коэффициент смертности (табл. 10).

Показатель детности городских карелов, напротив, был одним из самых низких среди выделенных этнических групп, хотя рождаемость у них почти не уступала сельчанам. Это означало, что городская часть этноса в перспективе не могла обеспечить свое воспроизводство.

Действительно, в 1960—1970-е гг. городская часть карельского этноса пополнялась преимущественно за счет сельского населения (табл. 11)[7]. Так, например, возрастная группа сельских карелов

[7] Ввиду отсутствия статистических данных о миграции карелов попробуем проследить движение сельского и городского населения по данным тех же переписей. Для этого сравним численность выделенных возрастных групп в 1959 г. с численным составом этих же самых групп в 1979 г., соответственно постаревших на двадцать лет. Например, лицам, входящим в группу 20—24-летних, в 1959 г. было всего от нескольких месяцев до четырех лет, 25—29-летним — соответственно 5—9 лет и т. д. Обозначим прирост знаком «+», а уменьшение — знаком «–».

*Таблица 9.* **Динамика индекса детности основных этнических групп Карелии**

| Национальность | 1959 г. | | 1989 г. | |
|---|---|---|---|---|
| | Городское население | Сельское население | Городское население | Сельское население |
| Карелы | 0,60 | 1,29 | 0,62 | 1,02 |
| Русские | 1,28 | 1,68 | 1,28 | 1,72 |
| Белорусы | 0,80 | 1,06 | 0,37 | 0,51 |
| Украинцы | 0,83 | 1,03 | 0,55 | 0,90 |
| Финны | 0,81 | 1,16 | 0,61 | 0,50 |
| Вепсы | 0,38 | 1,08 | 0,37 | 1,13 |

*Примечание.* Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35—48; ИВПН, 1989, с. 19—20].

*Таблица 10.* **Динамика общего коэффициента смертности мужчин и женщин отдельных этнических групп, %**

| Национальность | 1959 г. | | | | 1989 г. | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Городское население | | Сельское население | | Городское население | | Сельское население | |
| | муж. | жен. | муж. | жен. | муж. | жен. | муж. | жен. |
| Карелы | 9,1 | 6,9 | 10,2 | 7,4 | 13,8 | 15,8 | 16,0 | 17,6 |
| Русские | 7,7 | 5,5 | 10,1 | 7,8 | 8,1 | 7,5 | 9,2 | 9,6 |
| Белорусы | 7,9 | 4,9 | 6,8 | 5,4 | 12,7 | 9,9 | 15,2 | 11,1 |
| Украинцы | 7,1 | 3,9 | 5,2 | 4,6 | 10,6 | 8,9 | 11,1 | 8,3 |

*Примечание.* Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 11, д. 230/1935, л. 95—94; Текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелии (Карелиястат)].

20—29 лет, 1950—1959 гг. рождения, за два десятилетия не досчиталась в своих рядах примерно 4,9 тыс. мужчин и 5,2 тыс. женщин. В то же время идентичная часть городских карелов пополнилась соответственно на 2,6 тыс. и 2,8 тыс. человек. В несколько меньших масштабах (по 450—500 чел.) увеличилась численность 30—44-летних карелов-горожан. Большую часть образовавшейся разницы (например, 2,3 тыс. у мужчин и 2,4 тыс. у женщин в группе 20—29-летних), ввиду низкой смертности в этом возрасте и слабой миграции за пределы республики, следует отнести на счет ассимиляции.

В 1980-е гг. наблюдался обратный процесс (табл. 12). Так, молодые карелы 10—19 лет, 1970—1979 гг. рождения, проживавшие в сельской местности, за десять лет не досчитались в этой возрастной группе 568 юношей и 535 девушек. В то же время идентичная группа городских карелов увеличилась соответственно на 727 и 798 человек. Появление «излишка» (159 мужчин и 263 женщины) следует, по-видимому, отнести на счет роста национального самосознания карелов, усилившегося во второй половине 1980-х гг. в связи с наметившимися в стране позитивными переменами в сфере национальной политики. Во время переписи 1979 г. часть детей от 0 до 9 лет не была отнесена родителями к карельской национальности. В 1989 г. они исправили эту «ошибку»: 10—14-летних «назвали» карелами, а 15—19-летние сами «выбрали» данную национальность.

Именно миграция из села в город в 1970-е и, особенно, в 1980-е гг. позволила сохранить половозрастной состав городских карелов в нормальном состоянии. В то же время миграция не только существенно уменьшила численность сельских карелов, но и существенно осложнила их естественное воспроизводство.

Уже в конце 1950-х гг., несмотря на высокую детность, запас демографического роста у сельских карелов был невелик: численность детей (0—14 лет) превосходила численность родителей (20—34 г.) всего в 1,2 раза. К концу 1970-х гг. детей стало меньше, чем родителей, в 0,9 раза, а к концу 1980-х гг. — в 0,8 раза, т. е. не стало и этого резерва. Городские карелы постоянно испытывали дефицит демографического воспроизводства. За 1970—1980-е гг. он еще более усилился. Если в 1959 г. доля родителей была в 1,6 раза больше доли детей, то к 1979 г. эта разница выросла до 2,1 раза. К 1989 г. она несколько сократилась и составила 1,8 раза. Изменение пропорций между родителями и детьми в пользу первых самым негативным образом отразилось на потенциальных демографических возможностях возрастной структуры всего карельского этноса. Суженное основание на возрастно-половой пирамиде 1989 г. — наглядное тому подтверждение.

*Таблица 11.* **Движение городского и сельского населения карелов за 1959—1979 гг.**

| Возраст, лет | Городское население | | Сельское население | |
|---|---|---|---|---|
| | Мужчины | Женщины | Мужчины | Женщины |
| 20—24 | + 1479 | + 1479 | – 2118 | – 2763 |
| 25—29 | + 1109 | + 1344 | – 2215 | – 2413 |
| 30—34 | + 538 | + 663 | – 1258 | – 1332 |
| 35—39 | + 230 | + 252 | – 700 | – 712 |
| 40—44 | + 530 | + 451 | – 1180 | – 1078 |
| 45—49 | + 320 | + 529 | – 1158 | – 1036 |
| 50—54 | + 143 | + 420 | – 820 | – 771 |
| 55—59 | + 44 | + 334 | – 435 | – 603 |
| 60—64 | – 58 | + 209 | – 396 | – 676 |
| 65—69 | – 164 | + 196 | – 568 | – 928 |
| 70—74 | – 154 | + 91 | – 501 | – 927 |
| 75—79 | – 106 | – 201 | – 337 | – 942 |
| 80—84 | – 113 | – 334 | – 305 | – 1001 |
| 85—89 | – 75 | – 344 | – 277 | – 940 |

*Примечание.* Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 11, д. 230/1935, л. 95—94; текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелии (Карелиястат)].

*Таблица 12.* **Движение городского и сельского населения карелов за 1979—1989 гг.**

| Возраст, лет | Городское население | | Сельское население | |
|---|---|---|---|---|
| | Мужчины | Женщины | Мужчины | Женщины |
| 10—14 | + 212 | + 220 | – 155 | – 130 |
| 15—19 | + 515 | + 578 | – 413 | – 405 |
| 20—24 | + 530 | + 496 | – 633 | – 655 |
| 25—29 | + 75 | + 29 | – 90 | – 154 |
| 30—34 | – 26 | + 271 | + 29 | – 213 |
| 35—39 | + 94 | + 161 | – 201 | – 182 |
| 40—44 | – 19 | + 74 | – 137 | – 86 |
| 45—49 | – 48 | – 2 | – 91 | – 65 |
| 50—54 | – 151 | – 6 | – 226 | – 164 |
| 55—59 | – 271 | – 6 | – 356 | – 273 |
| 60—64 | – 243 | – 34 | – 419 | – 278 |

*Примечание.* [Рассчитано по: Текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелии (Карелиястат)].

За счет снижения удельного веса детей возрастает доля стариков. Если в 1959 г. внуки превосходили поколение бабушек и дедушек в 3,5 раза на селе и в 2,7 раза в городе, то к 1979 г. они им уже уступали: 17 против 19 % на селе и 13 против 15 % в городе. В 1980-е гг. разрыв еще более усилился: 17 против 24 % в сельской местности и 15 против 18 % в городах.

В 1959 г. в возрастной структуре карелов преобладали 20—34-летние: 33,9 % среди городских жителей и 27,5 % среди сельчан. В 1989 г. наиболее многочисленную группу в городах составляли 25—39-летние — 31,2 %, в то время как в сельской местности преобладали 50—64-летние — 28 %.

В возрастной структуре карелов конца 1980-х гг. четко просматриваются два «пласта»: родители

*Таблица 13.* **Динамика среднего возраста карелов Карельской АССР (число лет)**

| Год | В целом | | | Городское население | | | Сельское население | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. | оба пола | муж. | жен. |
| 1897 | 27,3 | 26,5 | 27,9 | 31,2 | 28,7 | 33,1 | 27,2 | 26,5 | 27,8 |
| 1933 | 25,3 | 23,8 | 26,5 | 24,3 | 23,1 | 25,4 | 25,4 | 23.9 | 26,6 |
| 1939 | 26,0 | 23,7 | 27,9 | 26,9 | 25,2 | 28,2 | 25,9 | 23,5 | 27,8 |
| 1959 | 29,8 | 24,5 | 33,4 | 31,7 | 26,5 | 34,9 | 28,9 | 23,7 | 32,7 |
| 1979 | 37,8 | 32,8 | 41,6 | 36,9 | 32,2 | 40,4 | 39,0 | 33,5 | 43,2 |
| 1989 | 39,6 | 35,0 | 43,2 | 38,6 | 34,1 | 42,0 | 41,1 | 36,3 | 45,1 |

*Примечание.* Рассчитано по: [ПВПН, 1897а, тет. 2, с. 132—133, 140—141; ПВПН, 1897б, тет. 2, 1900, с. 54—57, 110; ПН, 1933, вып. 1, с. 21; НА РК, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 33—36; НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35—48; ИВПН, 1989, с. 19—27].

(50—64 лет) и их дети (25—39 лет), родившиеся в 1955—1964 гг. Именно данные возрастные группы являлись в то время основным демографическим стержнем. Поколение внуков из-за снижения рождаемости и ассимиляции достаточно малочисленно. Это означало, что в перспективе этническая общность не сможет наращивать свою численность естественным путем (рис. 20).

Старение населения и половая диспропорция имели целый ряд негативных последствий социально-демографического характера. Отметим некоторые из них. Во-первых, в брачной структуре населения растет число вдов. В 1989 г. они составляли около 30 % карельских женщин в деревнях и 22 % в городах (ср.: у русских и белорусок — 19 и 15 %, у финок — 30 и 24 %, у вепсянок — 33 и 30 %). Во-вторых, понижается уровень брачности женщин. В 1989 г. в деревнях в браке состояло только 57 % карелок, в то время как русских — 65 %, белорусок — 69 %. Примерно такая же ситуация и в городах [рассчитано по: ИВПН, 1989, с. 30—31]. Следовательно, численность потенциальных матерей сокращается. Не случайно все чаще встречаются семьи с одним-двумя детьми: в 1970-е гг. 50 % таких семей было зафиксировано у карелов в деревнях и 62 % в городах [рассчитано по: НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 19/116, л. 6—7]. Малодетные семьи не могут обеспечить нормальное, а тем более расширенное воспроизводство этноса. Определенное влияние на демографическую ситуацию у карелов в этот период оказывают их межнациональная брачность и связанные с ней процессы ассимиляции.

Доля национально смешанных семей в Карелии была одной из самых высоких в СССР. В 1989 г. 41,8 % их было зафиксировано в сельской местности и 35 % в городах [рассчитано по: ИВПН, 1989, сб. V, с. 17]. В 1970 г. в сельской местности Карелии доля национально смешанных семей у карелов составляла 46,1 %, в городах — 75,5 % [рассчитано по: НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 20/120, л. 2—3]. К концу 1980-х гг. их доля еще более увеличилась, поскольку межнациональная брачность карелов в 1970—1980-е гг. сохранялась на высоком уровне: каждый второй брак в сельской местности и каждые три брака из четырех в городах [рассчитано по: НА РК, ф. 659, оп. 11, д. 1442/10275, л. 95, 98]. Более двух третей смешанных семей карелов составляли карельско-русские семьи. Карелы, состоящие в межнациональном браке, нередко выбирают своим детям другую национальность, чаще всего русскую. Закономерный итог этого — ассимиляция карелов русскими, господствующей этнической группой.

В 1950-е гг. карелы Карелии отличались сравнительно молодой возрастной структурой населения (табл. 13). В 1959 г. их средний возраст составлял 29,8 г. Заметно выделялись люди молодого трудоспособного возраста (20—34 лет), составлявшие почти треть всего населения. Людей пожилого возраста было немного, в то время как дети до 14 лет составляли пятую часть этнической группы. Для карелов конца 1950-х гг. был характерен ярко выраженный прогрессивный тип воспроизводства населения. Ему способствовали очень высокая рождаемость и низкая смертность [Бирин, 1992, с. 24—31].

В течение 1960—1980-х гг. карелы заметно постарели. В 1989 г. их средний возраст составлял 39,6 г. и был одним из самых высоких среди основных этнических групп Карелии. На пирамиде 1989 г. хорошо видно, как одновременно с сужением основания значительно расширились ее верхняя и средняя части. Для возрастной структуры карелов стала характерна «урна», наглядно отражающая свершившийся переход к регрессивному типу воспроизводства населения, которому присуща сравнительно высокая доля пожилых и старых людей и все уменьшающаяся доля детей.

### Демографическая ситуация у карелов Республики Карелии в 1990—2000-е гг.

В 1990-е гг. демографическая ситуация в Карелии заметно ухудшилась. Существенное влияние на нее оказал социально-экономический кризис, разразившийся в стране в ходе проводимых правительством многочисленных реформ. Республика вступила в качественно новый этап своего демографического развития — депопуляцию.

*Таблица 14.* **Динамика соотношения детских и пожилых возрастных групп карелов Карелии (%)**

| Год | 0—14 лет | | | 60 и более лет | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | оба пола | мужчины | женщины | оба пола | мужчины | женщины |
| 1959 | 29,5 | 37,1 | 24,4 | 9,1 | 4,6 | 12,1 |
| 1989 | 15,8 | 18,4 | 13,8 | 19,8 | 11,3 | 26,5 |
| 2002 | 11,8 | 13,9 | 10,1 | 22,7 | 14,9 | 28,8 |
| 2010 | 8,0 | 9,8 | 6,8 | 25,1 | 16,9 | 31,2 |

*Примечание.* Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35, 43; ИВПН, 1989, с. 19—20; Национальный состав населения Республики Карелия, 2005, с. 29—34; ИВПН, 2010, с. 17].

Произошло резкое падение рождаемости и значительное увеличение смертности населения, последняя почти вдвое стала превышать рождаемость. В 2002 г. общий коэффициент смертности по Республике Карелия составлял 17,8 %, а общий коэффициент рождаемости — 9,6 %. Заметно снизилась ожидаемая продолжительность жизни, особенно у мужчин, вследствие чего численное преобладание женщин над мужчинами в пожилых и старых возрастах стало подавляющим.

Активно продолжалось старение населения. Доля людей в возрасте 60 лет и старше увеличилась и составила 16 %. Для населения Карелии характерно старение «снизу»: за счет резкого уменьшения доли детей вследствие резкого снижения рождаемости, которая обеспечивает замещение только одного из родителей [Бирин, 2006; Пивоев, Бирин, Швец, Ижикова, 2007, с. 22—35].

Негативные демографические процессы самым серьезным образом отразились на карелах. В 2002 г. доля детей у них составляла всего 11,8 %, а доля людей 60 лет и старше, напротив, была высокой — 22,7 % (табл. 14). Согласно демографическим стандартам ООН, население считается старым, если доля лиц 60 лет и старше составляет 12 % [Современная демография, 1995, с. 235]. В 2002 г. карелы почти вдвое перекрыли этот стандарт, т. е. они — старые в квадрате. Средний возраст у них составлял 41,9 года.

Старая половозрастная структура сама, в свою очередь, становится причиной многих негативных демографических последствий. В частности, повышается уровень смертности в этнической группе. Не случайно у карелов был зафиксирован повышенный уровень смертности — 20,7 %, в то время как в среднем по республике — 17,8 %.

Снижается индекс детности: у карелов он один из самых низких среди всех этнических групп Карелии — 0,48 (табл. 15). Сокращается численный состав семьи (у карелов он менее трех человек), увеличивается число семей с одним ребенком или вообще бездетных. В итоге за 13 межпереписных лет численность карелов сократилась на 16,8 %, и это сокращение было одним из самых высоких среди финно-угорских народов Российской Федерации [рассчитано по: ИВПН, 1989, с. 3; Национальный состав населения Республики Карелии, 2005, с. 4].

В 2000-е гг. режим депопуляции сохранялся, но темпы естественной убыли населения существенно замедлились, что говорит о тенденции к стабилизации численности населения. Эта тенденция обусловлена, хотя и медленным, но поступательным ростом рождаемости (общий коэффициент рождаемости вырос с 8,3 % в 2000 г. до 12,1 % в 2010 г.) и заметным снижением смертности (с 18,1 % в 2005 г. до 16,2 % в 2010 г.). Естественная убыль населения достаточно быстро сокращается, но пока не преодолена. Благодаря снижению смертности, стал повышаться показатель ожидаемой продолжительности жизни, что усиливало процесс старения населения [Бирин, 2015, с. 127—145].

*Таблица 15.* **Динамика индекса детности основных этнических групп Карелии**

| Национальность | 1959 г. | 1989 г. | 2002 г. | 2010 г. |
|---|---|---|---|---|
| Русские | 1,35 | 1,34 | 0,76 | 0,72 |
| Карелы | 1,03 | 0,74 | 0,48 | 0,38 |
| Белорусы | 0,93 | 0,41 | 0,20 | 0,10 |
| Украинцы | 0,89 | 0,61 | 0,24 | 0,13 |
| Финны | 0,88 | 0,60 | 0,44 | 0,34 |
| Вепсы | 0,65 | 0,58 | 0,40 | 0,35 |

*Примечание.* Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5. л. 35—48; ИВПН, 1989, с. 19—27; Национальный состав населения Республики Карелия, 2005, с. 29—34; ИВПН, 2010, с. 17].

Процесс старения населения, характерный для всех национальных меньшинств Карелии, заметно отразился на карелах. За восемь межпереписных лет доля людей 60 лет и старше увеличилась и составила в 2010 г. 25,1 %. Их средний возраст достиг 46,9 г. Одновременно снижалась доля детей до 14 лет, которая составила всего 8 %. Индекс детности — 0,38 — вдвое меньше, чем у русских (табл. 13—15).

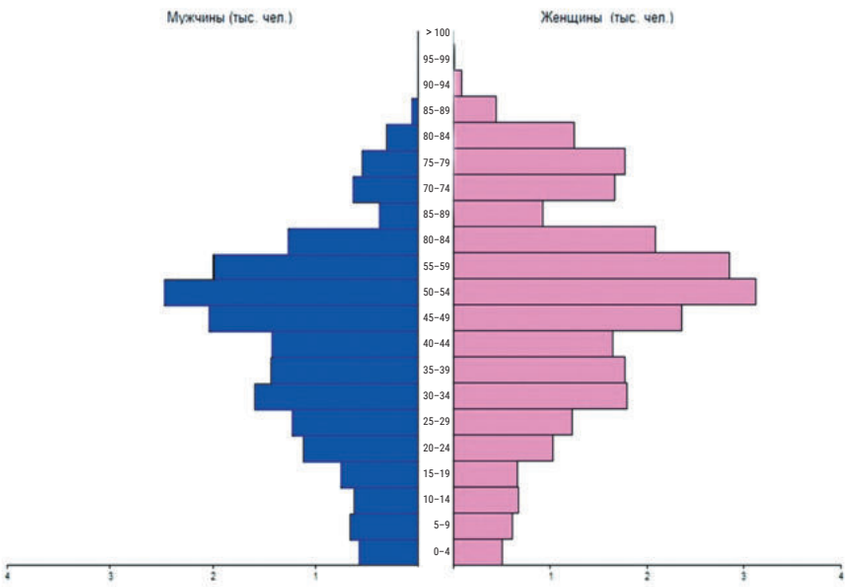



*Рис. 21. Возрастно-половая пирамида карелов Республики Карелии в 2010 г.*

Происшедшие негативные изменения 1990—2000-х гг. наглядно демонстрирует возрастно-половая пирамида 2010 г. (см. рис. 21). Ее очертания вследствие продолжительного поступательного демографического старения окончательно стали напоминать ярко выраженную «урну», свидетельствующую о стойком характере регрессивного типа воспроизводства этноса.

Демографическая ситуация, сложившаяся у карелов в последние десятилетия, вызывает серьезные опасения по поводу их дальнейшей судьбы. В настоящее время карелы как этническая общность сохраняются главным образом за счет населения старших трудоспособных и пенсионных возрастов. Если же принять во внимание более чем 90-процентную межнациональную брачность карельской молодежи и ее ассимиляционные последствия, то при сохраняющейся этнодемографической и этнокультурной ситуации есть все основания полагать, что процесс депопуляции может приобрести необратимый характер.

Итак, в советский период демографический потенциал карелов был подорван. Решающими в этом плане стали 1960—1980-е гг., в течение которых карелы вдвое перекрыли рубеж демографического старения. Характерное для этих лет снижение рождаемости предопределило резкое уменьшение в возрастной структуре населения доли детей, сократившейся за тридцать межпереписных лет вдвое. Одновременно, более чем вдвое, выросла доля пожилых и стариков, составив четверть всего карельского этноса (табл. 16).

Высокая доля пожилых и стариков предопределила повышенный уровень смертности, что сразу сказалось на естественном приросте: при стабильно снижающейся невысокой детности, наблюдавшейся у карелов на протяжении всех последних десятилетий (табл. 16), он закономерно превратился в естественную убыль. С каждым последующим десятилетием карелы стабильно теряли свою численность. Помимо социально-демографических факторов, непоследнюю роль в этом играла ассимиляция. Демографический кризис, усугубленный процессами ассимиляции, делает дальнейшую этническую судьбу карелов, как никогда ранее, проблематичной.

По мере вступления малочисленных групп карельской молодежи, рожденных в годы демографического кризиса, в разряд активного бракоспособного населения и сокращения количества потенциальных матерей, в условиях низкой рождаемости, не обеспечивающей даже простого замещающего воспроизводства населения, и активной ассимиляции неизбежно снизится общая численность детей. Это поставит карелов республики (как этнос) в крайне тяжелое положение, а может быть, и на грань исчезновения.

*Таблица 16.* **Динамика избранных демографических показателей карелов Карелии**

| Избранные показатели | Годы проведения переписей населения | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1897 | 1933 | 1939 | 1959 | 1989 | 2002 | 2010 |
| Индекс детности* | 2,5 | 2,04 | 1,80 | 1,03 | 0,74 | 0,48 | 0,38 |
| Доля детей 0—14 лет (%) | 47,2** | 39,7 | 38,2 | 29,5 | 15,8 | 11,8 | 8,0 |
| Доля людей 60 и более лет (%) | 9,7 | 9,6 | 8,7 | 9,1 | 19,8 | 22,7 | 25,1 |
| Средний возраст (число лет) | 27,3 | 25,3 | 26,0 | 29,8 | 39,6 | 41,9 | 46,9 |

Примечание. * В данном случае под индексом «детность» понимается число детей 0—14 лет на одну женщину 20—49 лет (в 1897 г. число детей 0—19 лет на одну женщину 20—49 лет); ** здесь: число детей 0—19 лет. Рассчитано по: [ПВПН, 1897а, тет. 2, с. 132—133, 140—141; ПВПН, 1897б, тет. 2, 1900, с. 54—57, 110; ПН, 1933, с. 21; НА РК, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 33—36; НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35—48; ИВПН, 1989, с. 19—27; Национальный состав населения Республики Карелия, 2005, с. 29—34. ИВПН, 2010, с. 17].

# Глава 4

# ТРАДИЦИОННЫЕ ЗАНЯТИЯ И ПРОМЫСЛЫ

*Ю. В. Литвин*

## 4.1. Земледелие

Земледелие с древнейших времен составляло основу хозяйственной жизни карелов. Карелам были известны две формы землепользования — подсека и трехполье. Подсека (с. к. *kaški*, *kaski*; ливв. *kaske*; люд. *kaske*, *kašk*) имела распространение у всех групп карелов вплоть до коллективизации[1] [Клементьев, 2003е, с. 220]. Она была незаменима для увеличения площади пахотных угодий за счет лесных участков. Засевали подсеку обычно на третий год. Однако в случае преобладания хвойных лесов посев мог осуществляться на четвертый год, поскольку комли — основания деревьев хвойных пород, оставались сырыми после первого пожига. Такая подсека засевалась однократно и применялась редко, например, с целью скрыть разработки от государства, поскольку на расчищенном участке на долгое время оставалось много елей и сосен со снятой корой [N, 1894, с. 6—7; Тароева, 1965, с. 24].

Участок, выбранный под подсеку, столбили — по периметру участка делали на деревьях зарубки. Затем с больших деревьев снимали кору для ускорения высыхания. Мужчины рубили топором толстые деревья, женщины обрубали все кусты, ветки, тонкие деревья, а также косили поросль и кустарники. Срубленные деревья складывали в кучи и через год сжигали. Подсеку палили обычно весной после возвращения мужчин с заработков между днем св. Георгия и днем св. Николая Чудотворца или летом в Петров пост [Тароева, 1965, с. 24; Virtaranta, 1963, s. 275]. Время вырубки варьировало в зависимости от наличия свободного времени у семьи, количества рабочих рук, размера подсеки, погодных и других условий. Однако работу старались закончить до наступления сухих дней [ОКР, 1969, с. 146]. Вокруг участка выкапывали канавы с целью защиты окружающего леса, а горящие деревья перекатывали так, чтобы зола равномерно распределилась по земле [Тароева, 1965, с. 24].

Карелы использовали «подсечную» магию, в которой обращались к стихиям ветра для лучшего сжигания подсеки и воды в целях очерчивания границы пожара. Ритуал вызова ветра был известен вепсам и финнам [Винокурова, 1994а, с. 25; Высек пламя Илмаринен, 2000, с. 67].

Использование архаичных систем земледелия способствовало сохранению древних приемов и орудий труда. Соха (с. к. *uatra*, *adra*; ливв. *adru*, *adro*, *paloadru* — букв. огнищевая соха; люд. *adra*, *adre*, *adr*) — легкое орудие с высоким (на уровне рукояток) прикреплением тяговой силы. Она неглубоко пахала землю и была удобна на узких крестьянских полосах, особенно в лесной зоне, на легких

[1] У карелов была развита терминология, касающаяся состояния земли, определенной под подсеку: *rasi* (с. к.), *razi* (ливв., люд.), *raži* (люд.) — вырубленная два года назад, но не паленая подсека; *kaskihalmeh* (ливв.) — засеянная подсека; *rajakko* (ливв., люд.) — заброшенная лесная пашня, подсека; *palo* (с. к., ливв., люд.) или *huuhta* (с. к), *huuhtu*, *huwhtu*, *halmeh* (ливв.), *huuht* (люд.) — пал, пожог, сожженная подсека; *pergamat palo* (ливв.) — неочищенная подсека.

лесных почвах, покрытых валунами и содержащих (при подсечной системе) много пней и корней. У карелов распространение получила соха колóвого типа с узкими и длинными лемехами и почти прямой рассохой, приспособленной для работы на лесных и каменистых почвах. Другой вариант — соха перóвого типа с более широкими сошниками, приспособленная к отваливанию земли и переворачиванию пласта и подходящая для обработки старопахотных почв с обильной корневой системой. Такая соха была распространена на юго-западе Карелии [Клементьев, 2003е, с. 220]. Соху делали из березы, а ручки (обжи) изготовляли из ели [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 60, л. 6]. В Сямозерье данный тип сохи имел отличительную особенность: на рукоятках имелись вицы или кожаные ремни с закрепленными в них палочками для привязывания гужей [Логинов, 2008, с. 157]. Еще одним древнейшим сельскохозяйственным орудием для обработки почвы была борона-суковатка, или смык (с. к. *aštivo*, *aštuva*; ливв. *astavu*; люд. *aštivo*, *äges*). Она представляла из себя связанные половинки недлинных еловых бревен с оставленными длинными сучками для рыхления вспаханной земли. Для обработки земли также использовались мотыги (с. к. *kuokka*; ливв. *kuokku*, *kuokko*, *kuakku*; люд. *kuokke*, *kuakk*, *kuok*).

Карелы возделывали рожь (с. к. *ruis*; ливв. *ruiš*; люд. *rugiž*), ячмень (с. к. *osra*, *osrani*; ливв. *ozru*; люд. *ozr*), овес (с. к. *kakra*; ливв. *kagru*; люд. *kagr*, *kagre*) и пшеницу (с. к. *nisu*, *vehnä*; ливв. *nižu*; люд. *niž*, *nizi*, *niži*). Овес и ячмень — наиболее устойчивые к погодным условиям севера, быстросозревающие культуры. Пшеницу сеяли преимущественно в южной Карелии, рожь выращивали в Сегозерье и Беломорской Карелии. На лесных подсеках часто сеяли репу, которая составляла значительное подспорье в рационе крестьян.

В первый год на подсеке сеяли рожь, во второй — овес, в третий — ячмень или репу. Яровые культуры южные карелы начинали сеять со дня памяти вмч. Георгия Победоносца (23.04/6.05[2]), северные карелы — после дня памяти Николая Чудотворца (9/22.05) [Клементьев, 2003д, с. 220]. Начало посевных работ не было фиксированным, прежде всего крестьяне ориентировались на стадии развития растений [см., напр.: Огнева, Конкка, 2013, с. 133]. Вместе с тем существовали устойчивые приметы, основанные на принципах продуцирующей и профилактической (предохранительной) магии. Например, повсеместно сеяли при нарастающей луне, чтобы обеспечить высокую урожайность. В Сегозерье существовала примета: первый, кто заметит цветущую рожь, должен был пробежать по деревне с криком [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 475, л. 28]. Выкрик, возможно, являлся средством отпугивания враждебных сил и способом защиты будущего урожая.

Сев считался прерогативой мужчин. Женщина могла принять участие в бороновании или в пахоте, но сеяли крестьяне-мужчины. Гендерная дифференциация была связана с комплексом представлений о севе как символическом оплодотворении земли, тогда как уборка урожая, в которой принимали участие женщины, олицетворяла ее роды [Холодная, 2005, с. 597]. Карелы почитали землю и называли ее *moa-emä syöttäizeni* (мать-земля кормилица) [Иванова, 2016, с. 383].

В карельской традиции сеять начинал старик — это считалось его почетной обязанностью [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 5]. Термин «старик» мог использоваться в двух значениях: во-первых, стариком члены семьи называли пожилого, но еще крепкого хозяина, большака; во-вторых, данное обращение могло отражать утрату мужчиной трудоспособности и общественной значимости, передачу больши́ны своему старшему сыну. В российских губерниях пахота и сев производились чаще всего нестарым мужчиной, который являлся источником плодородной силы и был способен передать ее своему хозяйству, или же дряхлым стариком, фигура которого олицетворяла «чистоту» и близость к Богу[3]. Карельские материалы свидетельствуют о том, что сеятель был пожилым, но еще не дряхлым мужчиной [Литвин, 2018, с. 52—66].

Перед севом ржи в Сямозере и Суоярви мужчины брали с собой обрядовые хлебцы, изготовленные и освященные на Крестопоклонной неделе — 3-й неделе Великого поста, которые до начала посевных работ хранились в закроме. Перед работой мужчины откусывали от хлебцев несколько кусочков, остатки забирали домой и скармливали животным [Маслова, 1980, с. 223; Огнева, Конкка, 2013, с. 121—122]. Когда шли сеять овес, то крестьяне затыкали за пояс топор и клали с кошель выпеченный в рождественский сочельник ржаной пирог (ливв. *synnyn leiby*), который также после сева отдавали скотине [Маслова, 1980, с. 222—223]. Обрядовый хлеб выполнял продуцирующую и охранительную функции, использовался по аналогии с «засевной паской» у восточных славян[4].

Семена репы засевали иным способом: предварительно их засыпали в чашку, затем окунали в нее смоченную в воде и очищенную от коры ольховую палочку, семена слизывали с палочки и выплевывали на землю. Р. Ф. Тароева писала, что эта процедура у собственно карелов и людиков называлась *šylkie nakrista* (с. к.), *šulgema nagrišt* (люд.) и переводилась как «плевать репу», у ливвиков — *puhuo nagrištu*, что означало «дуть репу» [Тароева, 1965, с. 26]. По сообщению из д. Вуокинсалми в Беломорской

[2] Здесь и далее православные даты праздников указаны по: старому/новому стилю; разница 13 дней.

[3] В последнем случае старика, поддерживая под руки, выводили на поле сыновья, где он осуществлял ритуальный засев, после чего сыновья приступали к работе [Холодная, 2005, с. 597].

[4] См. подр.: *Холодная В. Г.* Кулич // Российский этнографический музей. Источник: http://www.ethnomuseum.ru/prazdniki/kulich (дата обращения: 09.06.2017).

Карелии, делалось это для того, чтобы к посеву «не пристал сглаз» [SKMT III, § 1076].

Существовавший запрет на сев женщиной нередко нарушался в связи с производственной необходимостью, прежде всего, развитым отходническим промыслом. Если время отхода совпадало с началом полевых работ, в семье использовали все свободные рабочие руки. При этом работа в огороде, включая сев овощей, считалась женской обязанностью. По наблюдениям земского учителя П. Миролюбова в с. Ильинском Олонецкого уезда, «карелы осмеивали мужчин, занятых в огороде» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 32, д. 98, л. 4 об]. Женщины на огороде совершали действия продуцирующей магии, аналогичные действиям мужчин на поле. Так, например, карелки в Суйстамо при посадке капусты задирали подол, чтобы кочаны выросли крупными [Hautala, 1982, s. 235].

Из технических культур для собственного использования выращивали лен в южной Карелии (с. к. *pellavas*; ливв. *pelvas*; люд. *pelvaz*, *peuvas*, *peuvaz*) и коноплю (с. к., ливв. *liinu*; люд. *lin*). В Сямозерье для льна на полях устраивали специальные участки «пелвасы» (*pelvasmua*, *pelvashuuhtu*), удобряемые за счет сжигания вывезенных из леса древесных отходов [Логинов, 2008, с. 154—155]. Лен сеяли мужчины. У ливвиков Ангелахты и Эссойлы мужчины брали с собой на поле вареные яйца, которые там же и съедали. Яйцо в агарных обрядах являлось символом жизненной силы и плодородия, а также залогом белизны будущего льна (проводилась аналогия с цветом яйца и растения). Широкое распространение у восточнославянских народов получил ритуал обнажения при вспашке поля под лен и при его севе [Зеленин, 1991, с. 57]. Схожая традиция зафиксирована у финнов — на территории от юго-запада до северо-востока, на границе в Карелией [SKMT III, § 1069, 1357—1359, 1358, 1362]. Исходя из данных по сопредельным территориям, можно предположить, что карелы также были знакомы с этой традицией. Т. А. Бернштам объясняла откровенные эротические мотивы при севе льна с их соотнесением с женским началом, в то время как рожь воспринималась как «мужская» культура — кормилица семьи, главный пищевой злак[5] [Бернштам, 1988, с. 136; Кабакова, 2001, с. 227].

Независимо от половой принадлежности сеятеля, весь комплекс работ по выращиванию и обработке льна производился женщинами. Лен первых двух начесов из более тонких ниток использовался для полотенец и посуды, третьего — для шитья нижних юбок-станушек [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 55, л. 2]. После широкого распространения одежды заводского производства потребность в домотканых льняных изделиях сократилась. Однако в период экономических кризисов, например в послевоенные годы, традиция выращивания и обработки льна могла возродиться. Так, в частности, поступили карелы Пряжинского (Святозерский и Ведлозерский сельские поселения) и Олонецкого р-нов, которые выращивали лен в 1950-е гг. на огородах [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 20].

Засуха могла навредить полям, поэтому важной составляющей земледельческой магии были обряды, направленные на вызов дождя. Например, в Курмойле и Сяргилахте все женщины деревни на заре выходили на берег озера и начинали чистить водой с песком домашние сковородки. Причем решение об этом принималось на сельском сходе [Логинов, 2008, с. 159]. Обряд основан на имитативном принципе, основная идея которого заключалась в подражании грому и следующему за ним дождю, падающему на землю (шум от соприкосновения сырого песка со сковородой). С этой же целью обливались сами и обливали водой всех встречных.

Сенокос начинался после сева, обычно с наступлением сухих дней в июле. Для уборки сена использовали косы-горбуши (с. к. *viikateh*; ливв., люд. *vikateh*). Такая коса имела короткую рукоять и чуть искривленное косовище. Особенностью работы с ней была косьба на обе стороны, с перекладыванием из одной руки в другую. Этот наиболее древний вид косы сохранял свое значение в послевоенные годы, поскольку отлично подходил для кошения трав в неудобных участках. Косы-стойки (литовки) с длинной (до 1,5 м) и прямой рукоятью появились сначала на территории южной Карелии (ливв. *stoikku*, *litowhku*; люд. *stoik*), повсеместное распространение они получили с 1930-х гг. Промежуточное положение между горбушей и стойкой занимала *lysi* — коса с более удлиненной, чем у горбуши, но не такой тяжелой, как у косы-стойки, ручкой [Карелы, 1983, с. 108; Финно-угорский мир в фактографиях…, 2016, с. 54]. Первые железные плуги и бороны заводского и кустарного производства появились в зажиточных крестьянских хозяйствах в начале XX в.[6] [ЭВС, 1987, с. 196; Клементьев, 2003д, с. 221].

Сенокосных угодий в крае было немного, и располагались они на значительных (10—20 км) расстояниях от деревни. Ввиду сказанного на пожни отправлялись все трудоспособные члены семьи, забрав с собою необходимую провизию на неделю [Тароева, 1965, с. 30; Покровский, 1873, с. 65]. Сенокосная пора была непродолжительной: со дня свв. Апостолов Петра и Павла (29.06/12.07) до Успения Пресвятой Богородицы (15/28.08). Мужчины-отходники старались вернуться домой к сенокосу, однако подмога приходила не всегда. В таком случае

[5] Вместе с тем, по сообщению 1974 г., в д. Карельская Масельга именно женщины засевали лен, тогда как мужчины сеяли в поле только коноплю [МКСК, 1981, с. 42].

[6] Отметим роль Олонецкого земства в организации агрономической помощи населению. С 1912—1913 гг. работа велась в том числе по направлению льготной продажи усовершенствованных сельскохозяйственных орудий и семян, а также устраивались лекции для крестьян с демонстрацией работ, например, по осушению болот и т. д. [Вебер, 1913, с. 80; Обзор, 1915, с. 2].

*Рис. 22. На сенокосе, д. Старая Маньга Пряжинского р-на. Фото Р. Ф Тароевой, 1962 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 422, л. 4, рис. 7)*

вся тяжесть страды падала на плечи женщин. Она заключалась в косьбе и сушке травы, затем высохшее сено сгребали в кучи, которые насаживали на длинные шесты, подносили к зароду, где сено метали и уминали. Косьба сопровождалась обрядами, направленными на повышение количества сена (перед работой обводили пучком травы вокруг себя по солнцу три раза, затем затыкали за пояс) и его защиту от разбрасывания ветром с помощью вербальной магии [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 475, л. 29об.; Тароева, 1986, с. 31] (рис. 22).

После сенокоса начиналась жатва (с. к., ливв. *leikkoamine*; ливв. *leikkuamine*; люд. *rahnomiine*). Карелы использовали серпы (с. к. *čirppi*; ливв. *širpi, čirpi*; люд. *čirpi*, *čirp*) двух видов. Первый представлял собой сильно изогнутый с зазубренным режущим краем и прямой рукояткой инструмент и по форме был близок к современным серпам. Второй имел гладкий режущий край и изогнутую рукоятку. Такие серпы были зафиксированы на границе с Финляндией [Тароева, 1965, с. 27; Клементьев, 2003д, с. 220; Спиридонов, Герман, Мельников, 2012, с. 62].

Жать обязательно начинала старая женщина[7]. После срезания первых снопов к работе присоединялась вся семья. Особое значение придавали первым сжатым колосьям, а первый сноп повязывали на спину, чтобы она не болела в период страды [Клементьев, 2003е, с. 222]. Главная роль в жатвенных обрядах принадлежала женщине. Земля в народных представлениях олицетворяла женский организм, который в период созревания зерна символизировал беременность. Соответственно начало жатвы соотносилось с процессом разрешения от бремени, а женщины — с повитухами [Клементьев, 2003д, с. 222; Шангина, 2005, с. 216]. К зажинальщице, как и к повивальной бабке, предъявлялись определенные требования, в число которых входили соответствие возрастным критериям (30—50 лет) и «легкая рука» [Keinänen, 2003, s. 165; Шангина, 2005, с. 216]. Во время работы жнеи старались не отставать друг от друга, не позволяли другим женщинам переходить через сжатую полосу, не подменяли соседок по работе до конца рабочего дня [Тароева, 1965, с. 27]. Если рассматривать жатву как метафору жизни[8], то указанные обряды можно объяснить стремлением удлинить жизнь, обеспечивая, в частности, непрерывность процесса работы на «своей» полосе. Связь жатвенных обрядов с долголетием видна в следующем обряде. После работы серп закидывали позади себя и смотрели: если он втыкался концом в землю, это считалось свидетельством долгожительства, если боком — расценивалось как знак скорой болезни или смерти жнеи [Тароева, 1965, с. 27].

Снопы собирали в суслоны (с. к. *kuhilas*; ливв., люд. *kyhläs*) по 5 или 10 снопов. Затем сено складывали в скирды обычно по 70—80 снопов и оставляли на участке[9]. После такой предварительной просушки снопы досушивали уже на прясла, которые

[7] Здесь, как и в случае с фигурой сеятеля, имеется в виду не только возраст жнеи, но и ее социальный статус в семье как хозяйки, большухи.

[8] См. об этом: [Байбурин, 1993, с. 214].

[9] Снопы располагали колосьями вниз, что позволяло избежать излишнего намокания зерна во время дождей [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 57, л. 22].

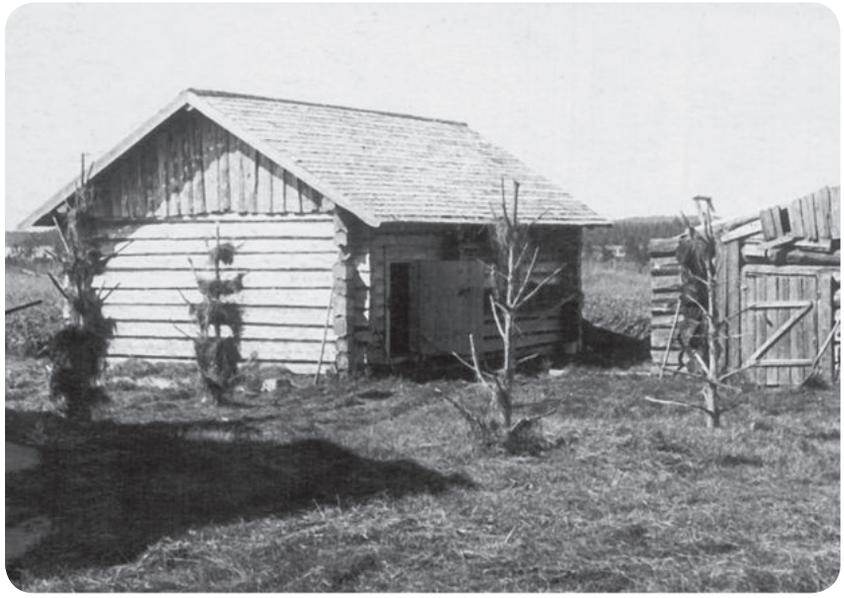
располагались рядом с ригой (с. к., ливв., люд. *riihi*). Риги служили для сушки зерна и его обмолота, веяния, чесания льна и конопли [Тароева, 1965, с. 27] (рис. 23).

Жатва была одной из самых тяжелых полевых работ, поскольку приходилась на жаркое время года и требовала быстроты. Наличие большого числа работников в большой семье позволяло закончить уборку урожая вовремя. В малых семьях для этого устраивались дожинки, помочи[10]. Хозяева обязаны были поставить угощение работникам, для молодежи также участие в жатве позволяло оплатить наем избы для проведения вечеринок [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 46, л. 15].

Закончить работу старались к Ильину дню (20.07/2.08) или Успенскому посту (1/14.08). Последний пучок несжатых колосьев, который называли бородой Ильи (варианты — борода Спаса, борода Укко), оставляли на поле в качестве жертвы, чтобы Илья обеспечил урожайность в следующем году. Пророк Илья являлся покровителем злаков: в Вокнаволоке его называли «хлебный бог», в Реболах и Сегозерье имя святого выступало синонимом слова «хлеб» [Огнева, Конкка, 2013, с. 237—238, 245; Конкка, 2015в, с. 15]. Т. А. Бернштам сравнивала несжатые колосья с «пуповиной» нивы, которую жнеи завязывали и оставляли на поле [Бернштам, 1988, с. 155—156].

Вечером последнего дня жатвы устраивался семейный ужин — отжин, пожинки (с. к. *čirppipiiroa*; ливв. *širpipiirai*; люд. *čirpipīragad*), для которого стряпались пряженики (*keitinpiiruat*), начиненные толокном[11], пшеном, позже — рисом. Северные карелы к празднику готовили блины, круглые хлебцы (*möykky*), калитки. Перед трапезой хозяйки ставили последний сноп в красный угол, «зажиночные» серпы подвешивали к иконам. Причем, по сообщению из Суднозера, если хозяйка не успевала приготовить угощение к приходу гостей, серп вешали ей на шею [Огнева, Конкка, 2013, с. 242—243; Логинов, 2008, с. 162]. Ритуал одевания серпа на шею хозяйке в различных вариациях известен также вепсам и финнам. И. Ю. Винокурова делает вывод о прибалтийско-финских корнях данного обряда [Винокурова, 2011, с. 38]. Время жатвы и сева озимых культур практически совпадали, что вписывается в логику народного календаря как цикла

*Рис. 23. Сушка сена, д. Юшкозеро. Фото Р. Ф. Тароевой, 1964 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 421, л. 4, рис. 7, 8)*



[10] *Talko, talloh* (с. к., ливв. / мн. ч.) — помочи: *ajuo talkohoh* — букв. «ехать помогать»; *talkohus tuldu* — букв. «приходить помогать» [KKS VI, s. 30—31].

[11] У ливвиков Гошкилы этот день назывался *talkunpruazn'iekku* — букв. «праздник толокна» [СКЯ, 1990, с. 374].

событий, в рамках которого два события символизируют конец и одновременно начало нового жизненного цикла.

С первым снегом снопы на санях вывозили в ригу, здесь их просушивали и молотили. Зерно молотили цепами с березовыми билами (с. к. *priuša*, *priusa*, *briuža*; ливв., люд. *čieppi*)[12]. Снопы расстилали на полу колосьями внутрь, и два или четыре человека с цепами начинали их молотить. После обмола мякину отделяли от зерна специальным способом[13]. Отсортированное зерно очищали в ступе, затем женщины провеивали его на ветру и после этого мололи на ручных каменных жерновах. Качественное зерно употреблялось в пищу, тогда как предварительно замоченная мякина, смешанная с мукой, заготовлялась для скота [Тароева, 1965, с. 28]. В южной Карелии в начале XX в. овес для толокна мололи дома, ржаную и пшеничную муку отвозили на водяные мельницы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 47]. Действительно, с конца XIX в. в некоторых волостях появляются водяные и даже паровые мельницы. В Важинском приходе действовала мельница с паровым двигателем, за перемол ржи на которой крестьяне платили 3 коп. с четверика ржи[14]. Помол на мельнице в Тивдии обходился крестьянам дороже — в начале XX в. за такую же цену в 3 коп. они могли смолоть только 1 пуд зерна[15] [С. В. И. Г., 1895, с. 5—6; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 57, л. 9]. Благодаря наличию судоходной р. Свири и развитой промышленности, зажиточные важинцы могли себе позволить оплатить эту работу, однако большинство крестьян продолжали молоть самостоятельно.

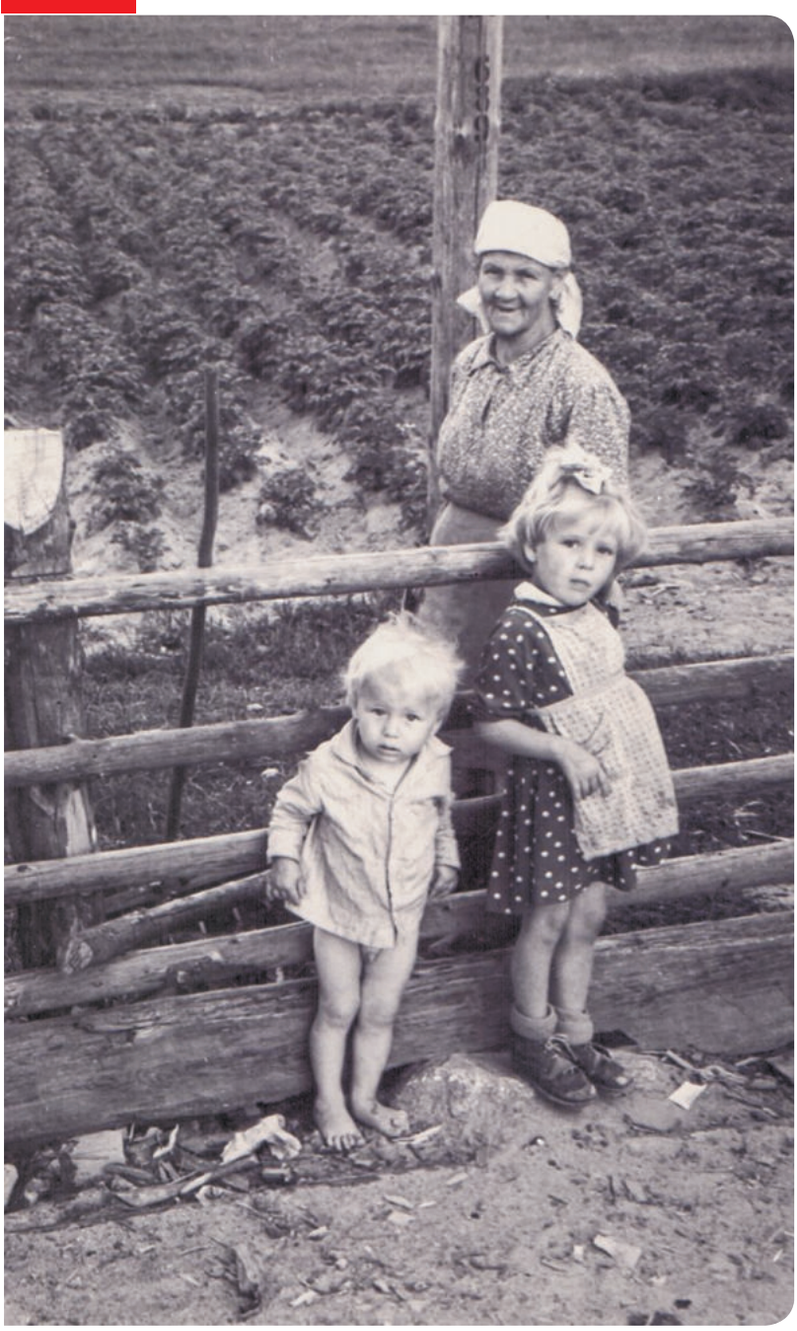


*Рис. 24. На огороде, д. Старая Маньга Пряжинского р-на. Фото Р. Ф. Тароевой, 1969 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 422, л. 3, рис. 5)*

Перемены в сфере аграрного законодательства во второй половине XIX в. повлияли на традиции землепользования карелов. Во-первых, снижение продуктивности урожаев на подсеках вынуждало крестьян Олонецкой губ. переходить к трехполью. Вместе с тем трехполье не обеспечивало регулярно богатый урожай: на одном и том же поле сеяли одну культуру по два-три года подряд, в результате чего земля истощалась и урожаи были низкими [Обзор Олонецкой губернии, 1896, с. 2; Тароева, 1965, с. 26]. Во-вторых, повсеместно в России уравнительный принцип общинной системы на фоне участившихся земельных переделов приводил к тому, что крестьяне не могли получить в долговременное пользование отведенный им надел, а значит, были мало заинтересованы в совершенствовании способов ведения сельского хозяйства [Дружинин, 1978, с. 122]. Наконец, для рационализации сельского хозяйства нужен был первоначальный капитал, которого у большинства крестьян не было. Если система трехполья закрепилась преимущественно у ливвиков на относительно плодородных землях Олонецкой равнины, то у северных карелов сохраняла значение подсека, а в некоторых местах развитие получила двупольная система земледелия [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 4; Кораблев, 1980, с. 45]. Помимо значительных финансовых затрат, разработка участков на севере была сопряжена с рядом других препятствий: отсутствием удобных мест, частыми отлучками мужчин на заработки и, как следствие, нехваткой рабочих рук, недостатком удобрений в связи со слабостью кормовой базы, частыми заморозками, низким уровнем сельскохозяйственной техники. Большинство

[12] В Ругозере в начале XX в. стали использовать еловые била [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 52, л. 62].

[13] Один человек садился на пол риги и бросал зерно об стену деревянной лопаточкой или рукой. Ближе к стене падало тяжелое зерно, крупное, мякина отлетала дальше.

[14] *Четверик* — единица измерения сыпучих тел (1 четверик = 26,239 л.).

[15] *Пуд* — 16 кг, что примерно составляет 16 л.

земельных участков были заняты под сенокосные угодья. На пахотных землях крестьяне высевали исключительно рожь и ячмень с преобладанием последнего [Кораблев, 1980, с. 43].

В середине XIX — начале XX в. у карелов получает развитие огородничество (рис. 24). Под участок обычно отводили ближнюю к дому часть поля [Логинов, 2008, с. 158]. Первой из огородных культур «лидирующие» позиции занял картофель (с. к. *kartohka, kartoffeli*; ливв. *kartohku*, *kartowhku*; люд. *kartofei*), тогда как репу продолжали сеять на подсеке. Картофель получил распространение в южной Карелии с 1840-х гг., а на севере — с 1870-х гг. Об устойчивой практике культивирования некоторых огородных культур, прежде всего картофеля и репы, свидетельствуют приметы и обычаи. В Святозере и Сямозере хорошо был известен обычай первый раз подкапывать картофель на Ильинскую пятницу — накануне Ильина дня. В Святозере это называлось «пугать картошку» [Логинов, 2008, с. 160; Огнева, Конкка, 2013, с. 238]. На севере Карелии существовал праздник окончания уборки картофеля *kuokan kolkkajaiset* (букв. «звяканье мотыги»), во время которого большую часть еды готовили из картофеля. В Суднозере он выпадал на Преображение Господне (6/19.08), в Калевале — на Успение Пресвятой Богородицы (15/28.08) [Огнева, Конкка, 2013, с. 250, 251]. В последнюю очередь выкапывали репу — в середине или конце сентября. Соответственно праздник, приуроченный к окончанию уборки репы, был последним в череде полевых. Его отмечали коллективной трапезой печеной репы прямо на поле.

В источниках можно встретить сообщения о том, что в начале XX в., «кроме картошки и репы, [из овощей] другого не выращивали» [ОКР, 1969, с. 117]. Действительно, пионерами выращивания огородных культур в сельской местности были преимущественно земский врачебный персонал, учителя народных школ, духовенство, иногда зажиточные крестьяне. Вместе с тем успешный опыт выращивания новых овощей воспринимался местным населением с интересом. Так, в 1913 г. крестьяне д. Вешкелицы стали сажать белокочанную капусту по примеру одного крепкого крестьянского хозяйства [Волейко, 1913, с. 159—160]. Крестьянин д. Святозеро рассказывал, что в их деревне получил распространение картофель благодаря покупке отцом информанта семян у маляра-отходника [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 46, л. 5]. Карелы из некоторых деревень специализировались на выращивании сортов огородных культур, которые имели спрос на территории всей Олонецкой губ. Например, суйсарцы славились умением выращивать репчатый лук, который отличался высокой лежкостью и устойчивостью к заболеваниям[16], а также табак-самосад [Логинов, 1997, с. 94—95].

Со временем, под влиянием олонецкого земства и внедрения в учебных заведениях в конце XIX в. занятий по сельскому хозяйству и огородничеству, крестьяне начинали сажать морковь, свеклу, капусту[17] [Илюха, 2007, с. 223—224; Клементьев, 2003д, с. 221; Кораблев, 1980, с. 45]. Статистические сводки начала XX в. свидетельствуют, что в Петрозаводском уезде выращивали капусту, брюкву, редьку, лук, свеклу, морковь, корневой цикорий, который употребляли в качестве замены дорогостоящему кофе; в Повенецком уезде в небольшом количестве сеяли брюкву, капусту, морковь и корневой цикорий; в Олонецком уезде некоторые крестьяне занимались посадками белокочанной капусты, брюквы, свеклы, моркови, корневого цикория и других растений [Волейко, 1913, с. 159—164].

## 4.2. Животноводство

Важную роль в жизни карелов играло домашнее животноводство. Данная отрасль сельского хозяйства решала конкретную задачу — обеспечение хозяйства органическими удобрениями. Разводили коров, лошадей финской породы, овец. В южной Карелии в незначительных количествах разводили свиней, щетину которых использовали для изготовления щеток для очистки льна, а на севере — оленей [Тароева, 1965, с. 30]. Разведение скота не покрывало всей потребности семьи в удобрениях. В начале XX в. крестьяне знакомились с новыми видами удобрений, в частности использовали торф, в некоторых зажиточных семьях уже в конце XIX в. распространение получило минеральное удобрение фосфорит[18] [С. В. И. Г., 1895, с. 5—6; Благовещенский, 1902, с. 11].

Скот в зимнее время содержался в теплых хлевах (с. к., ливв., люд. *liävä*; ливв. *liävy*; люд. *liäv*). Стойловое содержание в хлеву было также известно тихвинским карелам и вепсам [Фишман, 2014, с. 40; Тароева, 1965, с. 34]. Для дополнительного утепления скота крестьяне в начале XX в. по совету земских агрономов стали применять мох [Кораблев, 2013, с. 67]. Мужчины ежегодно после выгона скота на пастбище очищали хлев от навоза.

[16] По крайней мере, в 1910-х гг. в Олонецкой губ. был известен белый лук гнездового типа, а также желтый и синий (или красный) разновидности репчатого лука [Волейко, 1913, с. 165].

[17] Земство поощряло интерес крестьян к новым формам ведения сельского хозяйства и новым овощным культурам. В частности, периодически среди взрослых крестьян и подростков проводились сельскохозяйственные выставки с денежным вознаграждением [Карельская крестьянка, 2012, с. 156—157].

[18] Фосфорит — горная порода с высоким содержанием фосфора. Фосфоритная мука содержит до трети фосфата кальция от массы вещества. Фосфорные удобрения увеличивают урожай сельскохозяйственных культур и улучшают их качество, повышают устойчивость растений к полеганию и засухе, ускоряют их созревание (*Кармышов В. Ф.* Химическая переработка фосфоритов. М., 1983).

Причем делалось это осторожно, чтобы не поранить и не обидеть духа скотного двора. Для этого карелы Пряжинского и Олонецкого р-нов навоз собирали деревянными лопатами, затем бросали несколько зерен ячменя, ржи и овса и закрывали соломой [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 46, л. 9].

Уход за скотом (приготовление пищи, доение, уборка) осуществлялся женщинами. Основной обязанностью хозяйки было приготовление пищи, на невестках лежала забота о коровах и овцах [Прокопьева, 2005, с. 69]. При этом именно большуха выполняла ритуально-магические функции, связанные с защитой скота от болезней или пропажи. Так, первый выгон скота сопровождался заговорной формулой, в которой хозяйка обращалась к деве леса с просьбой сохранить и вернуть животных домой. Действие производилось, даже если выгон, приуроченный ко дню св. Георгия Победоносца (23.04/6.05), был символическим, поскольку в лесу и на пастбищах еще мог лежать снег. Накануне *Егория Вешнего* хозяйка с колоколом на шее трижды обходила дом и затем надевала его на корову. При выгоне скота женщина надевала шерстяные рукавицы и подгоняла скотину из хлева ветками вербы, сохраненными с Вербного воскресенья[19]. При этом хозяйка пыталась провести корову через кочергу (варианты — ухват, сковородник, лопата для пирогов). Считалось, что если животное не заденет кочергу, то выпас пройдет удачно [Иванова, 2012, с. 221; Логинов, 2008, с. 168]. С помощью железной утвари, имевшей в основе своей символическую связь с женским предметным миром, стремились уберечь скотину от нечистой силы. Кроме того, данные вещи были связаны с печью — очагом, олицетворявшим связь с первопредками [Иванова, 2012, с. 221]. Напоследок корове давался кусочек пресной лепешки и произносился заговор[20]. Во время совершения обрядовых действий хозяйка должна была обезопасить животное от воздействия вредоносных сил. Например, в Эссойле запрещалось во время обряда выгона скота ходить босиком и оставаться с непокрытой головой [Иванова, 2012, с. 232]. В Сегозерье после выгона коров женщины относили в часовню или священнику молоко, масло и полотенце [Карелы…, 1983, с. 107; МКСК, 1981, с. 22; Огнева, Конкка, 2013, с. 177, 180, 181]. Обряд «отпуска» завершался пастухом на окраине деревни, где строился загон для скота. В этом этапе обряда участвовали только мужчины деревни или все действия выполнял сам пастух [Карелы…, 1983, с. 107; Логинов, 2008, с. 168]. Четкое разделение «сфер ответственности» за скот отсылает нас к культурной символике пространства. Оберегающие обряды над скотом в пространстве дома и двора совершала женщина, тогда как выгон животных за его пределы в публичное пространство общины означал символическую передачу заботы и власти над ними пастуху. Между тем в случае, если пастбище имело естественные ограждения, например реку и/или озеро, жители деревни могли обходиться без пастуха. Так поступали в д. Кимусельге, в которой хозяйки выгоняли скот на пастбище и оставляли его без надзора [Маслова, 1980, с. 222].

В первый раз после отела корову доили дважды и молозиво оба раза выливали в навоз, задабривая этим дворового — покровителя скота. Следующие пять дней молоком отпаивали теленка, и лишь на 13-й день молоко использовали для приготовления «большой стряпни». При выпекании блинов, первый давали съесть корове, второй — девушке, чтобы впредь корова телилась телочками[21] [Тароева, 1965, с. 33—34]. В д. Большие Горы в течение трех дней после отела, когда молоко пить запрещалось, корову мыли отваром можжевеловой воды, натирали щеткой или веником [Маслова, 1980, с. 222]. Схожий обычай сохранился у тихвинских карелов [Фишман, 2014, с. 40].

Существовали запреты, связанные со скотом, соблюдавшиеся целый год. Например, после отела из дома ничего не выносили, чтобы не отдать свое счастье. Летом после заката хозяйка старалась не давать взаймы или не продавать молоко соседям, поскольку верили, что в противном случае коровы не будут доиться; в Сяргозере запрещалось в течение всего пастбищного периода разрушать муравейники, убивать лягушек и ящериц, пушного зверя; войдя в дом после дойки коровы, хозяйка здоровалась с присутствующими только после того, как вымоет руки, и др. [Карелы…, 1983, с. 107; МКСК, 1981, с. 22; Тароева, 1965, с. 33].

Схожие обряды, направленные на повышение плодовитости и защиты от нечистой силы, применялись в отношении другого домашнего скота. Овец выпускали в тот же день, что и коров, сопровождая действие обрядами, направленными на «привязывание» животных к дому [подр. см.: Логинов, 2008, с. 170]. Известны обряды продуцирующего характера, связанные с содержанием овец. В Сегозерье считалось, что животные будут плодовитыми, если пол в избе подметать не вдоль, а поперек половиц. С этой же целью полено во время Святок относили в стойло к овцам [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 475, л. 31, 34 об.]

[19] Ветки вербы могли хранить дома (за матицей) и загонять ими животных после пастбищного периода или же после выгона воткнуть в землю или муравейник: «чтобы коровушки (как муравьи) всегда собирались в кучу» [Логинов, 2008, с. 169]. В некоторых ливвиковских деревнях Олонецкого р-на скот выгоняли, держа в руках икону св. Георгия, к которой прикреплялась зажженная свеча [Маслова, 1980, с. 221].

[20] Также см. гл. 8 разд. I «Календарные обычаи, обряды и праздники».

[21] Данный обряд, как и многие другие, предполагал вариации с сохранением главной цели — ориентацией на рождение телочек. Например, в д. Прякка Пряжинского р-на свежее молоко также сразу не пили, на второй день его томили в печи. По истечении пяти дней молоко ставили у иконы, зажигали свечу и кадили ладанкой, после чего давали выпить девочке, чтобы в дальнейшем рождались телочки [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 50, л. 14].

Уход за лошадью, который также сопровождался множеством обрядов, традиционно осуществляли мужчины. Например, чтобы жеребец был спокойным и легким на ходу, хозяин запрягал его в первый раз в рукавицах, связанных из шерсти овцы. Желание, чтобы лошадь не потерялась, находило выражение в следующем обряде: вырывали с корнем 7—9 молодых берез, сжигали и ставили лошадь копытами на пепел [Тароева, 1965, с. 34].

Перед приобретением скота глава семьи советовался с хозяйкой. В первый раз животное обязательно проводили по шубе, положенной шерстью вверх, объясняя это тем, что в доме всегда будет водиться шерсть, т. е. не будет падежа [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 55, л. 74]. Пастбищное содержание скота продолжалось до Покрова Пресвятой Богородицы (1/14.10) — до праздника старались закончить все полевые работы и выпас животных. Покров считался рубежом осенне-зимнего календарного цикла [Огнева, Конкка, 2013, с. 270—275].

Существенным препятствием для развития животноводства в крае были: недостаток корма по причине незначительных сенокосных угодий и их разбросанности, особенно на севере Карелии[22]; ежегодно повторяющиеся эпизоотии; отсутствие ветеринарной помощи и современных методов ухода за скотом. После введения земства в Олонецкой губ. медицинская и ветеринарная части занимали второе по расходной части место, на них уходило около четверти всех средств [Барышников, 1904, с. 2]. Ветеринарные инспекторы ежегодно осматривали и лечили животных, вели статистику заболеваний, проводили занятия с крестьянами на тему рационализации кормления и усовершенствования молочного хозяйства путем использования сепараторов [Роцко, 1908]. Нехватку сена земские органы пытались решить путем бесплатной раздачи семян травяных культуры. Идея совмещения травосеяния с предварительной мелиорацией земель для создания лугов получила большее развитие — за 8 лет (с 1905 по 1913 г.) число крестьян, занимавшихся разработкой болот под травосеяние в Повенецком уезде, выросло с 4 до 92 чел., а фамилия карела И. Д. Федотова из д. Покровское Мяндусельгской вол. была известна во всей округе: благодаря проведению мелиоративных работ он обеспечивал скот пищей даже в неурожайные годы. Указом Николая II в 1913 г. Федотов бы награжден серебряной медалью «За усердие» [Кораблев, 2013, с. 64—65].

Поддержка земством животноводства также осуществлялась через развитие маслоделия. История с. Вешкелицы иллюстрирует готовность крестьян к изменениям привычных форм ведения хозяйства: вокруг передвижного земского пункта маслоделия, снабженного сепаратором, в 1901 г. селяне организовали артель. Сбыт продукции в Петрозаводск и Санкт-Петербург, трехкратное увеличение доходов вешкельцев послужили примером для создания таких маслоделен в округе [Кораблев, 2013, с. 68]. В Повенецком уезде была основана животноводческая ферма, которая служила своего рода учебной площадкой для распространения знаний о современных методах животноводства. В 1910 г. здесь организовали курсы по молочному хозяйству, которые окончили 6 учениц, из них 5 девочек были уроженками Повенецкого уезда [Вебер, 1910, с. 25]. В целом Повенецкий уезд занимал лидирующее положение в области маслоделия, где в артелях и частных хозяйствах находилось 143 сепаратора [Кораблев, 2013, с. 73].

Постепенная модернизация сельского хозяйства не покрывала всех потребностей карельской семьи. Значительным подспорьем, подчас основой крестьянской экономики являлись занятия рыболовством, охотой, кустарными промыслами и ремеслами. Согласно переписи населения 1897 г., почти половина населения края занималась неземледельческим трудом, в Повенецком и Кемском уездах этот показатель был выше и равнялся 61,7 и 55,2 % соответственно [Покровская, 1974, с. 105].

## 4.3. Рыболовство и охота

Карелы ловили рыбу преимущественно в озерах и реках. В лесных озерах водились окунь, язь, подъязик, щука, плотва; в проточных озерах и реках, помимо перечисленных видов рыбы, добывали налима, судака, лосося, леща [Тароева, 1965, с. 36].

Карельские этнографы собрали и классифицировали наиболее распространенные названия рыболовных снастей по способам лова. Приведем их в виде таблицы, несколько расширив терминологию и уточнив диалектное написание (табл. 16).

Наиболее древними способами лова были лучение рыбы осенью (с. к. *tuulaštua;* ливв. *tuulastua*; люд. *tuuĺastada* ‘лучить рыбу’) и сооружение на озерах и реках заборов из досок [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 52, л. 64]. Особое значение придавалось материалу для изготовления орудий. Так, удилище предпочитали делать из рябины, ольхи или березы, тогда как можжевельник, согласно народным представлениям, отпугивал рыбу [Карелы…, 1983, с. 110]. Кестеньгские карелы коптили невод и сети на огне, а в грузила клали различные обереги [Иванова, 2012, с. 452]. У карелов, по крайней мере на территории от Ребол до Сегозерья, для неводов использовались берестяные веревки, витые из березовой коры в три пряди [Зеленин, 1991, с. 115; Рыболовство…, 1899, с. 2].

[22] Нехватку сена для прокорма скота в карельских волостях Кемского уезда компенсировали заготовкой ягеля. Повсеместно женщины заготовляли сушеные листья березы, рябины, ивы, а также скошенную на болотах осоку, тростник и камыш. В пойло могли добавить квашеных грибов, рыбных отходов, что влияло на вкус молока, но повышало удои [Каменев, 1910, с. 16; Тароева, 1965, с. 32].

*Таблица 17.* **Основные рыболовные орудия (по способам лова)[23]**

| Группировка основных орудий по способам лова | | Диалектные названия | | |
|---|---|---|---|---|
| | | собственно карельский | ливвиковский | людиковский |
| удильные | удочка (также крючок) | *onki, ongi* | *ongi, ongiruagu* (удилище, удочка), *pohjuongi* (донная удочка) | *onki, ong* |
| | перемет | *laskuonget, pitkäsiima, reimi* | *laskuonget* | *laskuonget* |
| | жерлица | *potku* | *potku, potkus* | |
| черпальные | сачок | *liippi, lippo, huavi* | *liippi, kyövy, kyövi* | *suak, soak, suakku* |
| | чап | *čiappi* | | |
| ударные | острога[24] | *azrain, asrain, asroan* | *azrain* | *azrain, azruan* |
| волоковые | невод (закидной) | *nuotta* | *nuottu, abai* (в первом значении — тоня, место рыбной ловли закидным неводом), *rahenuottu* (невод для подледного лова[25]) | *nuotte, nuot* |
| | дорожки (блесна) | *uissin, uistin; blesn* | *usti, ušti, dorošku* | *ušte, uušte; blesn; dorošk* |
| | невод (ставной) | *kuulle, kuullenuotta* (невод для загонного лова) | | |
| ставные | сети | *verkko, laskuverkot* | *verko* | *verko, verk* |
| | мережи, верши (преимущественно для летнего лова) | *mereži, rysä, ryšä, ryžä* | *mereži, merežy; pöšši* (верша) | *merež, ryžä* |
| | мёрды (морды) | *merda, merta* | *merdu* (ср.: katisku) | *merd, merdaane* |

Началу рыболовного сезона придавалось особенно важное значение — по первому весеннему лову судили об успехе всего года [Карелы..., 1983, с. 109]. Перед первым ловом северные карелы читали заговор над хлебом, который делили в лодке по числу рыбаков и бросали его в воду в качестве жертвы водяному. Схожий ритуал бытовал у поморов Архангельской губ. [Тароева, 1965, с. 39; Зеленин, 1991, с. 107]. В качестве благодарности за богатый улов карелы делали карсикко (обрубание особым образом веток) на сосне или ели «в честь водяной хозяйки», при этом уточняли, что не сами поймали рыбу, она была получена — *antau kalua* [Конкка, 2013, с. 35; Иванова, 2012, с. 423—425, 437, 453].

Особое значение для рыбаков имел период между Ивановым и Петровым днями (24.06/7.07 — 29.06/12.07) — промежуток времени, оказывающий продуцирующую силу на все стороны жизни. В рыболовстве это, в частности, нашло отражение в поверье о том, что «водяной открывает рыбные амбары» (д. Софпорог). По преданиям северных карелов, водяная хозяйка может «подарить ключи» рыбаку в Иванову ночь, т. е. обеспечить его рыбацкой удачей на весь последующий год [Конкка, 2015в, с. 29; Огнева, Конкка, 2013, с. 212—213, 220, 226]. В целом успешный улов во многом определялся особыми правилами и нормами поведения, которые регулировали отношения карелов с хозяином и хозяйкой воды. В случае их соблюдения они даровали улов, в случае нарушения — наказывали. Например, водяной мог «увести» из озера рыбу или даже забрать к себе провинившегося [Иванова, 2012, с. 423—425, 437, 453]. Удачливый рыбак считался «знающим», заключившим договор с водяным.

Следует обратить внимание на участие в рыбной ловле женщин. В одной из записей, сделанных Н. А. Лавонен и Н. Ф. Онегиной в 1980 г. у северных карелов, собеседница сообщает, что раньше рыбачили только женщины [Иванова, 2012, с. 542]. И. К. Инха в начале XX в. указывал, что женщины из Ювалакши занимались ловлей рыбы в ближайшем озере, что позволяло им безбедно существовать [Inha, 1999, s. 11, 13]. Р. Ф. Тароева на основе экспедиционных материалов подтверждает, что активное участие в рыболовстве принимали женщины и дети — вместе они ставили и снимали сети, женщины ловили неводом, мёрдами, дети рыбачили на удочку [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 47, л. 32; Тароева, 1965, с. 38]. Участие женщин и детей в прибрежном лове связано с тем, что промысловый сезон (весна и осень) совпадал с временем отхода мужчин на заработки. Данная ситуация

[23] [Карелы... 1983, с. 108—109; Клементьев, 2003д, с. 225; СКЯ, 1990; Зайков, 1999; Сопоставительно-ономасиологический словарь, 2007; Тароева, 1965, с. 37—38; KKS I—VI, 1968—2005; Kujola, 1944; Vuorela, 1979].

[24] Приспособление для огня при лучении рыбы острогой *kopra*, *kobra* (с. к.); *kobru* (ливв.); *kobru*, *kobr*, *kobre* (люд.).

[25] Невод для подледного лова оставляли на ночь у проруби, закрывали соломой и забрасывали снегом. Утром, сняв рыбу, его снова забрасывали под лед [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 60, л. 12].

парадоксальным образом влияла на семейное благосостояние: несмотря на близость к водоемам, включая такие крупные, как система озер Куйто, карелы в районах с развитым отходническим промыслом не заготавливали рыбы впрок в достаточном количестве. Ее нехватку некоторые семьи компенсировали покупкой трески и сельди у мурманских промышленников на средства, полученные от сторонних заработков [Романов, 1910, с. 32]. Для увеличения эффективности рыболовного промысла, а также для покупки дорогостоящих рыболовных снастей и лодок создавались артели. В таких объединениях могли принимать участие женщины [Остр. Евг., 1910, с. 27—28].

С конца XIX в. повысилась роль рыбных промыслов в качестве способа заработка, они составляли одну из важнейших статей дохода крестьян. В д. Лычный остров выловленную для продажи рыбу хранили живой в специальных садках. Их изготовляли из бревен в форме ящика диаметром 2,3 м. Бревно брали толщиной около 22 см. Этот садок опускали в воду так, что были видны только края, после чего его заполняли водой и опускали рыбу. Когда приходил покупатель, ее доставали сачком [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 57, л. 76].

Возросший спрос на рыбную продукцию с середины 1870-х гг. привел к увеличению ее объемов в Олонецкой губ. на 27 % [История Карелии…, 2001, с. 264]. Заработок рыбопромышленников Повенецкого уезда в начале XX в. составил 20—25 тыс. руб. за сезон, Петрозаводского — 50 тыс. руб., Олонецкого, находящегося в благоприятной для земледелия зоне, — 10 тыс. руб. В Архангельской губ. добыча морской рыбы осуществлялась преимущественно поморами, карелы же активно занимались ловом речной и озерной рыбы, их заработки оставались невысокими. Например, в 1910 г. доход от продажи рыбы населением карельских волостей Кемского уезда составил около 12 тыс. руб. за сезон. В этот же год доход поморских рыбопромышленников одной только Шуерецкой вол. составил более 37 тыс. руб. [Витухновская, 2006, с. 86; Голубцов, 1912, с. 108].

**Охота** наряду с рыболовством являлась одним из традиционных неземледельческих занятий карелов. Весной и летом крестьяне охотились преимущественно для удовлетворения собственных потребностей[26], осенью и зимой — для продажи мяса и шкуры на рынок. Также в весенне-летний период Олонецкую Карелию посещали охотники-любители из Петербурга, к которым карельские крестьяне нанимались в качестве егерей. Круглый год охотились на пернатую дичь [О-в, 1889, с. 2; Тароева, 1965, с. 45].

У каждой семьи была своя территория для охоты — *puutikka* (*puutikko)*. Площадь «путиков» простиралась на десятки километров, ее границы очерчивались с помощью специальных клейм хозяина. Владение охотничьими угодьями передавалось по наследству [Карелы, 1983, с. 110]. Ловушки на территории «путиков» расставлялись в количестве 300—400 штук[27], и владелец не всегда имел возможность вовремя их проверить. По этой причине животные становились добычей крупных хищников, что, в свою очередь, оказывало влияние на рост их популяции и в конечном счете представляло угрозу уже для самого крестьянского хозяйства. Период ловли в капканы обычно продолжался с Воздвижения Креста Господня (14/27.09) до Покрова Пресвятой Богородицы (1/14.10) [Минорский, 1882, с. 637].

Способы лова были различными. На крупных животных (медведь, лось, волк, олень) охотились с помощью ружья, ходили с собакой. На более мелких зверей (белка, куница, норка горностай, лисица) и птиц расставляли ловушки — силки (с. к. *anša*, *anža*; с. к., ливв. *anžu*; люд. *anza*; с. к., ливв. *rihmu*; люд. *rihma*), капканы (деревянные: с. к. *käpälälauta, käbälälauda*, ливв. *käbällaudu*; с. к., ливв. *loukku*, люд. *louk*; с. к., ливв., люд. *rida*, *rita*; железные: с. к. *rauvat*, ливв. *ravvat*, *kläpčy*), сети[28] (рис. 25, 26). Также карелы применяли ударный способ лова, заманив животное в определенное место. Ловчие ямы, лабазы (*lava*), использовали только для поимки медведя. На него же ходили с рогатиной — такой способ требовал мужества и ловкости от охотника.

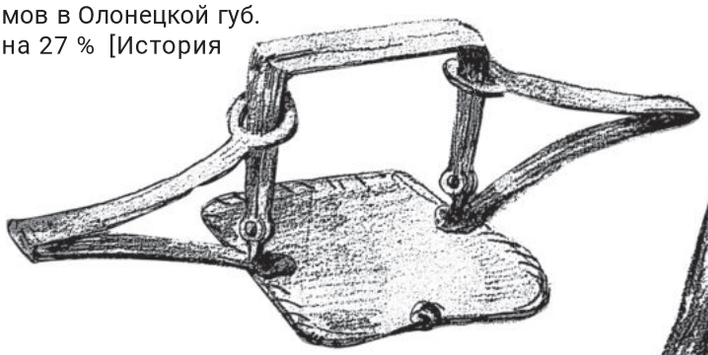


*Рис. 25. Капкан на волка и лису, изгот. в 1927 г., д. Устье Олонецкого р-на. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 53)*

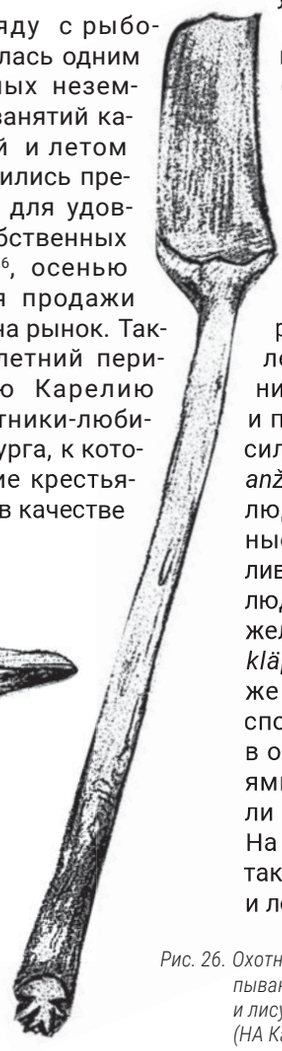


*Рис. 26. Охотничья лопатка, использовалась для раскапывания занесенных снегом капканов на волка и лису, изгот. в 1956 г., д. Устье Олонецкого р-на. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 53)*

[26] Исключением являлась охота на лося, проводимая по весне. В этот период снег слабо держит вес крупного зверя, и при попытке убежать животное проваливалось, позволяя охотникам быстрее его настигнуть [Романов, 1911, с. 388].

[27] В одном из источников указана цифра до 5 тыс. ловушек [Охотничий промысел, 1880].

[28] Подр. см.: [Virtaranta, 1958, s. 308—342; Тароева, 1965, с. 40—45].

Карелы во многих деревнях не употребляли в пищу мясо медведя, поскольку животное являлось священным. В основе культа медведя лежали мифологические представления о божественной природе «хозяина зверей» в охотничьих сообществах [Конкка, 2015в, с. 337]. Вместе с тем отношение к медвежьей охоте постепенно менялось — спрос на шкуру (для ее сохранности целились между глаз), жир и мясо животного, вознаграждение земства за отлов и отстрел хищных зверей привели к росту числа охотников и их специализации [Охотничий промысел на Севере, 1880, с. 157; Смирнов, 1874, с. 664].

## 4.4. Развитие ремесленных и кустарных производств

В конце XIX — начале XX в. подъем испытывали некоторые ремесленные и кустарные производства. Их развитие стимулировалось экономическими реформами, увеличивался и модернизировался арсенал инструментов и приспособлений, расширялись рынки сбыта. Вместе с тем наблюдалась и другая тенденция — многие традиционные производства не выдерживали конкуренции со стороны фабрично-заводской промышленности. Крестьяне могли работать как на заказ, так и на рынок, обеспечивая при этом потребности семьи, т. е. в рамках одного производства сосуществовали несколько видов промысловой деятельности. Также они могли специализироваться сразу по нескольким промыслам в зависимости, например, от сезона. Здесь же уместно отметить еще одну особенность «сторонних» заработков в регионах с рисковым земледелием — они подчас доставляли основные средства существования, особенно после реформ 1860-х гг. и увеличения влияния рыночной экономики на традиционный жизненный уклад деревни. Так, например, доля денежных доходов крестьян из «карельских» уездов от занятий отхожими промыслами в 1899 г. достигала 71 % [Витухновская, 2006, с. 90]. Интенсификация капиталистических отношений в деревне сталкивалась с традиционным мировоззрением, согласно которому именно земледелие рассматривалось как основа благосостояния и независимости семьи. Для молодого поколения, ориентированного на рынок, крестьянское хозяйство зачастую выступало в качестве страховки, облегчая его возвращение в деревню в случае неудачи в отхожем промысле [Рындзюнский, 1983, с. 98].

Крестьянские заработки можно группировать на основе различных принципов: по работе с материалами (обработка дерева, растительных и волокнистых веществ, продуктов животного происхождения, металлов, минеральных веществ и т. д.); по числу вовлеченных в производство людей (индивидуальные, коллективные); по характеру деятельности (производящие, добывающие, обрабатывающие); по времени занятости (сезонные, постоянные); по месту приложения труда крестьян (внутрикраевые, внекраевые) и т. д. Изучение промысловых и ремесленных заработков на территории Карелии широко представлено в исторической и этнографической литературе [Базегский, 1998; Бернштам, 2009; История и культура Сямозерья, 2008; ИЭК, 2005, кн. 1; Кораблев, 2009, 2011; Нефедова, 1959; Панозеро, 2003; Тароева, 1965 и др.]. В данном материале в основном внимание будет уделено женским кустарным и ремесленным занятиям. Автор придерживается географического принципа классификации заработков с учетом сроков отлучек.

Под *местными промыслами* подразумевались занятия крестьян в пределах своей деревни или уезда. В Архангельской губ. кустарными промыслами занимались всего 2 % сельского населения. По данным за 1900 г., обработка дерева (66 %) и кожи (11 %) стали самыми распространенными производствами [Водарский, Истомина, 2004, с. 30]. В Кемском уезде была сосредоточена 1/6 часть всех кустарей губернии, их деятельность также была связана с обработкой дерева [Кораблев, 2009, с. 17]. По имеющимся в нашем распоряжении сведениям, карельские крестьянки Беломорской Карелии практически отсутствовали среди кустарей. Объяснить данную особенность можно в том числе развитым институтом отходничества, который давал возможность крестьянкам приобретать фабричные изделия на российских ярмарках или в Финляндии [Базегский, 1988, с. 63; Тароева, 1965, с. 145].

Более подробные сведения о состоянии кустарных промыслов имеются по Олонецкой губ. В начале XX в. олонецкие земские деятели провели ревизию кустарных промыслов губернии, состояние которых сравнивалось с положением «нелюбимого пасынка» — доля кустарей здесь составляла 4 % сельского населения Олонецкой губ. [Водарский, Истомина, 2004, с. 33; Кустарные промыслы..., 1905, с. 22; М. В., 1909]. Из отраслей кустарной промышленности наибольшее развитие получили занятия, связанные с обработкой дерева — столярный, бондарный, корзино-коробочный, колесно-экипажный, лодочно-судостроительный, смолокуренный промыслы. Около половины всех кустарей Олонецкой губ. были заняты промыслами, связанными с деревообработкой. Перспективными с точки зрения сбыта считались: корзины из корней, кузова для тарантасов и качелей, изделия из соломы и кружева [Кораблев, 2009, с. 7; НА РК, ф. 27, оп. 1, д. 32/3, л. 12—13]. Доля женщин из указанных выше 4 % кустарей составляла чуть больше четверти. При этом для женщин-кустарей была характерна специфическая форма занятости — временная занятость на стадии домашней промышленности. В таких условиях крестьянка оставалась «неполнорабочей» — она не могла стать полноценным участником производства, работая на рынок урывками и обеспечивая, прежде всего, потребности семьи.

География распространения того или иного вида промысла зависела от степени близости к центрам

продаж — Санкт-Петербургу, Петрозаводску. 73 % женщин отдавали предпочтение прядильно-ткацкому промыслу, из них более половины находились в местах традиционного проживания карелов [Кораблев, 2009, с. 32]. Пряденье и ткачество в большинстве деревень оставались на стадии домашней промышленности, женщины работали на прялках «первобытного устройства». В качестве мелкотоварного производства, ориентированного на рынок, данный вид промышленности существовал в нескольких селениях: в с. Кондуши (продажа ниток), в с. Вохтозере (тканье холста для продажи), в с. Седокса (производство постельных принадлежностей и кружев) и т. д. [Там же, с. 99]. Сбыт производился на ближайшей Шунгской ярмарке, а также коробейникам в обмен на тесьму, кружева, иглы, булавки.

Техника изготовления постельных принадлежностей в с. Седокса была отличной от остальных местностей: мастерицы ткали на станках редкое в виде сетки полотно, затем, прикрепив к длинным пялам, покрывали его различными узорами из белых бумажных нитей [Косменко, 2002, с. 154]. Данный промысел мастериц Олонецкого уезда был высоко оценен на Московской антропологической выставке 1879 г., где с успехом экспонировались вышитые полотенца С. Афанасьевой из с. Горки Кондопожской вол. и И. Михеевой из д. Тарасы Великогубской вол. Высокое качество и оригинальное исполнение кружевных изделий Т. Риккиевой было отмечено на Парижской всемирной выставке 1900 г., где ее работы были удостоены серебряной медали [Кораблев, 2009, с. 35]. Однако к концу XIX — началу XX в. данный промысел потеснили фабричные изделия, изготовление которых не требовало длительного времени и кропотливого труда. Заработки женщин-кустарей были низки. В лучшем случае они доходили до 50—90 руб., но в среднем составляли 10—25 руб. в год при постоянном занятии и 1—15 руб. при временном [Кустарные промыслы…,1905, с. 88].

Временный уход крестьян из родных деревень в местности с более развитой промышленностью или сельским хозяйством являлся характерным для Карелии способом заработка. *Внутрикраевой отход* был связан с работами на лесозаготовках, обслуживанием судоходных путей и извозом. За пределами губернии крестьяне находили работу строителей — плотников, столяров, камнеобработчиков и т. д. Число отходников на протяжении рассматриваемого периода росло. За почти сорокалетний период в четырех уездах Олонецкой губ. — Олонецком, Петрозаводском, Повенецком и Пудожском — количество выданных паспортов и билетов, дающих разрешение на уход за пределы волости, увеличилось более чем в 2 раза: с 9,3 тыс. в 1866 г. до 20,6 тыс. в 1900 г. По данным переписи 1897 г., около 12 % всех сельских жителей составляли отходники [Кораблев, 1988, с 62]. Для пореформенной карельской деревни наиболее характерным был ближний отход (84 % всех отходников). Поскольку для отлучки в пределах волости паспорт или билет не требовался, то проследить динамику внутрикраевого женского отходничества крайне сложно. Однако можно выявить основные направления отхода. По данным переписи 1897 г., 1186 карелок Олонецкой и 645 Архангельской губ. работали по найму в сельском хозяйстве, что в общей структуре женской занятости составляло 45 и 48 % соответственно. Нанимались поденно или сезонно [ПВПН, 1897а, тет. 3, с. 102—103; ПВПН, 1897б, тет. 3, с. 88—89].

В целом оплата женского труда была ниже мужского практически в 2 раза. Заработок складывался из сроков найма и сезона («годовые» работники получали меньше «летних»); выполняемой сельскохозяйственной операции (более высокооплачиваемые виды работ были связаны с высокими физическими нагрузками, на которые нанимались преимущественно мужчины); места жительства работника (пришлые работники получали меньше местных, поскольку из заработка вычиталась плата за их содержание [Дружинин, 1978, с. 182]; конкуренции за рабочие руки (например, во время постройки Мурманской железной дороги и оттока рабочих на ее строительство цены на сельскохозяйственный труд возросли, и, прежде всего, это касалось мужского труда) [Обзор Олонецкой губернии, 1897, с. 3]. В Беломорской Карелии ситуация с оплатой труда была схожей.

Заметное место во внутрикраевом отходе играл извоз. В Карелии, с ее богатой водной системой, спросом пользовались переправы на лодках при помощи гребцов, в роли которых нередко выступали карелки. О своей работе в конце XIX в. вспоминала карельская сказительница М. М. Хотеева: «Постоянно перевозка за перевозкой шла. Приплывешь к берегу, уже следующей очереди ждешь. Многие сутки проходили без сна, вот когда сильно спать захочется, тогда песни и вспоминаешь» [Карельская крестьянка…, 2012, с. 80].

География *внекраевого отхода* имела свою специфику в Олонецкой и Архангельской губ. Карелки Олонецкой губ. отправлялись в основном в Петербург и Петрозаводск, Архангельской — в Финляндию. Большинство из них находили работу в сфере услуг и торговле. Одним из распространенных способов заработка среди крестьянок в конце XIX в. была работа прислугой. 234 женщины в Архангельской и 635 в Олонецкой губ. занимались данным видом деятельности, что составляло 24 и 17,5 % в общей структуре женской занятости соответственно [ПВПН, 1897а, тет. 3, с. 102—103; ПВПН, 1897б, тет. 3, с. 88—89]. Крестьянки также находили работу на частных фабриках и заводах, преимущественно в столице. Составить примерный портрет крестьянки, отправляющейся на заработки, можно по документам волостных правлений. Материалы этих фондов отличаются небольшими объемами и усеченностью информации. В целом на заработки за пределы волости обычно отправлялись незамужние девушки или вдовы. Первые стремились пополнить приданое, вторые — обеспечить себя и детей средствами к существованию. При этом занятия,

указанные при получении паспорта, различались: девушки до 20 лет отправлялись в ученицы; женщины старшего возраста находили себе работу кухарок, посудомойщиц и другой прислуги, работали портнихами, папиросницами, занимались «крестьянством» (сельскохозяйственными работами); нанимались чернорабочими.

Специфическим видом внекраевого отхода была разносная торговля в городах Финляндии и России. Вместе со взрослыми коробейниками нередко уходили и подростки 12—14 лет, чтобы зимой «не есть дома хлеб». Навыки этого рискованного занятия передавались от отца к сыну, промысел приобрел характер наследуемой специализации [Илюха, 2013, с. 173]. В пределах Архангельской губ. торговали финскими товарами: спичками, табаком, тканями, одеждой и обувью, кофе и сахаром, женскими нарядами [Витухновская, 2006, с. 91; Голубцов, 1912, с. 123]. В Финляндию сбывали нитки, полотно, набойки, пряники, юфть [Баданов, 2007, с. 34]. Заработок отходника в Беломорской Карелии в 1880-х гг. колебался от 30 до 50 руб. за сезон, к 1907 г. он уже составлял в среднем 118 руб. на чел., при этом скупщики получали 40—60 % дохода от продаж [Камкин, 1880, с. 651—652; Архангельская Карелия, 1908, с. 35]. На территории Архангельской губ. в 1885 г. по числу взятых паспортов и билетов лидировали Кемь и Кемский уезд. Внутри же уезда наибольшее число отходников было сосредоточено в населенных карелами Ухтинской, Вокнаволоцкой и Юшкозерской вол. [Отхожие промыслы..., 1897, с. 318; Нефедова, 1959, с. 31]. Количество женщин, отправлявшихся в Финляндию, было несравненно меньшим, чем число мужчин. Однако в последней четверти XIX в. ситуация постепенно менялась. Доля женщин, вовлеченных в отходничество, существенно варьировала по волостям, наблюдался повсеместный рост сроков отлучек.

Среди факторов, препятствовавших развитию женских кустарных и ремесленных занятий, а также участию крестьянок во внекраевых заработках в рассматриваемый период, следует отметить: рост конкуренции со стороны фабричных изделий; нехватку времени и помощников для обеспечения в должном объеме потребностей рынка или заказчиков; отсутствие удобных путей сообщения к центрам сбыта; деятельность посредников; языковой барьер; консервативность законодательства[29].

Все эти и другие факторы свели на нет попытки земства поддержать названые выше виды традиционных ремесел в Карелии. Основными потребителями товаров, производившихся карельскими крестьянками, оставались члены семьи, частично продукция была представлена на местных ярмарках. В начале XX в. олонецкое земство ввело в программу общеобразовательных школ уроки по ремеслу или участвовало в создании специализированных училищ[30]. Это было сделано с целью привлечения крестьянских детей в школу, однако имело и другой эффект — постепенное вовлечение девочек в сферу предпринимательства, поскольку для пополнения бюджета школы устраивали регулярные выставки-продажи изделий.

Участие женщин в кустарном и ремесленном производстве с ориентацией на рынок или заказчика, вовлечение в отходничество привели к трансформации традиционного взгляда на ее роль в семье и крестьянском хозяйстве. Вместе с тем повсеместно обнаруживалось парадоксальное влияние кустарных и отхожих промыслов на крестьянских женщин. С одной стороны, повышался вклад женщин в семейный доход за счет увеличения трудовой нагрузки, с другой — неравенство с мужчинами в новых условиях воспроизводилось вновь и всюду: в кустарных промыслах и промышленности, работе по найму[31].

[29] По российскому праву в случае отлучек за пределы волости для получения паспорта или билета женщины должны были получить разрешение мужа или старшего члена семьи. Это законодательное положение сохраняло силу до 16 мая 1914 г. Работа по найму в пределах своей волости не требовала документа, однако работодатель должен был отпустить работницу по первому требованию мужа (см.: Свод законов Российской империи. Т. XII. Положение о найме на сельские работы. СПб., 1906. Гл. 1. Ст. 11; *Роговин Л. М.* Устав о паспортах. СПб.: Издание юридического книжного магазина И. И. Зубкова, 1913. С. 10; 76; *Чернуха В. Г.* Паспорт в России. 1719—1917 гг. СПб., 2007. 296 с.).

[30] Подр. см.: [Илюха, 2007; Карельская крестьянка..., 2012].

[31] Подр. см.: [Pallot, 1991, p. 180].

# Глава 5

# КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

## 5.1. Поселения

*И. Е. Гришина, В. П. Орфинский*

Признаки сельских поселений Севера, относящиеся к их социально-экономическим характеристикам (тип поселения), расположению на местности (тип заселения), особенностям группировки (тип расселения) и архитектурно-планировочной организации (форма поселения), позволяют достаточно полно описать традиционные поселения карел.

**Типы поселений**

Применительно к Карелии выделяют четыре основных типа поселения: погост, деревня, село и хутор. Из них у карелов большее распространение получили погосты и деревни.

Погосты возникли на севере России на основе общинного землевладения. Их границы первоначально совпадали с границами сельской общины, а позднее погосты нередко объединяли несколько общин. Различаются «погост-округ» — территориальное подразделение, объединяющее группу поселений (приход), и «погост-место» — административный и религиозный центр такого округа. На востоке Карелии погосты известны с XII в. [Тихомиров, Щепкина, 1952, с. 19—21], а на территории с карельским населением, по-видимому, сложились позднее. Погост как термин, так и сам тип поселения русского происхождения и укоренился у карелов под русским влиянием [Пименов, 1964, с. 5; Тароева, 1965, с. 80].

Деревня — самый древний и массовый из типов поселений. Это небольшое селение без церкви, исторически возникшее как ячейка сельской общины, владеющей прилегающими сельскохозяйственными и промысловыми угодьями. В письменных источниках термин «деревня» известен с третьей четверти XV в. [Материалы..., 1941, с. 110]. В середине 1920-х гг. в Карелии насчитывалось 2209 деревень, что составляло 82,7 % от общего числа сельских населенных пунктов [Клементьев, 1992, с. 55]. Термин, обозначающий деревню на карельском, а также на финском и вепсском языках, — *kylä*. В некоторых финских и в ряде финно-угорских языков этот термин обозначает дом (жилище), что послужило основанием для предположения о совпадении в прошлом обоих значений термина применительно к однодворной деревне [Тароева, 1965, с. 79].

Хутора — обособленные крестьянские усадьбы на земельных участках индивидуального владения. Возникли в связи с формированием капиталистических отношений в деревне в условиях примитивного земледелия и слабого развития поземельной общины [Пименов, 1964, с. 7—10]. Ускорению распространения хуторов способствовала Столыпинская аграрная реформа 1906 г. К середине 1920-х гг. хутора составляли в Карелии всего 5,3 % от общего числа поселений и концентрировались преимущественно на северо-западе в районе Ухты (около трети всех хуторов) и на юго-западе края в районе Сямозера, Олонца и Видлицы, примерно в границах этнического ареала ливвиков (40 % всех хуторов). В западной части средней Карелии, хотя и относительно редко, хутора все же бытовали, но на востоке края встречались лишь в порядке исключения [Клементьев, 1992, с. 53—55].

**Заселение**

По расположению на местности поселения Карелии подразделяются на приводоемные и сележные (водораздельные). Первые из них более древние, поскольку водоемы, в первую очередь озерно-речные системы, были в Карелии основными путями сообщения, средоточием наиболее плодородных сельскохозяйственных угодий, расположенных на берегах, и базой для рыболовства. Первоначально заселялись северные, северо-восточные и северно-западные берега, где ориентация жилища на водоемы способствовала их наилучшей солнечной освещенности. На южных, юго-западных и юго-восточных берегах поселения появились позднее.

Сележные поселения возникали при недостатке удобных участков для размещения новых деревень у водоемов. Но неразвитость транспортных средств и дорожной сети долгое время препятствовала заселению удаленных от водоемов территорий и водоразделов. Во всяком случае в документах до начала XIX в. сележные поселения упоминаются очень редко (их всего 3—4 %), и, как правило, они встречаются в южной, более густонаселенной части края [Витов, 1956, с. 259; Пименов, 1964, с. 6—9].

Новейшие исследования заселения с использованием самого раннего планово-картографического источника — карт Генерального межевания Олонецкой губернии конца XVIII в. свидетельствуют, что масштаб распространения сележных поселений в этот период был гораздо бóльшим, чем считалось ранее. Так, анализ карт Вытегорского, Олонецкого, Петрозаводского Повенецкого и Пудожского уездов показал, что при преобладании во всех уездах приводоемного заселения доля сележного заселения на конец XVIII в. достигла в северо-западной части Вытегорского уезда 20 %, в восточной части Петрозаводского уезда — 18,6 %, в Пудожском — 16,8 %, в Олонецком — 12,2 %, в южной части Повенецкого уезда — 11,2 % [Борисов, 2014, с. 5].

Меньший процент сележных поселений в ареалах карелов может являться следствием разных акцентов в хозяйственных занятиях населения: преимущественно промыслового у карелов в Повенецком, Олонецком и западной части Петрозаводского уезда; земледельческого — у русских, вепсов и обрусевших вепсов — в Пудожском, южной и восточной части Петрозаводского, северо-западной части Вытегорского уезда. В этой связи примечательны сосредоточенные на юге Повенецкого уезда сележные поселения, которые территориально расположены в пределах выявленной новейшими топонимическими исследованиями северной окраины древневепсского ареала [Муллонен, 2011, с. 21].

К началу XX в. количество сележных поселений в Карелии заметно возросло, причем на юге в большей степени, чем на севере. Во всех уездах без исключения сележные деревни получили меньшее распространение в волостях с карельским населением [Орфинский, Гришина, 2009, с. 36, табл. 1].

Эта закономерность особенно хорошо прослеживается при сопоставлении соседствующих карельских и русских поселений в двух волостях Заонежья — Великогубской и Толвуйской, в первой из которых проживали ассимилированные карелы — потомки приладожан, переселившихся сюда в XVII в. и сохранивших свои анклавы до начала XX в. [СНМ, 1879, с. 23]. Сравнение показало, что в Великогубской вол. сележные поселения составили 14,6 против 25,6 % в Толвуйской вол. Приверженность карелов к расселению по берегам водоемов станет понятной, если рассмотреть роль рыболовства среди их традиционных занятий. Рыба занимала ведущее положение в пищевом балансе карельских крестьян, а процент рыболовецких хозяйств в селениях — наиболее объективный показатель значимости рыболовства в общем объеме крестьянского хозяйства — в одинаковых природных условиях у «заонежских» карелов был примерно в 1,5 раза выше, чем у их русских соседей (65 против 41 %) [Орфинский, Гришина, 2009, с. 40—41, табл. 2, 3].

Тем не менее в некоторых случаях при выборе места для деревни карелы могли нарушать традицию селиться у воды и целенаправленно осваивать удаленные от водоемов территории даже в условиях бездорожья. Так, данные по Кемскому уезду Архангельской губ. показали, что здесь в трех из 13 волостей с карельским населением — в Кондокской, Летнеконецкой и Маслозерской — сконцентрировалось 94 % всех сележных селений (15 из 16), что составило 18,5 % от общего количества селений по этим трем волостям. И это несмотря на то, что в Кемском уезде на начало XX в. было всего 35,8 версты дороги, проложенной от Повенца к Сумпосаду, против 8 500 верст гужевых дорог в Олонецкой губ., а сележных поселений соответственно — 5 % против 10,9 %. Таким образом, в указанных волостях с карельским населением масштаб сележного заселения оказался выше, чем в большинстве волостей южной части Олонецкой губ. с развитой сетью сухопутных дорог. Причиной тому послужила малая обеспеченность землей в названных волостях, где на одного человека приходилось в среднем по 0,76 десятины надельной земли при 1,4 десятины в остальных волостях Кемского уезда [Орфинский, Гришина, 2009, с. 36—41, табл. 1, 2, 4], что и вынудило крестьян осваивать менее продуктивные и труднодоступные земли на водоразделах.

Приведенный пример неожиданно, на первый взгляд, свидетельствует, что в условиях дефицита сельскохозяйственных угодий карелы отказались от привычки селиться у воды в пользу, по всей видимости, главного для них занятия — земледелия. Приоритетность последнего сохранялась и на остальной части края, но проявлялась не столь явно из-за консервативности материальной культуры, способствовавшей длительному сохранению в быту архаичных доаграрных традиций и их пережитков, в первую очередь в части рыболовства и связанного с ним прибрежного заселения.

Значимость сельского хозяйства и традиционных промыслов сыграла ключевую роль и в выборе местоположения карельских деревень Поморья,

которые располагались преимущественно на внутренних озерах (83,6 % от общего числа карельских поселений) в противоположность русским поселениям этой территории, часто размещавшихся в интересах морских промыслов в устье рек, впадающих в Белое море (39,3 % от общего числа русских поселений) или одновременно в устье рек и на морском побережье (14,3 %) [Орфинский, Гришина, 2009, с. 36, табл. 1]. Карельские переселенцы, обосновавшись в Поморье, стремились сохранить привычный образ жизни, занимаясь рыболовством в пресноводных водоемах, охотой на боровую дичь и, главное, сельскохозяйственными занятиями в большей степени, чем русские поморы, несмотря на то что предки последних принадлежали к древней аграрной культуре. В данном случае верность привычным занятиям и соответственно меньшая приспособляемость к изменившимся условиям существования связаны у карелов с тем же консерватизмом культуры.

**Расселение**

У карелов в разное время и в различных сочетаниях друг с другом бытовали два известных в лесной зоне Русского Севера типа традиционного сельского расселения. Первый из них — разбросанный, состоящий из не связанных между собой селений в четырех стадиальных вариантах — в виде однодворных деревень-усадеб; развитых деревень, объединяющих несколько дворов; укрупненных деревень (в том числе сросшихся гнездовых образований, производных от второго типа расселения); хуторов.

Второй тип расселения — гнездовой, или кустовой. Под «гнездом» («кустом») обычно понимается группа расположенных поблизости, тяготеющих друг к другу деревень, имеющих общее наименование при сохранении самостоятельного названия каждой из них. При этом гнездо осознается его жителями как единое поселение [Витов, 1962, с. 173; Тароева, 1965, с. 80]. Гнездовой тип расселения обычно связывают с архаичной формой родовой организации — патронимией, представляющей собой группу семей, образовавшихся в результате разделения патриархально-семейной общины, но сохраняющих в той или иной мере хозяйственное и общественное единство и носящих общее патронимическое название, образованное от собственного имени главы разделившейся семейной общины [Косвен, 1963, с. 97]. В карельских гнездах бытуют индивидуальные наименования деревень, но обобщающее название либо совпадает с названием географического объекта, рядом с которым располагались селения, либо является прибалтийско-финским с патронимическим окончанием карельского типа -la (Сондала, Пелкула, Сыссойла, Пряккила) [Пименов, 1964а, с. 7; Тароева, 1965, с. 80].

В Карелии в 1926 г. насчитывалось примерно 190 гнезд, охватывающих 830 деревень (37 % от их общего числа). Наибольшая концентрация гнезд наблюдалась на юге, в то время как в средней и в северной части Карелии они встречались весьма редко [Клементьев, 1992, с. 53—57, табл. 5]. Сами гнезда также были не одинаковы. На юге в пределах Олонецкой равнины они, судя по картографическим документам — планам нарезки земли государственным крестьянам, уже в середине XIX в. представляли группы близко расположенных друг к другу, а иногда и сросшихся деревень. К концу XIX — началу XX в. количество сросшихся гнезд значительно увеличилось, причем в центре Олонецкого уезда на пути слияния р. Олонки и Мегреги в начале XX в. возникли не только внутригнездовые, но и межгнездовые агломерации поселений, вплотную подступивших к Олонцу.

В то же время в других частях южной Карелии, а также в районе Падан (средняя Карелия) и местами в северной Карелии (Ухта, Кестеньга, западная часть Беломорского и юго-западная часть Кемского районов) зафиксированы развитые гнезда, состоящие из группирующихся по берегам озер и рек, тяготеющих друг к другу деревень (рис. 27). На остальной территории, в первую очередь в северной Карелии (исключая промыслово-рыболовецкое Поморье), были распространены менее четко выраженные гнезда поселений [Пименов, 1964а, с. 8—9].

Причиной такой неоднородности форм групповых систем населенных мест послужила неравномерность развития сельского расселения, в котором периоды стабилизации, связанные с укрупнением поселений, развитием и срастанием гнезд, сменялись временем территориальной экспансии — увеличением числа выселков и починков, с последующим образованием новых гнезд и, как результат, уменьшением средней дворности деревень. Такие изменения характера формирования расселения определялись естественной цикличностью развития деревень: ростом — достижением критической массы в пределах сельскохозяйственного лимита конкретной территории — делением. На преобразования расселенческой структуры в немалой степени влияла периодичность смены общинного и индивидуального землепользования и соответственно усиление или ослабление общинных связей. В условиях сильной общины возникали и архаичные гнезда, и более молодые образования тяготеющих друг к другу деревень. В противоположных случаях, в периоды ослабления общинных связей, починки закладывались на значительном расстоянии от основной деревни и в дальнейшем развивались как автономные поселения или становились ядром нового гнезда [Орфинский, Гришина, 2009, с. 50—64].

**Форма поселений**

Форма, или объемно-планировочная структура, поселения определяется взаимосвязями составляющих поселение усадеб между собой и с ландшафтом. Ключевыми признаками, описывающими форму поселения, служат структура плана и ориентация лицевых фасадов жилища.

В целом для деревень карелов характерны формы как с ковровыми (аморфными) планами, так и с линейными: произвольная или однонаправленная

ориентация домов в сочетании с ковровым планом лежала в основе соответственно беспорядочной или свободной формы. Линейная структура плана при однонаправленной ориентации домов представляла собой рядовую форму, а при взаимно направленной — уличную. Реже встречаются замкнутые планировки, в которых дома группируются вокруг подобия площади и обращены преимущественно на внутреннее пространство поселения.

Основная тенденция развития форм поселений связана с упорядочением их объемно-планировочной структуры, проходящим, как правило, одновременно с увеличением дворности деревни и плотности ее застройки. В сложении формы поселения значительную роль играют структурообразующие элементы — природные (берега водоемов, выраженные складки рельефа) или искусственные (дороги, общественные пространства, культовые постройки). Структурообразующие элементы часто служат и объектами, на которые обращены жилые дома. Особым и самым древним упорядочивающим застройку началом является ориентация на солнце — на южные румбы горизонта.

Считается, что наиболее древней формой поселений Русского Севера была беспорядочная, связанная с первоначальным захватным землевладением и складывающаяся как конгломерат однодворных поселений [Витов, 1962, с. 157]. В ходе дальнейшего социально-экономического развития, по мере увеличения товарообмена и нарушения обособленности отдельных поселений, резко возросло значение водоемов как транспортных артерий, которые определили структуру поселений, получившую в это время рядовой характер. И лишь значительно позже, преимущественно во второй половине XIX в., по мере заселения водоразделов и появления сухопутных дорог возникли уличные поселения [Витов, 1953, с. 37].

Эта общая схема развития форм поселений имеет у карелов некоторые особенности. Так, Р. Ф. Тароева, говоря о первых поселениях, сформировавшихся на основных водных путях заселения края карелами, называет такие прибрежно-рядовые поселения «первично рядовыми» [Тароева, 1965, с. 82]. Что же касается уличных планировок деревень, то они, несомненно, относятся к поздним формам, но не всегда однозначно сопутствовали развитию дорог и сележного заселения. Известно, что в некоторых бездорожных уголках Карелии уличные планировки существовали достаточно давно и сформировались при полном отсутствии колесных дорог. На протяжении XIX в. условием для сложения уличных форм, наряду с усилением роли дорог, могло послужить и повышение значимости внутридеревенского общественного пространства в связи с возрождением поземельной крестьянской общины [Орфинский, Гришина, 2009, с. 97—100]. Косвенно об относительной независимости развития уличных форм поселений и сележного заселения свидетельствуют карты генерального межевания Олонецкой губернии конца XVIII в.: например, в Пудожском уезде не более половины уличных поселений являются сележными, а в Олонецком уезде, наоборот, не более половины сележных поселений являются уличными [Борисов, 2014, с. 5].

В целом ареалы поселений различных форм предопределяются совокупностью природно-климатических и социально-экономических условий.

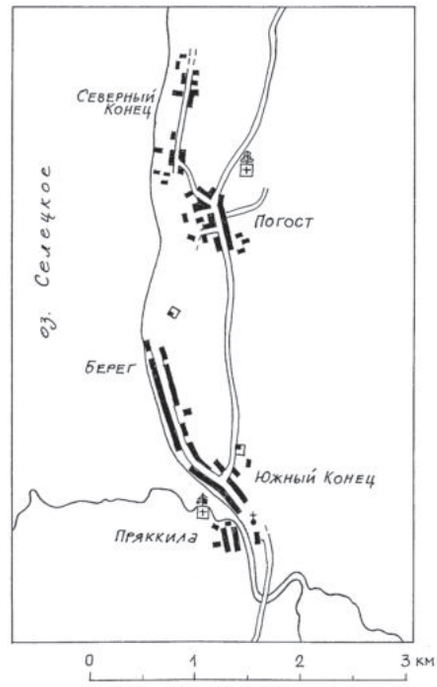



*Рис. 27. Гнездо деревень Сельги в Сегозерье Медвежьегорского р-на: план (по картографическим материалам 1930-х гг.), вид д. Пряккила, Южный Конец, Берег. Фото Б. П. Бойцова, 1980 г.*

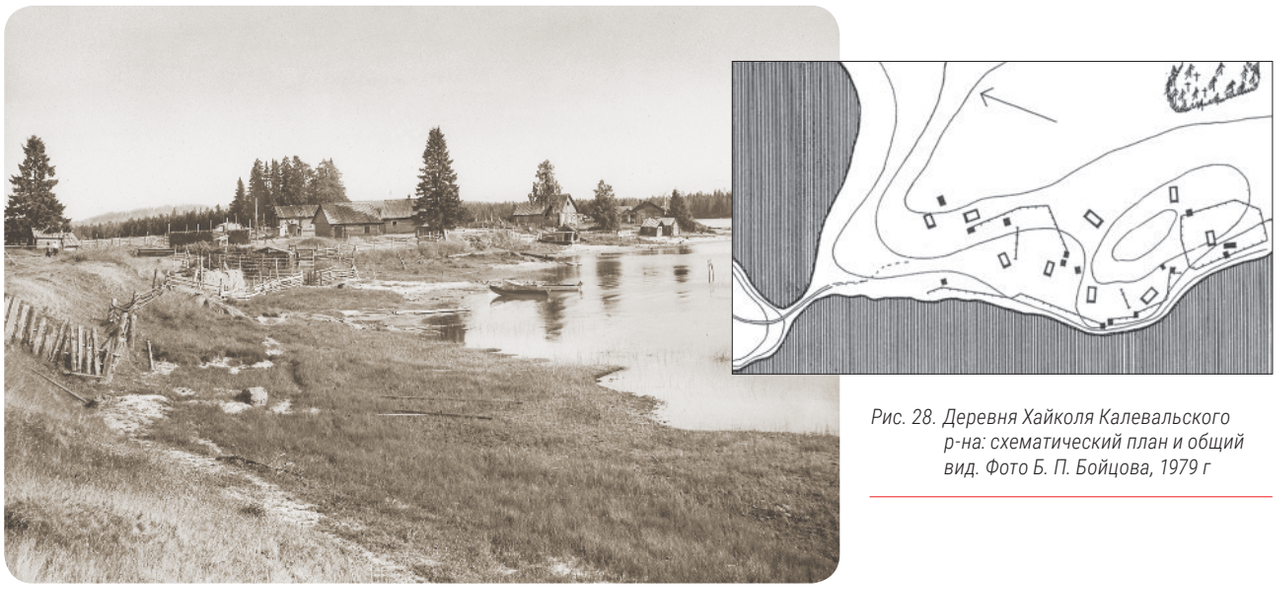


*Рис. 28. Деревня Хайколя Калевальского р-на: схематический план и общий вид. Фото Б. П. Бойцова, 1979 г*

Поселения беспорядочной формы, с аморфным планом и произвольной ориентацией домов, представлены редкими примерами в пределах всей территории расселения карелов. Вариант беспорядочной формы с близким к линейному планом отмечен преимущественно на севере Карелии (рис. 28). Уже к середине XX в. беспорядочные поселения встречались лишь в порядке исключения и не имели четко выраженного ареала. Но они зафиксированы на картографических материалах второй половины XIX в., а отдельные их фрагменты сохранились в поселениях, сочетающих разные формы. Например, в д. Кашканы Олонецкого р-на, которая до прокладки через нее дороги в начале XX в. имела ярко выраженную беспорядочную планировку. Беспорядочные формы поселений возникали и в более позднее время. Подтверждение тому — относящиеся к рубежу XIX—XX вв. беспорядочные планы деревень карельских переселенцев в Беломорском Поморье (Колвица, Нильмозеро, Нильмогуба) и агломерации хуторов Толлорека в Северо-Западной Карелии (рис. 29). Названные примеры подтверждают связь беспорядочной формы поселений с периодами ослабления общинных (коллективистских) начал в деревне, приводящих к размыванию единых планировочных приоритетов: в первом случае оно вызвано дисперсным характером миграции отдельными семьями, во-втором — распадом поздней поземельной общины и распространением индивидуального землевладения.

Поселения свободные, с аморфным планом и параллельной однонаправленной ориентацией домов,

*Рис. 29. Поморская карельская д. Нильмозеро Лоухского р-на: схематический план, 1979 г.; общий вид. Фото В. Ф. Гуляева, 1992 г.*

*Рис. 30. Деревня Матчезеро Олонецкого р-на: схематический план, 1979 г.; общий вид. Фото Б. П. Бойцова, 1960-е гг.*

в прошлом широко бытовали на всей территории с карельским населением (рис. 30). Дома в таких поселениях преимущественно ориентировались на юго-запад, по направлению господствующих ветров, или на юго-восток в соответствии с рельефом ледникового происхождения.

Поселения с рядовым планом распространены практически повсеместно, но особенно широко — на Олонецкой равнине. По данным карт Генерального межевания конца XVIII в., рядовые формы поселений составляли в Олонецком уезде 93,3 %, в Петрозаводском — 83,3 %, в Повенецком — 83,1 %, в Пудожском — 53,3 %. При этом в последнем доля рядовых поселений снижена за счет большого числа уличных. Напротив, в Повенецком, Петрозаводском и Олонецком уездах при малой доле уличных поселений отмечено развитие рядовых форм за счет многорядности — параллельного расположения однонаправленно ориентированных рядов застройки [Борисов, 2014, с. 5].

В зависимости от типа заселения поселения с рядовой структурой подразделяются на прибрежно-рядовые, для которых характерна ориентация застройки на водоем, и сележно-рядовые с ориентацией жилищ на южную сторону горизонта. На конец XVIII в. наиболее распространенными у карелов были прибрежно-рядовые формы поселений, о чем свидетельствует доля ориентации застройки на водоемы по разным уездам Олонецкой губ.: для Олонецкого уезда она составляла 63,2 %, для Петрозаводского — 61,8 %, для Повенецкого — 73,7 %, для Пудожского — 51,4 %

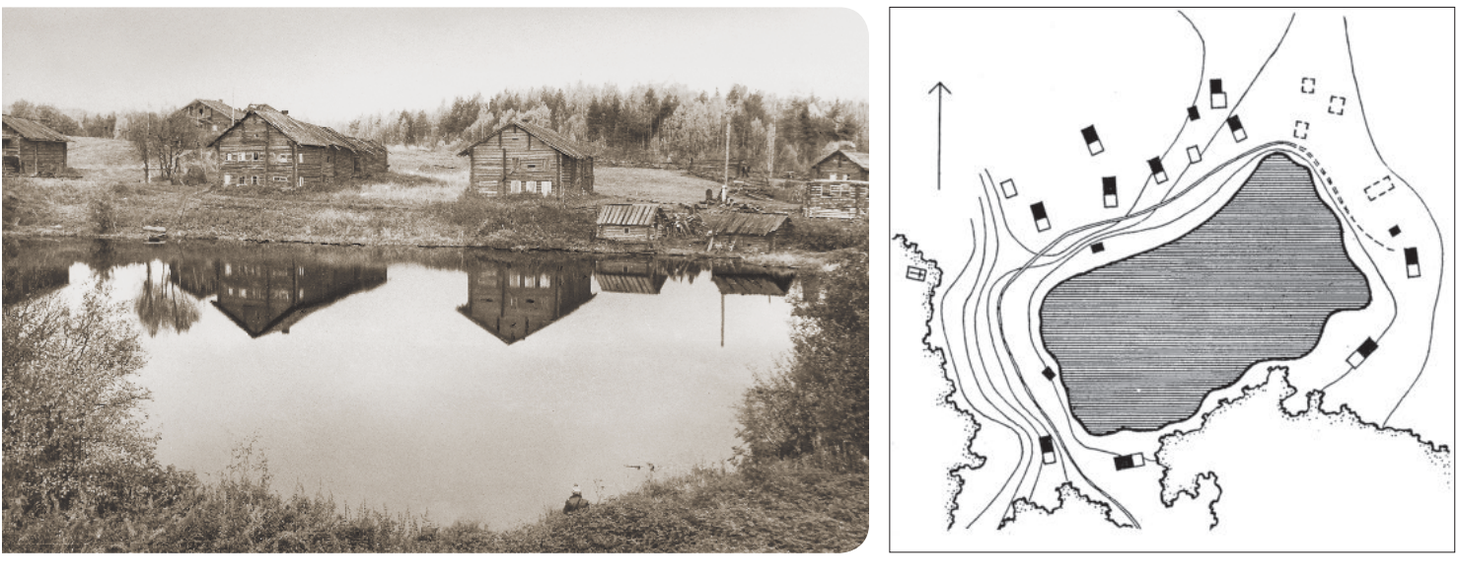


*Рис. 31. Деревня Кашалиламба Суоярвского р-на: схематический план, 1979 г.; рядовая застройка в северной части деревни. Фото В. Ф. Гуляева, 1987 г.*

[Борисов, 2014, с. 7]. Для карелов особенно характерными были южная и совмещенная на юг и на водоем ориентация застройки, что, помимо стремления улучшить инсоляцию жилища, связано с древнейшими карельскими религиозно-мифологическими представлениями, придающими особое значение южной ориентации и отразившимися в особенностях некрокультовых и культовых сооружений карелов (рис. 31).

Приоритетность южной ориентации особенно хорошо прослеживается в приводоемных поселениях, когда планировка фрагментами или целиком складывалась по «сележным» принципам и не учитывала такой ярко выраженный структурообразующий элемент, как берег водоема, представляя собой ковровые или рядовые структуры, ориентированные на южные румбы — от воды или параллельно береговой линии. Показательны в этом отношении рядовые д. Палнаволок (Олонецкий р-н) и д. Суйсарь Северная (Прионежский р-н) [Орфинский, Гришина, 2009, с. 94—103] (рис. 32).

Поселения уличной формы в XX в. распространены в Карелии повсеместно, численно преобладая в южной и восточной частях республики (рис. 33). Если у карелов, судя по картам Генерального межевания, в конце XVIII в. абсолютно преобладали рядовые поселения [Борисов, 2014, с. 5], то сложение уличных форм карельских поселений относится к XIX в.

Способствовала ускоренному переходу к уличным формам кампания по перепланировке поселений государственных крестьян, развернувшаяся на территории Карелии во второй трети XIX в., в ходе которой на планах деревень уездными землемерами наносились красные линии улиц и в соответствии с ними производились дальнейшие земельные отводы [Орфинский, 1975, с. 49—50]. Большинство перепланированных поселений в это время получило уличную форму зачастую при отсутствии колесных дорог. Примечательно, что ослабление

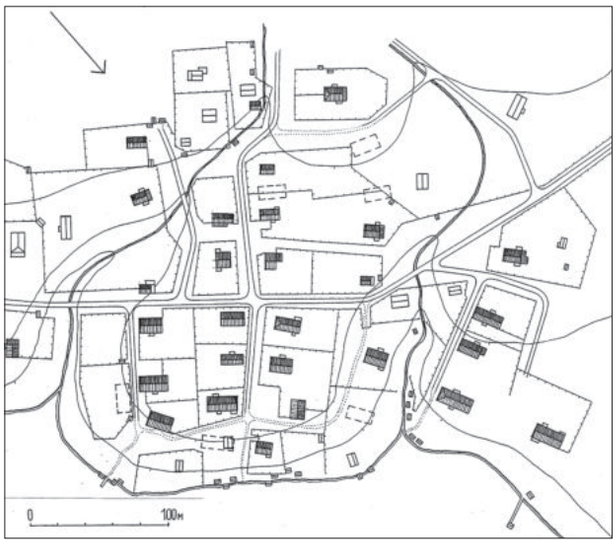



*Рис. 32. Деревня Суйсарь Северная Прионежского р-на: план по обмеру О. Кирилловой, 1995 г.*

административного регулирования застройки сельских поселений в послереволюционные годы нередко приводило к возврату от уличных структур к рядовым или ковровым с однонаправленной ориентацией домов преимущественно на южные румбы горизонта.

При достаточно большом количестве выявленных форм поселений в реальности их разнообразие еще шире, т. к объемно-планировочная структура деревни всегда формируется с учетом микрорельефа местности и неповторимого ландшафтного окружения. Кроме того, застройке деревень в пределах той или иной формы присуща бóльшая или меньшая регулярность, связанная с учетом природных условий. Нарушения регулярности плана, придающие особую живописность деревне, могут выражаться в неперпендикулярности постановки домов по отношению к структурообразующим элементам

*Рис. 33. Деревня Корза Пряжинского р-на: план 1902 г. (НА РК, ф. 2, оп. 50, св. 57, д. 90), улица в восточной части деревни. Фото В. Ф. Гуляева, 1991 г.*

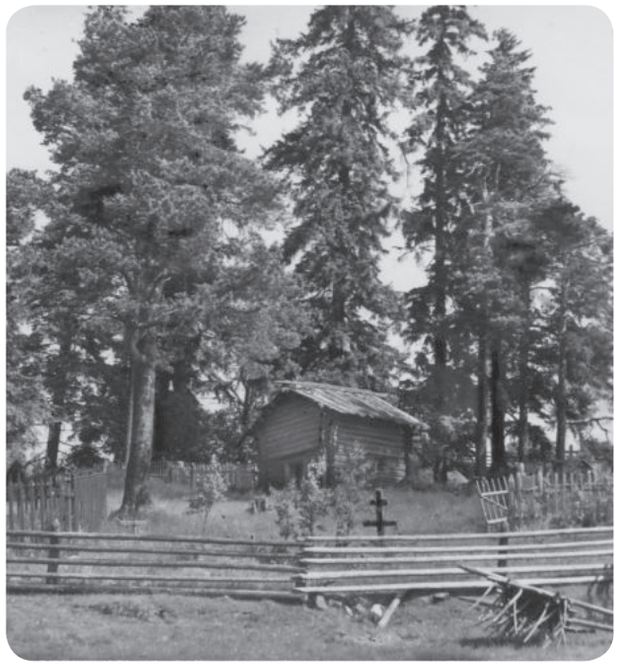


*Рис. 34. Троицкая часовня вт. пол. XVIII в. в д. Юккогубе Медвежьегорского р-на. Фото Б. П. Бойцова, 1970-е гг.*

(«угловой разброс»), отклонении от средневзвешенной величины расстояний между домами и структурообразующими элементами («линейный разброс») и нарушении ритмики в расположении домов — отклонение от среднего значения интервалов между ними («аритмия») [Хрол, 1985]. Важно отметить, что, помимо явного преобладания беспорядочных и свободных объемно-планировочных структур на западе Карелии, регулярность поселений других форм возрастает при движении с запада на восток от районов с преобладающим карельским населением к районам с русским населением. Это обстоятельство позволяет говорить о тенденции к меньшей регулярности как об одной из основных особенностей карельских поселений [Орфинский, 1989].

Этническую окраску имеют и приемы композиционной акцентировки поселений и их гнездовых объединений, а также взаимосвязь планировочной структуры поселений в пределах гнезд.

В противоположность гнездам деревень русского населения Карелии, где освоение территории осуществлялось по принципу создания визуального единства архитектурными и планировочными мерами, деревни в составе гнезд в карельских ареалах отличались взаимной несоподчиненностью планировочных структур и, как правило, не имели выраженных зрительных связей между собой и с центральным поселением [Орфинский, Гришина, 2009, с. 75—77]. Элементом, объединяющим застройку гнезд деревень у карелов, часто были река, небольшое озеро или проливы и заливы крупных озер. В то же время церкви или часовни не служили визуальному единству карельских гнезд.

Часовни карелов, расположенные в деревенских кладбищенских рощах, входили в состав культовой зоны, где сочетались отголоски молений духам деревьев и природы и поклонение умершим предкам-прародителям и более поздним христианским святыням. Часовни часто строились на месте языческих капищ и подобно им были надежно укрыты от посторонних глаз среди деревьев, которые в силу ритуального запрета рубки на кладбищах, вырастая, доминировали в пространстве поселения (рис. 34).

В соответствии с особенностями культа предков у карелов кладбище располагалось поблизости от деревни или даже на ее окраине. Нарушалось это правило лишь применительно к некоторым патронимическим компактным гнездам, имевшим общее кладбище, и в тех случаях, когда вблизи поселения отсутствовали подходящие территории. В рамках гнезда каждая деревня сохраняла связь со своим кладбищем, что приводило к размещению акцентов — высотных кладбищенских рощ — по периферии освоенной территории. Даже в случае устройства для группы объединенных в гнездо деревень одного кладбища последнее также располагалось на периферии. Это разительно отличает карельские гнезда селений от русских, акцентированных высотным архитектурным сооружением — церковью или храмовым комплексом на погосте [Гришина, 1996, с. 58—59].

Описанные особенности долго сохранялись в большинстве карельских гнезд, за исключением тех из них, которые образовались вокруг основанных новгородцами древних погостов, изначально игравших роль административно-религиозных центров. Но к концу XIX в. под воздействием губернской администрации и церковных властей участились случаи постановки культовых построек-акцентов в центральных поселениях карельских гнезд. Только у карелов-людиков, видимо под влиянием русских соседей, центричные композиции гнезд с высотными акцентами в виде культовых сооружений сформировались значительно раньше, но и в них застройка деревень сохранила структурную индифферентность по отношению к центру, а прием центричной композиции людиковских гнезд не распространился в пределах карельского ареала.

## 5.2. Жилище

*И. Е. Гришина, В. П. Орфинский*

Традиционное жилище карелов представлено преимущественно домами-комплексами, или домами-дворами, объединившими под общей крышей или системой крыш помещения разного назначения. В их числе избы и горницы, сени, коридоры, кладовые (чуланы, клети) и, как правило, двухэтажные дворы-сараи, включающие стойловые помещения для скота и сараи-сеновалы. Для доставки сена на второй уровень двора-сарая использовались бревенчатые пандусы — взвозы.

**Происхождение домов-комплексов**

Появление домов-комплексов приурочено на Северо-Западе России к XVII—XVIII вв. и соотносится со временем климатических изменений, вызванных похолоданием «малого ледникового периода», продолжавшегося почти шесть столетий (с XIII до середины XIX в.) и сменившегося новым потеплением [Девятова, 1988].

Кроме того, предпосылки формирования домов-комплексов возникали по мере перехода от архаичных к более прогрессивным формам сельского хозяйства — стойловому скотоводству и переложному земледелию [Шенников, 1992, с. 6—7] и определялись тенденцией к уплотнению и упорядоченности застройки крестьянской усадьбы путем блокировки отдельных построек, что в народном зодчестве Севера связано с постепенной сменой ориентации хозяйственной деятельности от охотничье-промысловой к аграрной. Как показывают натурные историко-архитектурные обследования, ареал усадеб с двухэтажным крытым двором в Карелии делится на две части, граница между которыми проходит примерно меридионально. *Дворы-сараи* домов у русских и частично у людиков характеризуются наличием столбов, на которых «вывешен» сарай целиком или его озадок над конструктивно автономными срубами хлевов, что позволяет легко заменять быстро гниющие стены стойловых помещений. Этот рациональный прием практически не получил развития среди собственно карелов, ливвиков и части людиков, в домах которых хлева расположены в едином срубе с двором-сараем [Орфинский, Гришина, 2001, с. 66]. Картина распространения указанных конструктивных решений по территории Карелии показывает, что русскому влиянию в западной части края была противопоставлена самостоятельная и достаточно устойчивая карельская домостроительная традиция.

В свою очередь, у разных групп карелов традиционные дома-дворы обладали выраженной архитектурной спецификой, в которой отразились разные способы формирования комплексного жилища. Они в конечном счете зависели от соотношения степени развития жилой и хозяйственной частей крестьянской усадьбы ко времени их объединения.

Одной из территорий, где зародилось комплексное жилище, стало Северо-Западное Приладожье — родина предков современных собственно карелов. Здесь относительно синхронные развитие скотоводства и совершенствование жилища привели к формированию домов-комплексов «по месту» путем группировки сопоставимых по размерам жилых и животноводческих построек.

К избе присоединялись отдельно стоящие клети и небольшие хлева и сеновалы. Хлев, включаемый таким образом в состав жилища, становился прототипом для архаичного двора-загона, возникающего при дальнейшем развитии дома. Отсюда и отсутствие столбов в озадке производного от такого прототипа собственно карельского двора-сарая. Далее по мере необходимости двор-загон вновь обрастал пристройками хлевов, которые при постоянно действующей тенденции к упорядочению архитектурной формы «поглощались» объемом дома-комплекса. В этом процессе ярко проявлялся принцип формирования домов-комплексов «снаружи вовнутрь».

Поскольку двор-сарай изначально складывался из отдельных срубов, постепенно выраставших за счет повышения чердака-сеновала, в нем долго сохранялись самостоятельные покрытия или возникали крыши с разноуклонными скатами. В наиболее развитом виде собственно карельские дома представляли собой цельный архитектурный организм со сложным взаимопроникновением жилых и хозяйственных помещений, сохраняющий следы формирования путем пристроек. Такие дома известны благодаря материалам финских художников, фотографов и архитекторов, побывавших в Северной Карелии в конце XIX — начале XX в. и в 1940-е гг. и заставших последние образцы самобытного северо-карельского жилища [Blomstedt, Sucksdorff, 1900; Blomstedt, Sucksdorff, 1902; Inha, 1999; Kaukonen, 1984] (рис. 35, 36).

Северная Карелия — показательный субрегион, где с XVIII по начало XX в. в крестьянском домостроительстве осуществился полный эволюционный цикл, включивший четыре этапа: 1) развитие домов-комплексов первого поколения в соответствии с традициями, привнесенными собственно карелами; 2) распад домов-комплексов

*Рис. 35. Дома-комплексы в Ухте. Фото И. К. Инха, 1894 г. [SKS]*

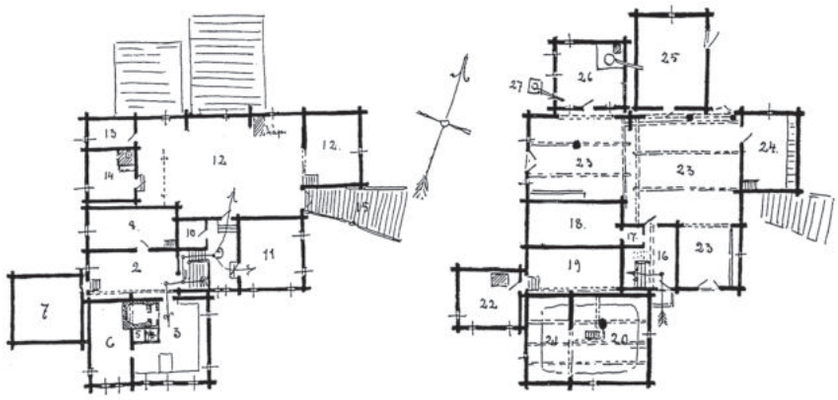


*Рис. 36. План дома-комплекса в д. Минозеро [Blomstedt, Sucksdorff, 1902. s. 59]*

*Рис. 37. Дом Кошкиной в карельской поморской д. Нильмозеро: план, общий вид. Фото В. Ф. Гуляева, 1992 г.*

из-за несоответствия местным природным условиям; 3) новая интеграция жилых и хозяйственных помещений в виде домов-комплексов второго поколения с неорганизованной связью — хаотического конгломерата разновеликих объемов (рис. 38); 4) сложение поздних композиционно организованных домов-комплексов. Третий и четвертый из указанных этапов дают возможность проследить, как по мере потепления климата со второй половины XIX в. тенденция к блокировке жилых и хозяйственных построек возникла вслед за перемещением к северу южной границы оседлого оленеводства и подсечного земледелия, которые бытовали на Севере Карелии до 1950-х гг., и переходом к стойловому содержанию скота и переложному земледелию [Тароева, 1965, с. 35].

Общность с собственно карельским комплексным жилищем сохранилась у северных ливвиков. В их постройках она прослеживается на уровне пространственно-планировочного ядра дома, включающего лестницу между двором и сараем, заключенную в своеобразную лестничную клетку — сруб, примыкающий к сеням, а также элементы нерегулярности во внутренней структуре дома, связанные с развитием по принципу «снаружи вовнутрь». Вместе с тем жилища северных ливвиков благодаря более интенсивному развитию и заметному русскому влиянию характеризуются большей, чем собственно карельские дома-комплексы, упорядоченностью плана и объемов (рис. 38).

Комплексное жилище людиков обладает наибольшим сходством с русским, но вместе с тем отличается несколько меньшей регулярностью по отношению к аналогичным русским постройкам, что, в частности, выражается характерными для них выступами стойловых помещений, перекрытых самостоятельными крышами, за грани стен сарая (рис. 39).

Дома-комплексы, бытовавшие на Олонецкой равнине, значительно отличаются от рассмотренных выше, в первую очередь отсутствием пристроек и составных срубов, относительной упорядоченностью плана и более регулярной организацией объема. Здесь, на юге Карелии, в силу местных условий распространение стойлового содержания скота и соответственно возникновение домов-комплексов совпало по времени с завершением формирования двухкамерного (изба — сени) и трехкамерного (изба — сени — клеть) жилища. При этом для стойловых помещений первоначально могли использоваться имеющиеся в доме сени. Основанием для такого предположения являются зафиксированные у олонецких ливвиков дома-комплексы без сеней со входом в жилье по взвозу через сарай [Гришина, Орфинский, 2009, с. 236, 427—432] (рис. 40).

Сложение южно-ливвиковских домов, скорее всего, происходило от однокамерного отдельно стоящего жилища к двухкамерному, включающему сени, от него вновь к однокамерному без сеней, но уже в рамках дома-комплекса и, наконец, опять к двухкамерному с сенями, выгороженными из пространства двора. В дальнейшем

дом-комплекс трансформировался по высоте: применительно к жилой части за счет подполья, постепенно вырастающего в подклет, применительно к двору — за счет выделения чердака, перерастающего затем в сарай. Подобные преобразования по горизонтали и вертикали полностью соответствуют тенденции развития построек по принципу «изнутри наружу» с помощью внутреннего разделения имеющихся помещений. В целом такой способ развития домов у ливвиков выражен несомненно отчетливее, чем у собственно карелов. Действием тенденции к внутреннему разделению можно объяснить и образование многостенного сруба двора, столь характерного для домов ливвиков, — выгораживание перерубами хлевов в объеме двора-загона, внешне отличающегося от первоначального двора-сеней лишь большими размерами.

Судя по материалам финских исследователей, в начале XX в. в Олонецком уезде и на сопредельных территориях еще существовали архаичные дома-комплексы, дающие представление о путях формирования комплексного жилища южных ливвиков [Ullberg, Tavaststjerna, Kekkonen, 1929].

Первоначальным использованием части жилища под животноводческое помещение объясняется как отсутствие столбовых опор под сараем в более развитых позднейших домах-комплексах южных ливвиков, так и регулярное решение объема дома, отличающееся особой гармоничностью и цельностью композиции, основанной на структурном

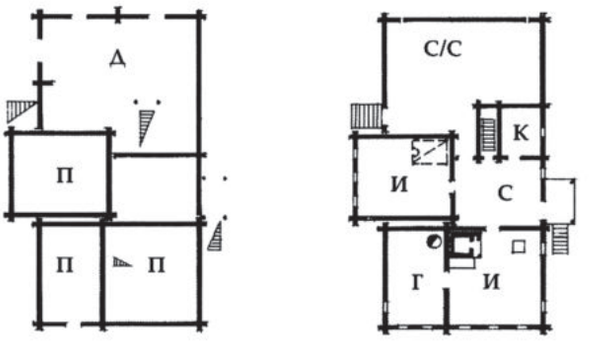



*Рис. 38. Дом И. Д. Яковлева в д. Нижняя Салма, 1924 г.: планы*

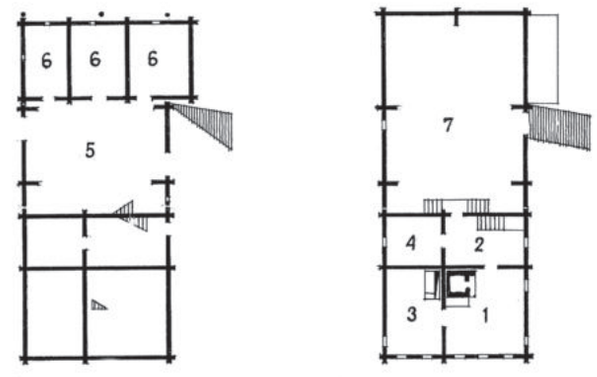



*Рис. 39. Дом А. Г. Кичугиной в д. Лижмозеро Большое, 1925–1926 гг.: планы*

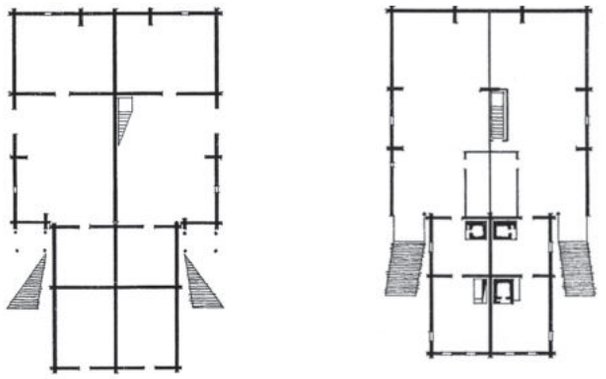


*Рис. 40. Дом И. А. Анисимова и И. В. Калинина в д. Кукшегоре, 1918 г.: планы, общий вид. Фото В. Ф. Гуляева, 1992 г.*

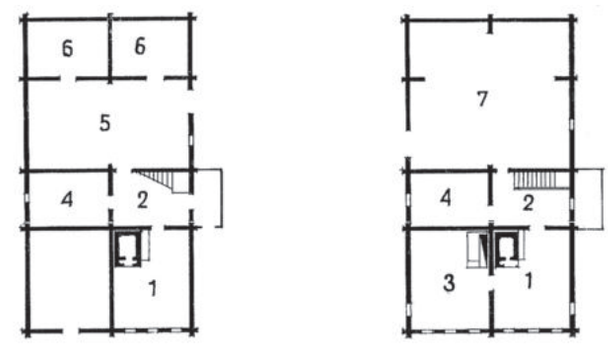


*Рис. 41. Дом В. С. Родионовой в д. Большая Сельга, кон. XIX в. : планы, общий вид. Фото В. Ф. Гуляева, 1992 г.*

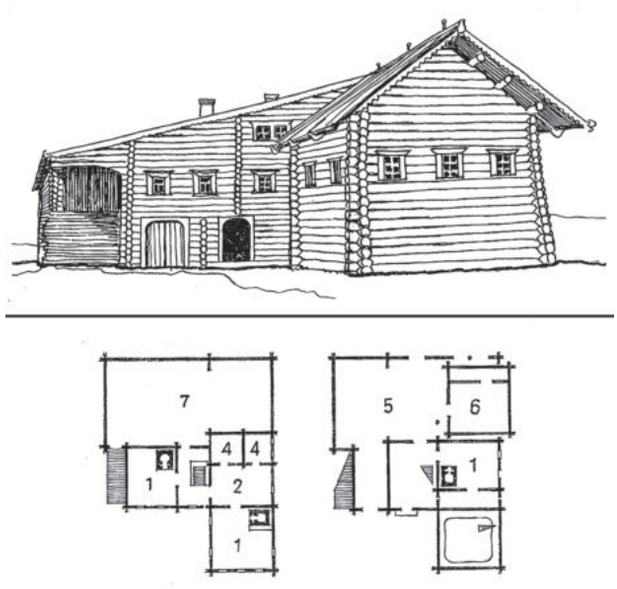



*Рис. 42. Дом-глаголь в д. Лувозеро [Blomstedt, Sucksdorf, 1901, т. 72]*

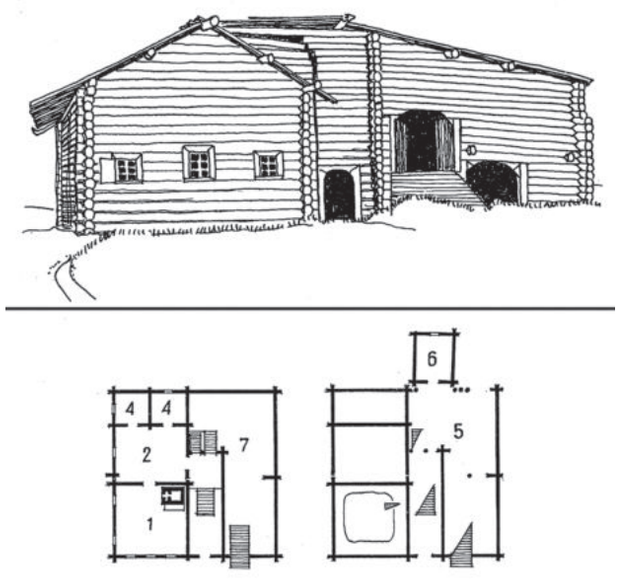



*Рис. 43. Дом-кошель в д. Лувозеро [Blomstedt, Sucksdorf, 1901, т. 6]*

подобии жилой части и двора-сарая. Обращает на себя внимание, что хозяйственная часть таких домов, как правило, делалась короче, чем в других частях Карелии, и преимущественно равнялась по длине жилой части с сенями (рис. 42).

**Формы связи жилых и хозяйственных частей** дома-комплекса, встречающиеся у карелов, — последовательная, «в охват» (охватом) и параллельная; из них две первые в карельском жилище абсолютно преобладают.

При *последовательной связи*, чаще называемой домом-брусом, жилая и хозяйственная части расположены по продольной оси дома, выявленной в его наружном объеме направлением коньков покрытий. Различаются дома-брусы равноширокие и разноширокие с зауженным или уширенным двором-сараем. В пределах карельского этнического ареала равноширокий дом-брус наиболее распространен у людиков, что можно объяснить русским влиянием, а также у южных и северных ливвиков в связи с относительно ускоренными темпами эволюции жилищно-хозяйственных комплексов (см. рис. 41). На территориях расселения собственно карелов и ливвиков также встречались Г-образные в плане брусы с уширенным двором-сараем, как правило, имеющим на выступающей части ворота, ориентированные на лицевую сторону дома (см. рис. 40). Такие брусы считаются промежуточной формой между последовательной связью и связью «в охват».

При *связи охватом* жилая и хозяйственная части охватывают друг друга в трех основных вариантах: с охватом жилой части (обычно сеней) двором-сараем, хозяйственной части — жилыми помещениями, с взаимным охватом разнофункциональных частей. Классический пример связи охватом — Г-образный в плане дом-глаголь. *Глаголи* в XIX — начале XX в. бытовали преимущественно в районах с карельским населением, составляя 40 % от общего числа домов-комплексов [Орфинский, 1975, с. 74—75] (рис. 42).

В случае *параллельной связи* жилой и хозяйственный блоки дома примыкают друг к другу боковыми сторонами. Из видов параллельной связи наиболее известен дом-кошель, характерный для жилища Заонежья. У собственно карелов и ливвиков «кошели», видимо, были чрезвычайно редки. По литературным источникам известна лишь одна такая постройка — кошель в д. Лувозеро [Blomstedt, Sucksdorff, 1900, T. VI] (рис. 43).

### Жилая часть дома

Главный компонент дома-комплекса, способный функционировать и в виде отдельно стоящего сооружения, — жилая часть, а ее структурно-функциональным ядром является изба, на основе которой сформировалось двухкамерное (изба — сени) и трехкамерное жилище (изба — сени — клеть, изба — сени — изба). Трехкамерное жилище у карелов встречается в виде так называемого «двухконечного дома» с расположением изб по одной оси или с размещением второй избы сбоку, с выходом ее лицевой стены на боковой фасад дома. Появление жилища с боковой избой связано с необходимостью трансформации «двухконечного дома» при формировании на его основе дома-комплекса типа «глаголь» и, особенно, типа «брус» (см. рис. 38).

**Изба** — наиболее традиционное помещение карельского дома и основа его формирования. В недалеком прошлом изба была единственным отапливаемым помещением жилищно-хозяйственного назначения, оборудованным духовой хлебопекарной печью.

Постановка печи определяла планировку избы и ее функциональное зонирование, игравшее важную роль в регулировании поведения членов семьи

в ритуальной и повседневной обстановке. У собственно карелов, а также у северных ливвиков печь в прошлом, как правило, ставилась в углу у задней стены рядом со входом и ориентировалась устьем к боковой стене (боковая ориентация). Только у южных ливвиков, а иногда у людиков (преимущественно в совр. Кондопожском р-не) преобладала ориентация печного устья к лицевой стене (прямая ориентация), наиболее распространенная у русского населения края и сопредельных областей, а также у прионежских вепсов. План избы с боковой ориентацией печи считается стадиально более ранним, еще в 1930-х гг. он воспроизводился по всей Карелии — в промысловых избушках для рыбаков, охотников, лесорубов [Харузин, 1895, с. 16—45; Бломквист, 1956, с. 17]. У основной массы карельского населения такой план сохранялся в силу большей консервативности их архитектуры по сравнению с зодчеством русских.

От постановки печи зависит расположение окон в карельской избе. Лицевая стена избы обычно с тремя окнами, боковая стена рядом с печью — без окон или с одним окном. На противоположную ей стену при боковой ориентации печи выходит два окна — по одному у лицевой и у входной стены; при прямой ориентации — одно-два окна у лицевой стены.

Почти до конца 1930-х гг. у карелов бытовали курные избы с черными печами (рис. 44), дым из которых удалялся через квадратное отверстие в потолке — потолочный дымоволок, к которому на чердаке примыкал круглый дымник примерно полуметрового диаметра, возвышающийся над кровлей. Дымники делали из дуплистого дерева или из дощечек, скрепленных, подобно бочке, обручами. Потолочный дымоволок закрывался снизу специальной крышкой на петлях, которая поддерживалась палкой, упиравшейся в воронцы. Карельская система дымоудаления из курной избы отличалась от русской. В последней дымоволок устраивался в задней стене избы,

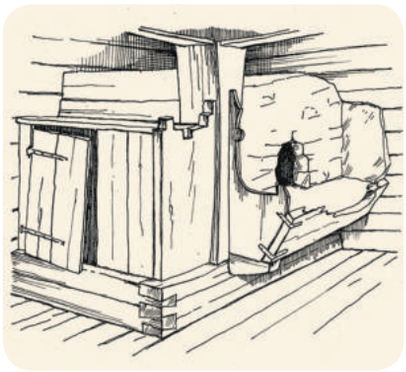


*Рис. 44. Черная печь в д. Реболы [Blomstedt, Sucksdorf, 1901, т. 47]*

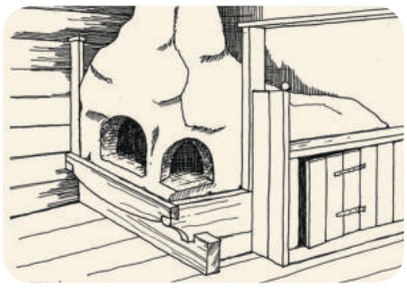


*Рис. 45. Печь с камельком в д. Вокшезеро. Рис. В. Орфинского, 1956 г.*

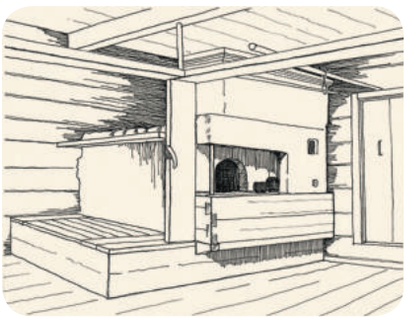


*Рис. 46. Печь в доме А. М. Никитина в д. Инжунаволок, кон. XIX – нач. XX в. Рис. И. Гришиной, 1992 г.*

а пристенный дощатый дымник, примыкающий к дымоволоку в сенях, был прямоугольным в сечении. Одни из последних карельских курных изб были подробно обследованы в 1952 г. в сямозерской д. Эльмитозеро [Орфинский, 1972, с. 28—29].

Белой печи предшествовала у карелов не только черная печь, но и более ранние формы отопительно-варочных устройств. Некоторые представления о них можно получить по рудиментарным деталям, таким как камелек (*piisi*), распространенный в прошлом в северной Карелии. Камелек представлял собой очаг в виде угловой ниши в массиве печи с собственным дымоходом. Возможно, *piisi* — гибрид русской печи и саамской печи с открытым очагом [Капица, 1930, с. 33] (рис. 45). По нашим натурным исследованиям, в Сибири камельки сходным образом появились у русских под влиянием открытых очагов-чувалов аборигенного населения. У южных карелов тоже были распространены печи с дополнительными открытыми очагами-нишами для углей с одной или двух сторон шестка: в них заделывался крюк для подвешивания котла или устанавливался таганок, под которым разводился огонь. Во второй половине XX в. у карелов появились встраиваемые в шесток русской печи или пристраиваемые к ней плиты и дополнительные отопительные очаги-подтопки.

Долгое время в карельском жилище отапливаемыми делались только избы, а горницы оставались холодными. Лишь во второй половине XIX в. и преимущественно в начале XX в. появились печи и в горницах, чаще всего — лежанки, реже — голландки и круглые печи в металлических кожухах, а иногда — русские печи, если в перспективе намечался раздел дома на две семьи или на территориях, где традиции отличались особой устойчивостью.

В избах как у черных, так и у белых печей сбоку располагалась деревянная пристройка, через которую попадали из избы в подполье. Она была двух видов: в виде невысокого ящика с подъемной крышкой — «каржины» (с. к. *karsina*; ливв. *karzin, luondal;* люд. *karzin*) (рис. 46), бытовавшей преимущественно в южной Карелии, или шкафчика с дверями — «козино», «козоно», распространенного у северных карелов и аналогичного русскому голбцу (см. рис. 44). В обоих случаях для спуска в подполье служила крутая и узкая лестница без перил. В более поздних избах вместо припечного устройства для входа в подполье служит люк в полу.

У внешнего угла печи устанавливали печной столб. Отходящие от него взаимно перпендикулярные полки-воронцы символически

делили помещение на три части: «мужскую половину» с большим углом у лицевой стены избы по диагонали от печи; расположенную рядом с ней «женскую половину» с задним углом у лицевой стены, с женским и детским местом сбоку от печи у каржины; «дверной угол» с местом для приготовления пищи перед устьем печи [Тароева, 1965, с. 101].

Разделение избы на две «половины» отчетливо сохранилось у карелов. У северных карелов это явление нашло отражение в устройстве двух домашних «иконостасов», располагавшихся вдоль лицевой стены: один — в мужской половине в «большом» углу на полке, параллельной главному фасаду, другой — в женской половине на простенке между крайним и средним окнами. В других районах Карелии и большинстве регионов Русского Севера иконы располагались на диагональной полке-божнице [Конкка, 1992, с. 209, 257—258].

С сакральностью лицевой стены у карелов, скорее всего, связана и традиционная постановка стола у ее середины. Обычно стол ставился торцом к стене, но в некоторых случаях разворачивался параллельно ей, что чаще всего диктовалось недостатком глубины избы. Постановка стола по оси помещения могла способствовать закреплению традиции трехоконности лицевого фасада избы — архитектурного приема, возможно, заимствованного относительно поздно у русских [Бломквист, 1956, с. 119—120] и ставшего одним из этнодифференцирующих признаков карельского жилища на большей части территории края. Иногда, например на свадьбах, стол по русскому обычаю сдвигался в большой угол; постоянная постановка стола в большом углу отмечена только у людиков.

Столы на «ящиках», известные у русского населения, широкое распространение получили у ливвиков и людиков, в то время как на территории расселения собственно карелов бытовали раздвижные столы и столы на козлах, аналогичные столам соседней Финляндии. Формальное сходство подтверждается терминами, свидетельствующими об источниках заимствования разных типов столов: *stola* — у ливвиков и людиков, *pöytä* — у собственно карелов [Тароева, 1965, с. 104—105].

Печь, стол и стационарные лавки, расположенные вдоль стен, — элементы традиционного интерьера, относящиеся к нижнему уровню избы. Верхний уровень включал, помимо воронцов, полки-полавочники и полати.

Описывая карельскую избу с полатями второй половины XIX в., А. Соборнов указывал, что в ней «под потолком, который от дыма черен как уголь, приделаны нары». В домах карелов полати встречались еще в начале XX в. [Соборнов, 1875—1876, с. 136; Тароева, 1965, с. 104]. Полати, по-видимому, были заимствованы у русских, что подтверждается обозначающим их термином — *palat't'i* (с. к., ливв.) и *palat'* (люд.). Произошло это, скорее всего, относительно недавно, поскольку полати у карелов вышли из употребления значительно раньше, чем у соседнего русского населения, что можно объяснить только воздействием эволюционной «обратной волны» в условиях малой укорененности полатей в крестьянском быту. Более органичны полати в избах с прямой ориентацией печи, т. к. в этом случае они устраиваются у безоконной входной стены; такое расположение отмечено преимущественно у людиков и южных ливвиков.

Среди другого оборудования верхнего уровня избы примечательны встроенные и подвесные грядки-жерди для сушки дров, сетей и одежды, а также характерные для карельских изб «орзи» — бревна для гнутья и просушки полозьев саней (с. к. *orsi*; ливв. *orzi*; люд. *orz*), которые врубались под потолком у боковой стены. Способ устройства потолочных жердей и «орзи» мог быть «подсказан» подбалочными связями — бревнами, врубленными в наружные стены избы перпендикулярно матицам потолка и внешне напоминающими прогоны балочной клетки. Такое конструктивное решение потолка избы в настоящее время в Карелии сохранилось только в южном и юго-западном Заонежье. Но бытовало, судя по экспонатам музеев деревянного зодчества, в карельском анклаве в Финляндии и зафиксировано в начале XX в. С. Паулахарью в Приладожье [Paulaharju, 1983, с. 19—32]. Традиционные конструкции потолка до 1950-х гг. использовались и для крепления зыбки (люльки) для грудных детей, которая подвешивалась на конце жерди-оцепа, заведенного за потолочную матицу.

Со временем традиционный интерьер избы подвергался изменениям. Модернизация жилища в северо-западной части Карелии началась значительно раньше, чем на юге, уже на рубеже XIX—XX вв. затронув не только горницу, но и избу [Габе, 1941, с. 54].

**Развитие жилой части дома**

Появление горницы в блоке с избой связано с развитием последней в направлении функционально-структурного разделения — с помощью занавесок, шкафных или дощатых перегородок, а затем срубных стен, эволюционируя от четырехстенка к пятистенку с продольным или поперечным по отношению ко входу перерубом. В начале второй половины XIX в. в пределах карельского этнического ареала пятистенки составляли 29,6 % от общего числа жилых домов, среди строений рубежа XIX—XX вв. этот показатель повысился до 88 %, к середине XX в. составил 81,2 %, а по отношению к домам, построенным во второй половине XX в., снизился до 18 %, отразив тенденцию к усложнению структуры жилища, а затем к ее упрощению в связи с обратной волной в эволюционном процессе [Орфинский, Гришина, 2009, с. 296—297].

Для собственно карелов и северных ливвиков характерны пятистенки с асимметричным продольным перерубом с расположением горницы в более узкой части, тремя окнами избы и двумя или одним сдвоенным окном горницы на лицевом фасаде, а для людиков и частично южных ливвиков так же, как и для русских, — пятистенки как с асимметричным, так и с симметричным перерубом, но в обоих случаях с одинаковым количеством окон избы

и горницы: как правило, для южных ливвиков — 2+2, для русских Карелии и отчасти людиков — 3+3 окна. На конец 1970-х гг. пятистенки с различным количеством окон на лицевом фасаде по сторонам разделительного перерубa составляют у собственно карелов — 88 %, у северных ливвиков — 87,8 %, у южных ливвиков — 66,7 %, у людиков — 43,7 %, у русских (включая обрусевших карелов) — 35,1 % [Орфинский, Гришина, 2009, с. 299]. Дальнейшее преобразование передней части дома проходило от пятистенка к шестистенку-крестовику через промежуточный этап — неполный шестистенок.

Развитие жилой части домов-комплексов или отдельно стоящего жилища протекало, помимо описанного горизонтального, в вертикальном направлении от одноэтажной поземной постройки к постройке на подклете и от нее — к двухэтажной с возможностью оборудования во всех случаях дополнительного жилого помещения на чердаке. Последнее в жилище карелов было скорее исключением, чем правилом.

Показатели развития жилища по высоте отражают в первую очередь зависимость формирования жилища от аграрного потенциала территории, что проявилось как в усредненных размерах срубов, высота которых колебалась в пределах от 14—16 венцов на севере до 18—21 венца на юге (при среднем диаметре бревен в 30—40 см), так и в высоте подклетов, которые на юге края, как правило, значительно выше, чем на севере [Тароева, 1965, с. 89], а у русских на 1—5 венцов выше, чем у карелов, что подтверждается подсчетами Р. Ф. Тароевой, сделанными для северной Карелии [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 14, д. 18—2, л. 29].

Низкие подклеты высотой до 0,5 м и отсутствие подклетов на юге карельского ареала отмечены только в наиболее древнем жилище и в поздних модификациях XX в., в то время как на севере они применялись на протяжении всего XIX и XX вв., при этом число их сокращалось к середине XIX в., затем вновь увеличивалось. Средние подклеты высотой до 1,5 м

*Рис. 47. Дом М. Яковлева из д. Клещейлы, музей-заповедник «Кижи». Фото В. Ф. Гуляева, 1980-е гг.*

характерны для северной части края, а высокие (выше 1,5 м) и очень высокие (более 2,0 м) широко бытовали в средней и господствовали в южной Карелии. Несоответствие высоты подклетов природно-климатическим условиям подтверждает, что повышение подпольного пространства в первую очередь является стадиальным признаком развития жилища по вертикали. То же можно сказать непосредственно об увеличении высоты жилых помещений, хотя пик последнего процесса в Карелии пришелся на первую половину XIX в., что связано с зависимостью высоты изб от способа дымоудаления: при топке по-черному дым скапливался в верхней зоне помещений, что стимулировало как повышение сруба избы, так и сохранение архаичных типов двускатных, «сводчатых» и трапециевидных в поперечном сечении потолков [Paulaharju, 1983, с. 19, 22, 25; Габе, 1941, с. 42, рис. 41].

Превращение одноэтажного жилища в двухэтажное нередко осуществлялось путем переоборудования подклетов, для чего в некоторых случаях пол помещений первого этажа заглублялся ниже поверхности земли. Иногда при этом в помещении даже сохранялась лестница, ведущая из припечной каржины в подполье [Габе, 1941, с. 42]. Но существовало и второе направление развития — надстройка одноэтажных домов, что подтверждается как сезонной дифференциацией этажей (на первом этаже обычно размещалось зимнее, на втором — летнее, парадное жилище), так и относительной архаичностью решения нижних помещений. Так, в двухэтажных домах иногда нижний этаж срублен в виде четырехстенка с тремя окнами по лицевому фасаду, а верхний — в виде пятистенка с асимметричным перерубом [Габе, 1941, рис. 24—25]; на лицевом фасаде нижней горницы прорублено одно сдвоенное окно, в верхней горнице — два, а на боковом фасаде изб соответственно одно и два или два и три окна; русские печи на первом этаже у людиков и обрусевших карелов нередко имеют традиционно карельскую боковую ориентацию, а на втором этаже — прямую, «русскую», отражая последовательность ассимиляционных процессов на востоке карельского этнического ареала. Во всех перечисленных случаях решение первого этажа по отношению ко второму является следствием более ранних этапов эволюции (рис. 47).

## 5.3. Традиционные средства передвижения

*Г. В. Рывкина*

Дорожная сеть Карелии включает в себя водные и сухопутные пути сообщения. До первой трети XX в. местным населением преимущественно использовались водные пути сообщения, что объясняется природно-климатическими условиями края. На сегодняшний день в Карелии насчитывается 61 тыс. озер и 26,7 тыс. рек [Карелия, 2007, т. 1, с. 23]. Крупными водными путями сообщения Олонецкой губ. долгое время являлись Онежское озеро, соединявшее между собой города Петрозаводск, Повенец, Пудож и Вытегру, а также Ладожское озеро, р. Свирь, Шуя, Суна, Выг, Ковда, Кемь, система озер Куйто и др. Наличие множества водоемов обеспечивало сообщение между частью населенных пунктов, однако оно не было беспрерывным: путникам приходилось преодолевать пешком или верхом на лошади определенные расстояния от одного водоема до другого, а зачастую посредством волока перетаскивать за собой и лодку. Для более удобной транспортировки лодок в местах волока карелы укладывали бревна, по которым лодку «перекатывали». При близком расположении рек и озер карелы вырывали небольшие канавки, по ширине чуть превышающие ширину лодки [Григорьев, 1961, с. 25—26]. По таким канавкам в зависимости от уровня воды проходили на лодке или ее перетаскивали.

Сухопутные дороги были представлены лесными тропами, проселочными дорогами и почтовыми трактами. Наиболее плотно сухопутные пути сообщения располагались в южной части Карелии. С конца ноября и к первой трети декабря устанавливались зимние санные пути, а к концу декабря окончательно замерзали крупные реки. Замерзшие болота, реки и озера представляли собой удобный и более короткий путь сообщения между соседними селами и городами. Летние колесные пути устанавливались к концу апреля.

*Рис. 48. Лодка- долбленка, д. Старая Маньга Пряжинского р-на, 1963 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 422)*

Для облегчения передвижения по болотам в летнюю пору карелы использовали гати — *šilta (*с. к.), *telasildu* (ливв.), когда в болото укладывались бревна в ряд, толщиной не менее 16 см [Перелыгин, 1841, с. 69]. Протяженность гатей зависела от протяженности болотистой почвы и иногда достигала 10 км. Передвижение по гатям на лошадях было опасным, поэтому местные жители нередко отправлялись в путешествие пешком. Существовал и другой способ передвижения по болоту — в почву вбивались колышки, по которым проходили с шестом в руках [Соборнов, 1876, с. 482]. Для преодоления небольших ручьев и рек карелы строили простые мостики (с. к., ливв. *tela*) из стесанных сверху бревен [Тароева, 1959, с. 68]. Через широкие реки сооружали более усложненные мосты. Например, мосты, лежащие прямо на поверхности воды [Озерецковский, 1989, с. 95]. Узкие и сделанные из сплоченных бревен, такие мосты применялись на судоходных реках. С одного конца мост прикреплялся к берегу, а другой — привязывался на противоположном берегу веревкой. В случае прохождения по реке судна веревку отвязывали, и мост спускался вниз по течению реки, затем мост вновь притягивался к прежнему месту. Также строились широкие и высокие деревянные ряжевые мосты (с. к. *šilta;* ливв. *sildu;* люд. *silde*), по которым возможен был проезд на телеге. Роль опоры выполняли деревянные срубы из бревен, по бокам моста устанавливались перила. Для переправы через реки использовались плоты (с. к. *lautta*; ливв. *lauttu;* люд. *lautte*), состоящие из нескольких бревен, связанных между собой веревками или вязами из прутьев по обоим концам [Тароева, 1959, с. 69]. К началу XX в. вязы сменились на тонкую жердь или доску, приколоченную перпендикулярно к бревнам, плот приводился в движение при помощи шеста или весла. В оборудованных местах для переправы с одного на другой берег натягивался канат, по которому перехватывающими движениями рук путники переправлялись на другой берег.

### Лодки

Самым распространенным средством передвижения в северной и южной частях Карелии служила лодка. Карелам были известны лодки двух видов: долбленка и шитик. Лодка-долбленка (с. к., ливв. *kuutti;* ливв. *hongoi;* люд. *kuitti*) применялась карелами для рыболовства на небольших водоемах и бытовала до середины XX в. (рис. 48). Для ее изготовления наиболее часто использовалось осиновое бревно, сердцевина которого выдалбливалась, а в некоторых районах предварительно выжигалась. Борта лодки были невысокими (20—40 см), длина в среднем составляла 3,5 м [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 43]. Для большей устойчивости по бокам к долбленке крепили балансиры — толстую доску или жердь (до 10 см в высоту). Для управления и гребли применяли небольшое весло.

Лодка-шитик (с. к., ливв., люд. *veneh*) была более функциональна и применялась для рыболовства и перевозки пассажиров и различных грузов. Она сшивалась из досок, начиная от киля и заканчивая краем борта, доски могли плотно прилегать друг к другу или сшиваться внахлест. Для большей прочности доски изнутри лодки скреплялись несколькими древесными обручами. Поверх досок, формирующих край борта, пришивался ободок [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 279, л. 41]. Для изготовления лодки использовали сосновые доски, для киля выбирали ель. Сшивались доски при помощи древесных кореньев или деревянных гвоздей, проемы между ними конопатили красным мхом, затем лодку смолили [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 47, л. 8]. Лодка-шитик более устойчивая и вместительная, поэтому ее использовали для передвижения по крупным рекам, озерам и морям. В зависимости от водоема размеры лодки-шитика различались. Обычно средняя по размерам лодка управлялась при помощи пары весел и небольшого кормового весла. При сильном ветре на крупных озерах использовали четырехугольный парус из половика или домотканого холста [Тароева, 1965, с. 67; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 279, л. 42]. В Карелии известно несколько разновидностей лодки-шитика: «кижанка», «калевалка», «сямозерка», ладожская сойма, карбас и т. д. [подр. см.: Наумов, Орфинский, Скворцов, 2008, с. 461; Наумов, 2011; 2017].

**Сани**

Сухопутные средства передвижения по функциональному назначению подразделяются на грузовые, хозяйственно-бытовые (универсальные) и пассажирские [Васильев, 2007, с. 216]. По типу движения транспорт принято делить на скользящий и колесный. Тягловым животным у карелов преимущественно была лошадь. В северных районах Карелии для езды и перевозки грузов запрягали оленей.

К группе грузовых скользящих средств передвижения относятся в первую очередь волокуши и дровни. Волокуша является древнейшим средством перевозки тяжестей. Народам, проживающим на территории современной России, было известно несколько видов волокуш: веточная, метелка, волокуша из копани и волокуша-оглобли [Лаврентьева, 2008, с. 64]. Среди карелов повсеместно была распространена волокуша оглобельного типа (с. к. *kahva*, *renttu*; ливв. *volokku*). Она представляла собой несложное сооружение из двух оглобель, один конец которых волочился по земле, противоположный соединялся с дугой для упряжи лошади. Между собой оглобли соединялись посредством поперечной доски (от одной до трех), на которую укладывалась кладь и перевязывалась веревками. Ездок, как правило, садился верхом на лошадь, но встречаются упоминания и о расположении ездока на прикрепленной к волокуше клади [Круковский, 1904, с. 102; Лебедева, 1987, с. 329].

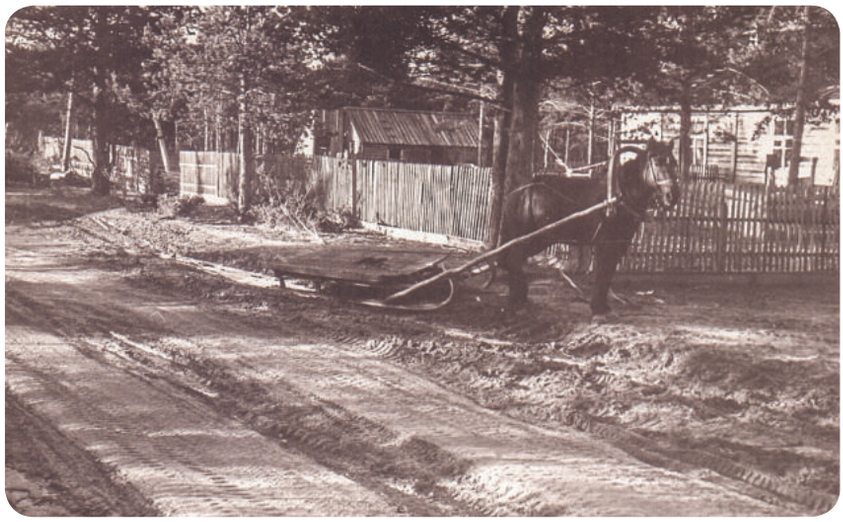


*Рис. 49. Дровни, д. Юшкозеро Калевальского р-на, 1964 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 421)*

Дровни (с. к. *reki*; ливв., люд. *regi*) — вид грузовых саней, состоявших из двух гнутых полозьев с высокими головками, в верхней части между собой головки соединялись двумя толстыми ветками, перевязанными вязовьями (рис. 49). Дровни имели 3—4 пары прямых копыльев, которые вставлялись в выдолбленные углубления на полозьях. Сверху на копылья надевались нащепы (грядки). Между собой полозья соединялись поперечными вязовьями, которые крепились на копылья. Длина дровней в среднем равнялась 3,5 м, ширина — 70 см, в высоту дровни достигали 30—35 см [ОНМ, ОМ-3335]. Дровни использовались в хозяйственных целях летом, но существовали и специальные летние дровни (с. к. *kesäreki*; ливв., люд. *kezäregi*), отличительной чертой которых была меньшая длина: 2—2,5 м и отсутствие железных шин на скользящей стороне полозьев. Для перевозки бревен в качестве прицепа карелы присоединяли к дровням подсанки. Идентичное приспособление использовалось и русскими [Лебедева, 1987, с. 331]. Подсанки представляли собой короткие сани, строение которых было схожим с дровнями. Их высота равнялась 30 см, ширина — 60 см, в длину они достигали 2 м. Данный способ перевозки бревен использовался вплоть до 1940-х гг. на лесозаготовках [ОНМ, ОМ-2330].

В случае увязания в снегу саней или перевозимых бревен карелы применяли двухметровую палку, один конец которой подкладывали под увязшую сторону вещи, на противоположном имелась ременная петля для руки [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 34, л. 15]. Данное приспособление действовало в качестве рычага: с его помощью выворачивали засевшие в снегу сани.

К группе хозяйственно-бытовых (универсальных) скользящих средств передвижения относятся бытовавшие у карелов сани-розвальни (с. к. *rešlareki*; ливв. *rozvali*), а также сани выездные (с. к. *korja;* ливв. *korju*; люд. *korde*). Сани-розвальни были переняты карелами от русских. Их название произошло от конструкции изделия: к головкам саней присоединялись две жерди — «розвальни» (или «роспуски», «отводни»), противоположные концы которых расходились и присоединялись к поперечной жерди или вязу, который выступал на 30 см за края саней [Васильев, 2007, с. 231]. На копылья над полозьями ставилась рама, на которую настилались доски для сиденья. К розвальням приделывалось кресло, состоявшее из трех поперечных дуг и досок, в котором возили навоз на поля [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 279, л. 43]. Для перевозки сена к креслу ставили палки, таким образом предотвращали выпадение сена с саней. Розвальни применялись и летом — при стоговании хлеба, затем при перевозе снопов в ригу.

Выездные сани карелов изготавливались так же, как розвальни, отличались лишь тем, что задняя поперечная жердь была приподнята над настилом на высоту 30 см [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 45]. Так у саней появлялись стенки, которые иногда обивались материалом (деревом). На санях возили рыбу и дичь в город для продажи, из города привозили покупные продукты: муку, крупу и другие товары.

К группе пассажирских скользящих средств передвижения карелов относились упоминавшиеся выездные сани, которые в случае их использования для перевозки людей именовались *kresla* ~ *kreslat* (с. к.), *kreslu* ~ *kreslat* (ливв., люд.), и сани-кибитки (ливв. *kipitky, kibitky*). Выездные сани имели сиденье из досок для пассажиров. Сани красили и расписывали цветочными узорами. Выездные сани были короче дровней: в длину достигали 2 м, но шире — около 100 см [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 60, л. 45]. Отличие от дровней состояло и в высоте изделия, которая достигала 90—100 см. Борта саней и расстояние между головками полозьев обшивались деревом, что защищало пассажира от летящего из-под копыт лошади снега. На выездных санях ездили на праздники, в город, на свадьбу. Они были доступны лишь зажиточным крестьянам. Русские Заонежья изготавливали и применяли сани-кресла на косых копыльях [Логинов, 1993а, с. 68].

Сани-кибитки имели закрытый верх, который можно было опускать [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 47, л. 8]. Кибитки применялись не только в качестве пассажирского транспорта, но также использовались в извозном промысле.

Во второй половине XIX в. копылья и корпус кибиток и выездных саней стали изготавливаться из железа [ОНМ, постоянная экспозиция]. Для длительных перевозок использовали также сани с длинным кузовом из досок, в котором лежал пассажир. В связи с глубокими сугробами применяли способ езды «гуськом» — лошадей в санях запрягали друг за другом [Видличанин, 1872, с. 408; Несколько охотничьих эпизодов..., 1888, с. 402].

*Рис. 50. Сани карельские ahkivo, д. Юккогуба Медвежьегорского р-на, 1975 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 422, рис. 40)*

Изготовлением саней занимались крестьяне, а выездные сани и кибитки заказывали саночникам. Материалом для полозьев преимущественно служила береза, которую заготавливали ранней весной. Стволы выбирали прямые, топором снимали кору, пропаривали в русской печке и при помощи станков для гнутья полозьев загибали головки. После просушки в течение 5—7 дней в бане или на улице в полозе выдалбливались углубления для копыльев, которые также были березовыми. Вязы делали из черемухового дерева, нащепы (грядки) могли быть еловыми и березовыми. Выездные сани окрашивали преимущественно желтой, коричневой и черной красками [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 45]. На севере среди карелов были распространены так называемые «саамские сани» (с. к., ливв. *ahkivo*), формой напоминающие лодочку (рис. 50). Данные сани применялись для транспортировки грузов охотниками и рыболовами, при помощи веревки путник тянул их за собой [Тароева, 1959, с. 72].

Необходимо упомянуть о детских санках (с. к. *čuna*; ливв. *regyt*). Санки состояли из сиденья и наклонно поставленного передка [ОНМ, ОМ-4415]. Полозья делались из березы, загибались с помощью небольшого станка, имели три пары копыльев, соединенные вязками. Сиденье изготавливалось из сосновой доски, крепилось на копыльях. Длина саночек достигала 70 см, ширина — 30 см. К передку привязывалась веревка, чтобы удобнее было подниматься с саночками в гору и катать друг друга. Детские санки использовались в зимнюю пору для катания с горок и для перевозки небольших грузов, например воды.

**Лыжи**

К скользящим средствам передвижения относятся также лыжи (с. к. *šukšet*; ливв., люд. *sukset*). Карелам были известны летние (болотные) и зимние лыжи [Тароева, 1959, с. 49]. По ареалу распространения зимние лыжи бытовали повсеместно,

летние — в северной Карелии. Последние представлены ступательными лыжами [Карелы Карельской АССР, 1983, с. 135]. Летние лыжи изготавливались из тонкого ствола березы, согнутого овалом, середина которого переплеталась вязами в виде сетки. Стопа ставилась на середину изделия, сверху надевалось крепление — петля из вяза или веревки.

Зимние лыжи подразделялись на дорожные и охотничьи [Тароева, 1965, с. 63]. Первые предназначались для скорой езды. Они изготавливались из узких прямых березовых досок, длина лыж варьировалась в границах 2—2,5 м, ширина в середине лыжи достигала 8—10 см [Suomen Kansallismuseo, SU5332:760]. Носок загибался искусственным путем и был заострен. На внутренней стороне лыж по всей длине имелся желобок. Креплением лыжи к ступне путника служила кожаная петля, в которую вставляли ногу. У северных карелов бытовала специальная лыжная обувь — сапоги с загнутым носком, у южных карелов специальной обуви не было — использовали обычные кожаные сапоги [Тароева, 1965, с. 64; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 279, л. 45]. Палки делались из черемухи, на концы надевали диск из древесного гриба, для предотвращения увязания в снегу [Тароева, 1959, с. 50].

Охотничьи лыжи были шире дорожных, в длину достигали 2 м. Они изготавливались из сосновых досок, носок лыжи слегка загибался и заострялся. Крепления для стопы были такими же, как у дорожных лыж. Одна палка (для правой руки) изготавливалась из черемухи или рябины, вторую заменяла охотничья лопаточка, для раскапывания капканов, крепившаяся на пояс охотника [НМ РК, ШО-863]. Для лучшего бега за зверем охотники использовали березовые лыжи разной длины [Suomen Kansallismuseo, SU4890:2ab]. Правая лыжа в длину достигала 230 см, со скользящей стороны подбивалась мехом. Мех препятствовал скатыванию с горы при подъеме. Левая лыжа (290 см) со скользящей стороны была гладкой и имела желобок во всю длину. Ширина лыж не превышала 10 см. Подбитые мехом лыжи представляли собой более раннюю (архаичную) форму данного средства передвижения карелов [НА КарНЦ РАН, ф. 30, оп. 1, д. 202, л. 8]. Они были известны также саамам, финнам, вепсам, коми-зырянам, удмуртам и другим финно-угорским народам.

**Телеги и экипажи**

Традиционный колесный транспорт карелов также подразделялся на три группы: грузовой, хозяйственно-бытовой (универсальный) и пассажирский.

К первой группе относились телеги. Наиболее архаичным видом являлась телега на сплошных деревянных колесах, которые изготавливались из цельного спила дерева. Название телег было заимствовано карелами от русских: *t'el'egä* (с. к.), *d'elegy* (ливв.), *teleg* (люд.). Телега-одноколка имела одну деревянную ось, а также небольшой кузов для перевозки сена, снопов, навоза. Одноколка применялась как средство перевозки тяжести, в том числе русскими Заонежья [Логинов, 1993а, с. 66].

Универсальный колесный транспорт представлен двуколками и телегами на четырех колесах. Двуколка являлась самым распространенным видом транспорта среди крестьян. Она представляла собой повозку на одной оси и двух колесах. Кузов двуколки был узкий и длинный, вмещающий двух человек. Использовались подобные повозки для перевозки небольших грузов и для поездок на близкие расстояния. Телега на четырех колесах имела большой кузов, к которому, в случае перевозки сена, присоединяли дополнительные борта [Кустарные промыслы..., 1905, с. 80 об].

Группу пассажирского транспорта составляют кабриолеты и тарантасы. Кабриолет — двухместная повозка на одной оси и двух высоких колесах. Для предотвращения тряски при движении, кабриолеты оснащались дугообразными рессорами [Кустарные промыслы..., 1905, с. 27; М. Г., 1866, № 24, с 426]. Данный экипаж был приспособлен для езды по каменистым дорогам Олонецкой губ. и имелся в зажиточных семьях крестьян. Тарантас — четырехколесный экипаж, передние колеса которого, как правило, были меньше задних (рис. 51). Кузов тарантаса был вместительнее кузова кабриолета. Он мог иметь закрытый верх [Кустарные промыслы..., 1905, с. 27]. Тарантас использовался для езды по почтовым трактам и гладким проселочным дорогам.

Повсеместно материалом для изготовления экипажей служила береза, которую заготавливали ранней весной [Кустарные промыслы...,1905, с. 28]. Колеса,

*Рис. 51. Крестьянский тарантас [Кустарные промыслы..., 1905]*

также изготовленные из дерева, представляли собой деревянный обруч со вставленными в вырезанные отверстия на внутренней стороне обруча деревянными спицами, наружную сторону оковывали железными шинами [Там же]. Для кабриолетов и тарантасов колеса делались узкими. Ось и рессоры изготавливалась из дерева или железа.

Общим элементом скользящего и колесного транспорта были оглобли. Они изготавливались из березы, которую обтесывали, сушили и гнули в избе. Оглобли соединялись с санями или телегой посредством черемуховых вязов или кожаных ремешков [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 44; оп. 29, д. 41, л. 20]. Конская упряжь была сходна с русской: состояла из дуги, хомута, уздечки, седелки, вожжей. Дуги гнулись из черемухи, хомуты изготавливались из корневой части березы, шлея — из кожаного ремня, вожжи плели из конопли с конским волосом или шили из кожи [Иванов, 1863; Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 10]. Праздничная упряжь имела вырезанные или нарисованные узоры на дуге и хомуте, а шлея украшалась металлическими пуговицами.

Карельские крестьяне использовали деревянные седла. Седло привязывали к спине лошади ремнем или веревкой, под него на спину лошади клали войлок, покрытый кожей, или сложенное в несколько раз полотно (холщевый мешок). Поверх дерева в углубление между луками помещались подушка или кусок ткани для мягкости сиденья [М. Г., 1866, № 24, с. 425].

Изготовлением простых телег и дровней занимались сами крестьяне, производство выездных экипажей находилось в руках ремесленников. Экипажный промысел был наиболее развит в Олонецком и Петрозаводском уездах Олонецкой губ. [Кораблев, 2009, с. 17]. Лучшими мастерами экипажного промысла считались крестьяне Неккульской, Рыпушкальской и Коткозерской вол. Олонецкого уезда, наиболее известными среди которых были улванские крестьяне Олонецкого уезда, в частности семья Осиповых. Последние владели навыками экипажного, кузнечного, столярного и малярного дела [Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 12].

Условно выделяется еще одна группа средств передвижения, бытовавшая у карелов, так называемый носилковый транспорт. В данную группу входит «олонецкая люлька» — транспорт, представляющий из себя плетеное сиденье из ивовых веток, установленное на двух удлиненных оглоблях, концы которых крепились к хомутам и седелкам двух лошадей, запряженных друг за другом [Лебедева, 1987, с. 319] (рис. 52). Ездок размещался между двумя лошадьми и управлял впереди идущей лошадью. Подобный носилковый транспорт использовался и заонежанами [Логинов, 1993, с. 66].

### Способы переноски тяжестей

Данная группа не относится к средствам передвижения, но является важной составляющей дорожной культуры. Для переноса клади карелы использовали мешки (с. к. *torba*, *kissa;* ливв., люд. *torbu, kisa ~kissa*), которые шили из домотканого полотна или кожи, носили за плечами или на плече. Карелам были известны крошни — ранец из легких прутьев, связанных лыковой веревкой. Крошни имели три стенки — заднюю и две боковые, а также дно. С помощью петель к задней стенке прикреплялись дно и боковые стенки. Кладь помещалась на заднюю стенку; боковые стенки и дно, поддерживающие кладь со своей стороны, связывали веревкой [Круковский, 1904, с. 186]. Можно предположить, что крошни были переняты карелами от русских, у которых имели широкий ареал распространения [Лебедева, 1987, с. 317]. Для ношения продуктов питания карелы использовали туюс — небольшой цилиндрической формы сосуд из целого куска бересты с деревянной крышкой. Туюс был известен и русским [Там же, с. 315]. Из бересты, разрезанной на узкие рейки, карелы плели корзины с крышками (с. к. *tuohivakka*; ливв., люд. *tuohivakku* — букв. «короб из бересты»; с. к. *vakka*; ливв. v*akku;* ливв., люд. *virši* — корзина), которые заменяли чемоданы. Данные корзины были прочны и защищали от дождя, использовались для хранения провизии и одежды в дороге [Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 11].

### Обрядовая сторона дорожной культуры

Помимо материальной, важной составляющей культуры дороги являются духовная (представления) и соционормативная (нормы поведения, обряды) стороны. Так, среди олонецких карелов бытовали приметы, связанные с успешностью предстоящего пути: если при выходе из дома путнику попадется навстречу свинья, то дорога будет удачной, а если встретятся

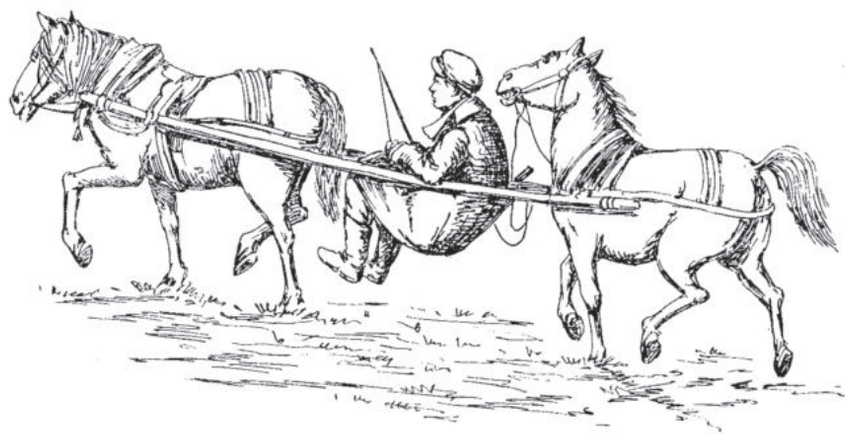


*Рис. 52. Олонецкая люлька [Тароева, 1965]*

женщина или собака, то успеха не будет. Следовало вернуться в дом, сесть на лавку, перекреститься и вновь отправиться в путь. На голодный желудок из дома не выходили. Чтобы защитить себя от потенциальной болезни, перед дорогой съедали несколько крошек хлеба или горсть муки [Покровский, 1873, с. 91].

Строгим запретом в пути для карелов были мысли о возможной опасности, в противном случае она возникала. Так, нельзя было вспоминать о медведе, находясь в лесу или на лесной дороге; на воде старались не упоминать водяного или бурю. Карелу не следовало ругаться, в особенности упоминать чертей (с. к., ливв. *karu, kehno*). В случае нарушения данного запрета представители нечистой силы могли забрать путника [П. М., 1892, № 77, с. 808]. На лесных тропинках, по верованиям карелов, путник мог попасть на следы черта и заблудиться [Иванова, 2012, с. 182]. К молитве обращались при встрече с различными препятствиями. В дороге карелы были молчаливы, однако во время длительного пути запевали песню или читали молитву [Круковский, 1904, с. 60].

После заката солнца в вечернее и ночное время отправляться в путь и находиться на дороге было опасно — путник мог встретить черта [П. М., 1892, № 77, с. 808]. Однако если обстоятельства вынуждали путника ночевать в дороге, то спрашивали у дерева, под которым собирались лечь, разрешения на сон. В противном случае человека беспокоили тревожные сны [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 41. л. 38].

Средства передвижения играли важную роль в обрядах жизненного цикла карелов.

Подводя итог, следует отметить, что роль транспорта в жизни карельских крестьян была значительной: средства передвижения использовались для поездок, перевозки хозяйственно-бытовых грузов, продовольственных товаров, служили показателем социального положения и достатка хозяина.

Помимо своего прямого предназначения, средства передвижения служили также источником дохода. Особенно это характерно для деревень, расположенных по почтовым дорогам или по берегам крупных рек: функции извозчика в карельских семьях выполняли не только мужчины, но и мальчики и замужние женщины [М. Г., 1866, № 26, с. 472]. Свидетельства тому находим на страницах заметок путешественников. Например, М. Круковского за время путешествия по Карелии по лесным дорогам сопровождал мальчик [Круковский, 1904, с. 102]. Изготовление саней и телег различного вида также служило хорошим источником дохода, выездные сани и телеги олонецких мастеров были известны и покупались не только в губернии, но и за ее пределами [Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 12]. Одна из характерных черт традиционных средств передвижения карелов заключалась в различном территориальном распространении определенных видов транспорта: у северных карелов большую популярность имели лодки, сани и лыжи, тогда как у южных уже во второй половине XIX в. появились телеги, а лыжи стали утрачивать свое значение и использовались преимущественно охотниками. Сани, особенно дровни, использовались в хозяйственно-бытовой жизни вплоть до середины XX в.

## 5.4. Традиционная одежда

*Е. С. Логвиненко*

Карелы для создания одежды использовали ткани домашнего производства и привозные — первые предназначались чаще для одежды повседневной, вторые — для праздничных нарядов. Средства, вложенные в создание одежды, определяли ее ценность не только для владельца, но и для окружающих, воспринимавших человека сообразно его внешнему виду. Традиционная одежда, как и любая одежда вообще, несмотря на свою консервативность, с течением времени и благодаря культурным влияниям претерпевала изменения в крое, а праздничные наряды в значительной степени были подвержены влиянию городской моды.

### ЖЕНСКАЯ ОДЕЖДА

**Повседневная карельская женская одежда** шилась из домотканого холста и состояла из станушки, сарафана, юбки, кафтанушки, передника, на подсеке использовали паловые рубахи из грубого холста. Рубахи (с. к. *räčči̇nä*; ливв., люд. *räčči̇n*) состояли из двух частей: верхней — рукавов (с. к., ливв. *hiemuat*; люд. *hiem*) и нижней — стана, станушки (с. к. *emušta*; ливв. *emustu*; люд. *emust*). Станушка была холщовой и шилась из четырех трест, часто предварительно вышитых вдоль подола крестом или в технике двустороннего счетного шва нитями красного цвета. Рукава, когда-то также холщовые, с развитием и распространением мануфактуры во второй половине XIX в. стали шиться из покупного ситца, кумача, сатина. Тогда же повсеместно, кроме Беломорской Карелии, вошли в моду короткие пышные рукава до локтя на манжете, но женщины старшего поколения продолжали носить долгорукавые рубахи. В Олонецком уезде вошли в моду рукава на кокетке, застегивающиеся спереди на пуговицы.

Вторая половина XIX — начало XX в. стали временем, когда в обиходе у карелок сосуществовало несколько типов сарафанов — старинные косоклинные и прямые (круглые). Глухие косоклинные сарафаны с широкой проймой (*ferezi*) и косоклинные с узкой проймой (с. к. *košto*; ливв. *kostoi*) в конце XIX — начале XX в. продолжали носить только пожилые женщины [Клементьев, 2003в, с. 245]. Крой подобных сарафанов обуславливался узостью полотнищ, производимых в домашних условиях: два передних полотнища сшивались впереди, а подол расширялся за счет вставляемых в бока клиньев.

Старинные глухие сарафаны — «матурники» из сукна, крашенного в красный цвет растением подмаренником («матурой»), украшались медными литыми ажурными пуговицами вдоль переднего шва [Линевский, 1941, с. 97] (рис. 53). Косоклинные сарафаны дублировались подкладом, на груди имели разрезы, снабженные застежкой на мелких медных пуговицах и воздушных петлях из льняного шнура. Косоклинные сарафаны с узкими лямками на спине и проймах украшались шелковой узорчатой лентой-тесьмой (рис. 54).

*Рис. 54. Спинка косоклинного сарафана, отделанная тесьмой, Олонецкая губ., XIX в. [НМ РК. КГМ 38304]*

Во второй половине XIX в. в связи с широким распространением доступных тканей промышленного производства получил распространение новый тип сарафана — прямой. Его шили из прямоугольного полотнища, составленного из нескольких трест ткани и собиравшегося вверху в мелкую складку. Узкие лямки обшивались контрастной тканью, а подол украшался пышными оборками. В зависимости от местности и типа ткани к таким сарафанам применялись различные названия, русские по происхождению: сарафан (*saraffana*), ферязь (*ferezi*), сиича (*siičča*), крассик (*krassikka*), кумакка (*kumakka*) и др. [Тароева, 1965, с. 160].

*Рис. 53. Сарафан «матурник». Олонецкая губ., XIX в. [НМ РК. КГМ 50048]*

Повседневный женский костюм дополнялся передником (с. к. *peredniekka*; ливв. *fartugu*, *peredn´iekku*; люд. *perednik*) из домотканой или покупной ткани. Часто встречались передники, тканные из тонкой шерсти с продольными полосками, которые привозили торговцы из Финляндии (рис. 55).

Под сарафан для тепла и пышности надевались нижние юбки (*jupku*), шившиеся из домотканой ткани, в зимнее время они могли быть ватными, простеганными. Рабочей одеждой женщинам служили юбки из полосатой полушерстяной ткани, или тряпичные юбки. Первые шились из однотонного крашеного холста и украшались оборкой с горизонтальными полосами вдоль подола, или из ткани, сотканной в продольную полоску из ниток, выкрашенных в яркие анилиновые красители [Трифонова, 2015, с. 183]. Тряпичные (*ribujupku*), или «одеяльные», юбки (*od´d´ualujupku*) шились из ткани, сотканной из тряпок на льняной основе — в этой технике также ткались домашние одеяла и половики. В пару к таким юбкам шились удлиненные куртки с длинным рукавом, вытканные в той же технике (рис. 56).

В лесу на подсеке использовался длинный балахон из отбеленного холста (*paltinsoba*). На лесных работах или рыбалке женщины под юбки надевали домотканые

*Рис. 55. Передники, с. Сондалы Повенецкого уезда, начало XX в. [НМ РК. КГМ 19173/1, КГМ 19173/2]*

кальсоны, которые спасали от укусов комаров [Трифонова, 2015, с. 185]. На жатве от насекомых и от порезов осокой спасали лапти с онучами или паголенками (*kalzut*) — тканевыми голенищами, завязывавшимися на коленях и на щиколотках.

Верхней одеждой женщин весной и осенью служили кафтаны (*ponitku*) из шерстяного сукна, шугаи — короткие шубки с отрезной спинкой и сборами. Зимой носили овчинные полушубки, шубы на заячьем или лисьем меху, суконные шугайчики и полукапоты на вате (рис. 57). На головах — шерстяные платки, покупные или домашнего производства. Для тепла шерстяные платки носили на плечах — их концы скрещивали на груди и завязывали сзади на талии [Оленев, 1917, с. 86].

**Праздничная женская одежда** шилась из более дорогих, покупных тканей. Наряд состоятельной олончанки 1880-х гг. описывали так: «Девица, желающая показать себя и свое богатство, одевает поверх рубашки с белыми, как снег, рукавами сарафан золотой или серебряной парчи или дорогого штофу и затягивается на талии золотым гасом с кистями… На ноги одеваются белые чулки, а на них козловые башмаки… В менее большие праздники те же девицы носят уже шелковое платье» [Минорский, 1886, с. 199—200].

В средней и южной Карелии в праздник поверх нижней рубахи надевали белоснежные рукава, сшитые из тонкого материала (батиста, кисеи) и украшенные кружевом. Пышные, накрахмаленные, они подвязывались шелковыми лентами в районе локтя, что было прямым влиянием городской моды.

Праздничные рукава и вырезы рубах в Сегозерье обильно украшали вышивкой крестом нитями красного и черного цветов. На севере Карелии рукава праздничных рубах продолжали сохранять свою длину до кисти руки. Панозерские карелки в праздники носили длинные зауженные

*Рис. 56. Куртка женская. Олонецкая губ., конец XIX – начало XX в. [НМ РК. КГМ 53361]*

*Рис. 57. Шуба женская овчинная с отделкой из ондатры. Олонецкий уезд, конец XIX – начало XX в. [НМ РК. КГМ 34340]*

рукава, украшенные ажурной (колотой) вышивкой [Яскеляйнен, 2003, с. 159], заимствуя моду у соседок-поморок.

Нарядные сарафаны во второй половине XIX в. шили из дорогих тканей — атласа, штофа, гаруса, тафты, гродетура, шелка, парчи, отделывали позументом, по подолу — шелковой тесьмой-щеточкой. Праздничные передники также изготавливали из дорогих тканей и украшали полосами кружева или защипами.

В начале XX в. краеведы отмечали, что уже тогда старинный наряд становился редкостью: «…многие безумно и бесценно продали его скупщикам и полученные деньги потратили на бездельные обновки, из слепого подражания современной моде» [Научно-художественная выставка, 1906, с. 2]. В начале XX в. на смену дорогим тканям приходят более скромные — ситцевые или шерстяные, а сам традиционный комплекс из сарафана и рубахи все больше вытесняется городской модой в виде распространения другого типа одежды — «парочки». Она состояла из двух частей — широкой юбки и кофты-казачка, которая отделывалась кружевом, защипами, шилась в талию и застегивалась на пуговицы или крючки. Головы покрывали шелковыми платками. Вместо сафьяновых (козловых) башмаков стали носить ботинки со шнурками, штиблеты с резинкой, полусапожки [Трифонова, 2015, с. 197]. В качестве модных аксессуаров использовались городские зонты, вязаные перчатки с пальцами и без (митенки, или «накулачники»), кружевные шарфы, часы. Подобная одежда, получившая широкое распространение среди деревенской молодежи по всей России на рубеже XIX—XX вв., свидетельствовала о стирании местных локальных особенностей материальной культуры и демонстрировала признаки унификации моды.

**Девичьи и женские головные уборы** имели локальные особенности, менялись со временем под воздействием моды. Богатство убора оценивали не только по материалу (прежде всего величине и чистоте жемчуга), но и по густоте узора [Традиционные головные уборы…, 2007, с. 4]. Самые ценные, расшитые жемчугом и золотным шитьем, изготовленные при монастырских мастерских или частными мастерицами, покупались в приданое и передавались из поколения в поколение, служа финансовым вложением в будущее девушки[1].

Незамужние девушки носили одну косу, которую плели в три или больше прядей. Ее начинали

[1] В собрании НМ РК есть три предмета, купленные в 1877 г. крестьянином Олонецкого уезда для своей дочери в приданое: венец «жемчугат», жемчужная сетка-поднизь и расшитый канителью и фольгой бархатный кокошник [КГМ 382/1, 2, 3].

отращивать в том возрасте, когда девочка уже могла за ней самостоятельно ухаживать. У юных девушек косы украшали покупными лентами, а будничным головным убором был платок, завязанный под подбородком. Широко распространенным праздничным девичьим головным убором служила перевязка — убор в виде ленты или обруча (с. к. *očallini*, *perväskä*) на жесткой основе из бересты, картона, обтянутый яркой тканью (кумачом, парчой, бархатом с позументом), иногда украшенный живыми или искусственными цветами. Перевязка оставляла макушку и волосы девушки

*Рис. 58. Девушки из с. Видлица в праздничных нарядах. Фото А. А. Беликова, 1927 г. [НМ РК. КГМ 54165]*

открытыми, как того требовала традиция. К концу XIX в. широкое распространение получил более простой и доступный девичий убор — «лента» (с. к. *oščipaikka*), шелковая косынка, сложенная в полосу шириной 3—5 см. Ее повязывали надо лбом, перекручивая концы сзади, над или под основанием косы.

*Рис. 59. Сорока. Олонецкая губ., XIX в. [НМ РК. КГМ 50450]*

В костюме карелок Петрозаводского уезда, на становление которого оказывали влияние соседние русские традиции, венцы, перевязки и ленты дополнялись серьгами-бабочками и сеткой-поднизью на основе белого конского волоса, унизанными жемчугом и бисером. Верх венцов и перевязок украшали искусственными тканевыми и восковыми цветами. Самым дорогим девичьим убором среди карелов-ливвиков были ажурные жемчужные венцы, выполненные в технике прорезного сажения по бели. В Олонецком уезде мастерицы изготавливали подобные венцы (ливв. *žemčugat*) на заказ, используя мельчайший речной жемчуг и стеклянные стразы. Олонецкие карелки из зажиточных семей покупали на ярмарках или заказывали у мастеров венцы и сетки-поднизи на проволочно-нитяной основе, низанные из мелкого речного жемчуга [Логвиненко, 2016, с. 138]. Традиционно их носили в комплексе с «русским нарядом» из сарафана и пышных рукавов, дополняя жемчужными украшениями. Описанные головные уборы носили в качестве праздничных вплоть до 1930-х гг., совмещая с парочками и платьями городского покроя (рис. 58).

На свадьбе девичья прическа менялась на женскую — волосы заплетали в две косы и укладывали на голове, сверху покрывали убором замужней женщины. Исследователи XVIII в. фиксируют ношение рогатых сорок. Сорока, сшитая из домотканого льна, украшенная полихромной вышивкой на очелье и кумачовыми вставками, была верхним убором, под который одевался волосник, нижняя шапочка — сампсури (*sampsuri*), снабженная жесткими рожками из проволоки, обтянутой кожей. Сороку носили с платком, который повязывали поверх нее, оставляя видимой лишь вышитую часть убора надо лбом (рис. 59, 60).

В XIX в. с распространением мануфактурных тканей вышитые сороки уступили место штофным шелковым сорокам, где вышивка замещалась полосой позумента (хаза). Менялась форма сорок (исчезли рожки, крылья стали пришивать к донцу убора), и к концу XIX в. среди беломорских карелок в моду

вошли шелковые сороки, которые по форме были ближе к повойникам, но сохраняли старинное название «*sorokka*». Часто они шились из церковных тканей, с вытканным изображением православного креста, которому отводили роль оберега. Хвост сороки украшали хлобыстнем, вышитым бисером и бусинами — орнамент вышивки имел общие черты с искусством саамского населения Кольского п-ва [Капуста, 2007, с. 9]. Под сороку надевали чепец (с. к. *čärčä*), имевший стеганную или дублированную берестой деталь, поддерживавший форму сороки.

*Рис. 60. Сампсури (волосник). Олонецкая губ., XIX в. [НМ РК. КГМ 51671]*

В средней и южной Карелии праздничными женскими уборами служили кокошники (ливв. — *čörčy*) [Тароева, 1965, с. 167], происходившие от кокошников московского типа в виде бархатной шапочки с цилиндрическим, чуть расширяющимся очельем и круглым жестким донцем, украшенные вышивкой цветной фольгой, блестками и канителью. Карелки-ливвики в первый год замужества продолжали носить поверх такого кокошника девичьи жемчужные поднизь и венец.

Другим праздничным головным убором олонецких карелок считались шелковые «наколки», которые носили с сарафанами и парочками. В их основе был проклеенный холст или бумага, обтянутые сверху атласом или шелком [Капуста, 2007, с. 13]. К концу XIX в. нарядные дорогостоящие женские уборы в значительной степени оказались вытеснены более простыми повойниками, сборниками (с. к. *sorokka*; ливв. *čerpčy*, *sorokku*, *povoiniekku*; люд. *povoiniekk*) — головными уборами в виде небольшой мягкой шапочки с донцем, к которому по краю пришивалось очелье (околыш). Над затылком концы очелья стягивались шнурком, фиксируя повойник на голове [Тароева, 1965, с. 166].

## МУЖСКАЯ ОДЕЖДА

**Повседневная мужская одежда** конца XIX — начала XX в. включала в себя порты (с. к. *pukšut*; ливв. *kuadiet*; люд. *kuaddäd*), рубаху (с. к. *paita*; ливв. *paidu*; люд. *paid*), пояс (*vyö*), сапоги и верхнее платье. Головными уборами служил картуз, или валяная шляпа, костюм дополняли шарфом, шейным платком.

Одежду шили из тканей домашнего производства. Из домашнего холста кроили рубахи, порты, балахоны, которые служили верхней мужской одеждой в летнюю пору. Рубахи шили туникообразного покроя двух типов — с разрезами на левой стороне и посредине груди. Вырез снабжался воротником-стойкой или простой оторочкой, длина рубах была различной, достигая колен [Тароева, 1965, с. 146]. Шили рубахи и из полотна, сотканного из текстильных полос на льняной основе. На подсеке носили длинные паловые рубахи с домотканными портами [Трифонова, 2015, с. 190]. В северной и северо-западной части Карелии для работы на подсеке или в риге поверх рубахи надевали рабочую блузу [Путешествия..., 1985, с. 116] (*riihisoba*, *šušpoi*), широкую, из толстого полусукна, подпоясывавшуюся кожаным ремнем, на котором висели ножны с ножом, кисет с огнивом [Зеленин, 1941, с. 123]. Помимо домотканины, использовались покупные хлопчатобумажные ткани, из которых шили рубахи с отложным воротником, поверх них носили жилеты с небольшим вырезом.

До XIX в. мужские порты шили из белого домашнего холста, они имели узкий шаг без разреза-ширинки спереди и завязывались на гасник, продетом в складку на поясе. Позже такие порты стали использоваться в качестве нижнего белья, а поверх них надевали порты из серого домашнего плотного сукна, полушерстяные брюки из покупного фабричного материала темного цвета на пояске и с застежкой спереди на пуговицах [Тароева, 1965, с. 148].

В домотканых балахонах (с. к. *palahvana*; ливв. *balahon*; люд. *balaffon*) работали в лесу, в поле, ездили на рыбную ловлю — их носили и мужчины, и женщины. Балахоны шили из грубого холста и надевали поверх рубахи. Холщовыми были белые накомарники-кукели (*kukkel´*), надевавшиеся в лес в качестве защитной одежды от гнуса [Зеленин, 1941, с. 123]. Кукель мог дополняться четырехугольной сеткой, сплетенной из конского волоса, которой закрывали лицо для дополнительной защиты (рис. 61).

*Рис. 61. Кукель с волосяной сеткой. Олонецкий уезд, первая половина XX в. [НМ РК. КГМ 54756/1, 2]*

Из домашнего холста шили полукафтаны и понитки, которые мужчины носили в прохладную погоду летом. Полукафтан представлял собой распашную двубортную одежду длиной до колен с прямыми полами и собранной по талии спинкой. Пониток отличался от полукафтана

большей длиной и наличием стоячего воротника [Трифонова, 2007, с. 55].

Из полушерстяного сукна, не пропускавшего воду, шили зимние порты, кафтаны, армяки. Кафтан (ливв., люд. *kawhtan*) служил демисезонной верхней одеждой, имел застежку на крючки или пуговицы. Зимой в дорогу поверх него или шубы надевали армяк — широкий однобортный халат с запахом справа налево, который подпоясывался широким кушаком длиной до 3 м [Трифонова, 2015, с. 188].

Из шерстяных нитей на спицах вязали свитера, фуфайки с длинными рукавами (с. к. *villapaita*; ливв. *villupaidu*; люд. *villupaid*), которые носили в холодное время года и летом поверх рубах. Также на спицах вязали шерстяные шарфы разной длины, которые повязывались узлом на шее, заменяя воротник одежды. Это являлось характерной чертой карельского мужского костюма, как и шейные платки (с. к. *kaklapaika*; ливв. *kaglupaikku*; люд. *kaglapaikk*). Цветными узорами украшали вязаные рукавицы и чулки, которые выглядывали над голенищем сапог [Майнов, 1877, с. 278; Покровский, 1973, с. 11]. Способ вязания на спицах пришел на смену древнему вязанию одной иглой, который именовался «русским» (русские варежки, русские чулки) [Куликовский, 1898, с. 102; Покровский, 1973, с. 65]. Одной иглой продолжали вязать варежки, носки без пятки. Свою промысловую одежду мужчины вязали сами, избегая прикосновений посторонних, в том числе женских рук к предметам, задействованным в охоте или рыбной ловле. Поверх вязаных варежек (с. к. *kintahat*; ливв., люд. *alazet*) для тепла и защиты от промокания надевали рабочие кожаные, меховые рукавицы (с. к. *piälliset*; ливв., люд. *kindahat*). Защитные рукавицы также вязали из конского волоса, иногда скрученного с шерстяной нитью — они использовались при зимней ловле рыбы неводом [Клементьев, 2003е, с. 250] (рис. 62).

*Рис. 62. Рукавица из конского волоса с добавлением шерстяной нити. Кемский уезд, начало XX в. [КГМ 10977], рукавицы из конского волоса. Кондопожский р-н, первая половина XX в. [НМ РК. КГМ 17622/5, 6]*

Из выделанной овчины шили зимнюю одежду — шубы и тулупы. Шубы (с. к. *turkki*; ливв. *turki*), шитые в талию и застегивавшиеся на пуговицы, могли быть длинными и короткими (полушубки). Богатые крестьяне Беломорской Карелии носили волчьи или лисьи шубы, крытые сукном или нанкой — хлопчатой тканью [Иванов, 1863, с. 4]. Тулупы (с. к. *tuluppa*; ливв. *tuluppu*; люд. *tulupp*) шили прямыми, длинными, без застежки, запахивали и подвязывали кушаком [Тароева, 1965, с. 150].

Летом и в межсезонье в качестве головных уборов носили суконные фуражки (картузы), валяные шляпы, зимой — меховые шапки, кожаные с меховыми околышами, с ушами и без [Трифонова, 2015, с. 192].

**Праздничная мужская одежда** карелов в XIX в. в значительной мере зависела от городской моды, опережая в данном отношении женскую. Причиной этого стало широкое развитие отхожих промыслов среди крестьян Карелии: северные карелы, занимавшиеся переносной торговлей в Финляндии, заимствовали финскую моду, ливвики и людики испытывали влияние городской моды, знакомясь с ней в российских уездных и губернском центрах, в столице. Так, с середины XIX в. среди карелов получают распространение костюмы городского покроя, купленные или сшитые у портных. В приграничных с Финляндией районах молодежь уже в 1860-е гг. носила пальто, сюртуки, суконные панталоны, полушелковые жилеты и галстуки с выпущенными полотняными воротничками [Иванов, 1863, с. 4]. Вошли в обиход калоши, манишки, перчатки и часы. Праздничным головным убором среди молодежи Беломорской Карелии становится широкополая мягкая «финляндская серая» шляпа, которая постепенно вытесняет картузы [Трифонова, 2007, с. 57]. Праздничной зимней одеждой у карелов были шубы, визитки (однобортные короткие сюртуки) или ватные пальто, в том числе на меху с воротником [Оленев, 1917, с. 86].

В южной Карелии во второй половине XIX в. на смену праздничному мужскому наряду, состоявшему из красной рубахи, шаровар, суконной черной или синей поддевки приходит городская мода. Мужчины меняют поддевки на двубортные пиджаки с застежкой в один или два ряда пуговиц с длинными рукавами и отложным воротником Пиджаки носились поверх косоворотки, сшитой из ситца разных цветов. В пару к пиджаку носили брюки или штаны, изготовленные из одного материала, они

Рис. 63. Сапог берестяной. Петрозаводский уезд, начало XX в. [НМ РК. КГМ 38092]

Рис. 64. Поршень (опорок, ко́ты), с. Кундозеро Лоухского р-на, начало XX в. [НМ РК. КГМ 13726]

превращались в костюм. Если в последней трети XIX в. такой наряд носили молодые мужчины из зажиточных семей, то в начале XX в. он стал необходимой составной частью праздничного костюма европейской части страны [Трифонова, 2015, с. 200].

Рис. 66. Тапок из шкуры гагары. Калевальский р-н., 1980-е гг. [НМ РК. ВКГМ 13532]

Зимой состоятельные мужчины на праздники носили беличьи, енотовые, лисьи шубы, тулупы, крытые черным сукном, подпоясанные яркими кушаками. Молодые мужчины носили полушубки до колен, со сборами на талии [Минорский, 1886, с. 198]. Зимними головными уборами служили шапки из бараньего, кошачьего меха и меха морского котика [Покровский, 1873, с. 65].

Будничная **мужская и женская обувь** имела мало различий — она изготавливалась из бересты, кожи, меха, валяной из овечьей шерсти. Повсеместно распространенные лапти (с. к. *köl´pöi*, *viržu*, *löttö*; ливв. *virzu*, *löpöi*; люд. *virz*, *luapott*) плели косым и прямым способами плетения из 3 или 5 полос бересты [Клементьев, 2003в, с. 247]. Они служили рабочей обувью, надевались в лес, на сенокос и служили неделю-две, но при работе на подсеке на горячей земле за день изнашивались две пары. В средней Карелии из бересты плели сапоги для хождения по болотам и лесам (рис. 63).

Наиболее используемым материалом для обуви была кожа. Самой простой в изготовлении обувью были ко́ты (с. к. *kotit*; ливв. *kotat*) — обувь без подметки, собранная на вздержку по верхнему краю (рис. 64). В течение года в качестве обуви носились сапоги из белой кожи с начерненными голенищами, смазанные дегтем, в которые надевались льняные или шерстяные чулки и носки, вязавшиеся на пяти спицах. Будничной и праздничной обувью, удобной на лесных тропах и для крепления лыж, служили кеньги (с. к. *kenkät*) — сапоги из сыромятной кожи на толстой подошве без каблука с загнутыми носками (рис. 65). Позже их вытеснили высокие сапоги с прямым носком. Теплой и ноской домашней обувью служили туфли (с. к. *kuikkastupnit*), делавшиеся из шкурки гагары, вывернутой наизнанку пером внутрь (рис. 66).

Валенки (с. к., ливв. *kuatančat*; люд. *katanč*) в качестве зимней обуви были не слишком популярны среди карелов, предпочитавших им сапоги. Еще в 1880-е гг. олонецкая молодежь избегала носить валенки, считая это «стыдом» — неприличным [Зеленин, 1941, с. 123]. Их более широкое распространение в этнокультурной зоне южной Карелии началось лишь с 1930-х гг. [Трифонова, 2015, с. 192].

В качестве праздничной обуви носили ботинки с галошами, хромовые сапоги,

Рис. 65. Сапоги кеньги, с. Ухта Кемского уезда Архангельской губ., начало XX в. [НМ РК. КГМ 20158/1, 2]

у женщин в моду вошли штиблеты (*ливв. šibl´ietät*) — черные или коричневые ботинки на шнуровке с голенищем до середины голени.

Итак, основой для повседневной и праздничной одежды карелов служил крестьянский севернорусский костюм, но одежда южных карелов традиционно имела с ним более тесную связь, нежели одежда жителей Беломорской Карелии, где прослеживался ярко выраженный финский компонент с архаическими деталями. Начавшееся в XIX в. проникновение элементов городской культуры в крестьянский быт в последующем столетии почти полностью вытеснило традиционные формы одежды из обихода. В середине XX в. все больше стирались различия между одеждой сельского и городского населения, исчезло этническое своеобразие карельского костюма на всей территории Карелии. В настоящее время лишь очень пожилые женщины приверженны к традиционным элементам одежды — передникам, головным платкам, кофтам. Старинные наряды еще хранятся в семьях, и некоторые демонстрируются на народных праздниках. В основном же их участники одеваются в стилизованные традиционные наряды, хотя интерес к возрождению аутентичной одежды в последние десятилетия заметно возрос.

## 5.5. Пища и утварь

*Ю. В. Литвин*

Изучение системы питания — важнейший компонент исследования культуры и идентичности этноса, поскольку пища, наряду с другими признаками, является одним из стабильных маркеров этничности, своего рода границей, разделяющей «свою» и «чужую» традиции. Состав пищи, способы ее приготовления, кухонная утварь зависят от природных условий, экономического развития края, торговых и культурных связей населения конкретного региона. Особенности приема повседневной и обрядовой пищи, застольный этикет являются «лакмусовой бумажкой» этнического мировоззрения.

До возникновения пахотного земледелия основу питания карелов составляли рыба, преимущественно пресноводная, мясо диких животных, богатства леса. Распространение зерновых культур внесло радикальные изменения в структуру пищи, состав блюд, значительно вырос их ассортимент. На способы приготовления пищи повлияла смена в карельском жилище открытого очага (печь-каменка) на духовую («русскую») печь [Клементьев, Никольская, 2003, с. 250]. Факторами влияния на рацион карелов следует также назвать социокультурные и экономические связи с соседними народами. Р. Ф. Тароева подчеркивала близость традиционной карельской кухни с русской, особенно в приготовлении мучных блюд — круглого хлеба, блинов и оладий, пирогов, киселя и т. д. Вместе с тем такие блюда, как рыбник, кисло-соленая рыба, различные каши, присутствуют в пище некоторых финно-угорских народов — финнов, вепсов, коми-зырян, саамов [Тароева, 1965, с. 142].

С XIII в. значительным по воздействию оказалось влияние православия на культуру питания карелов. Употреблять рыбу, а также смазывать выпечку рыбьим жиром разрешалось во все дни, кроме среды и пятницы. Старообрядческое населения отказывалось и в эти дни от рыбы [Илюха, 2007, с. 65; Клементьев, Никольская, 2003, с. 250—251; Virtaranta, 1958, s. 196]. Во время постов резко возрастала роль земледельческой продукции, ягод и грибов, растительных масел — подсолнечного, льняного, конопляного. Мясные и молочные продукты не запрещалось есть только детям до 3 лет. Все это заставляло карельскую хозяйку быть гибкой и изобретательной, использовать всевозможные способы повышения питательной ценности блюд[2].

**Блюда из рыбы** традиционно составляют значительную часть рациона карелов. Во многих деревнях Беломорской Карелии ни одна трапеза не обходилась без рыбы, а в неурожайные годы она являлась основным продуктом питания (*veden vilja* — букв. «водный хлеб»). Так, например, в д. Чиркка-Кемь Ругозерского р-на семья из 6 взрослых и 5—6 детей съедала за день примерно полпуда (8 кг) рыбы [Virtaranta, 1958, s. 243]. Велико было значение рыбника в обрядах жизненного цикла.

Повсеместно карелы заготовляли впрок соленую (с. к. *suolakala*; ливв. *suolattu kala*, люд. *suolkala*), вяленую (с. к. *kapakala*; ливв., люд. *ahavoittu kala*), сушеную рыбу или «сущик» (с. к. *kapa*, *kuivattu kala*; ливв. *maimu*; люд. *maim*). Соленую рыбу раскладывали обычно по сортам и хранили в специальных ямах, кадках. В невысоких деревянных бочках засаливали лосося или сига (на севере Карелии они назывались *kalanellikkö* — букв. «рыбная четверть»), а для засолки ряпушки использовались большие бочки. Сверху рыбу покрывали лучинами и устанавливали гнет. Много и в разнообразных видах ели ряпушку — варили из нее суп, запекали в рыбнике, тушили на сосновой коре в печи [Клементьев, Никольская, 2003, с. 215; Virtaranta, 1958, s. 243]. Сущик делали из корюшки, небольшой плотвы и окуней, щуки, налима, ершей, для чего рыбу просушивали в печи двенадцать часов. Хранили сущик на открытом воздухе на веревке под крышей дома или амбара [Тароева, 1965, с. 123]. Северные карелы перед употреблением

[2] П. Виртаранта перечисляет лишь незначительный ассортимент постных блюд, известный северным карелам: *kuohkie rieskani* = *möykky* — пресные, рассыпчатые хлебцы; *potakkakukko* — картофельные закрытые пирожки по типу калиток; *kohahus* (от гл. *kohota* «подняться») — пироги с мучной начинкой; *nakriskukko* — репные закрытые пирожки; *marjasanki* — ягодные пирожки; *taikinakolaĉču* (букв. «тестяной колач»), которые готовили из кислого теста; *kiču* — печеная репа; *mämmi* — каша из ржаной муки и солода и т. д. «Зато по окончании Великого поста хозяйка густо смазывала все свои выпечные изделия настоящим маслом!» [Virtaranta, 1958, s. 196, 210, 227—228; пер. А. П. Конкка].

соленой рыбы обычно предварительно ее не обрабатывали, тогда как кондопожские и сегозерские карелы соленую рыбу отмачивали, а только затем варили или тушили на сковороде или использовали в выпечке [Клементьев, Никольская, 2003, с. 251; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 60, л. 38]. Также у северных карелов долгое время бытовал способ приготовления рыбы особого засола, «с душком» — *kevätkala, kevätti* (букв. «весенняя рыба»), известный финнам, саамам, шведам, хантам, манси, коми-зырянам. При этом карелы не доводили рыбу до студенистого состояния. Готовили такую рыбу в сосновых кадках конусообразной формы, которые оставляли на целое лето в амбарах. Ребольские карелы сосуды с рыбой закапывали в «болотистую землю» и также оставляли до осени [Тароева, 1965, с. 121, 122]. Копчение рыбы в прошлом карелам не было известно [Клементьев, Никольская, 2003, с. 251].

Любимым блюдом карелов была и остается уха (с. к. *kalarokka*, с. к., ливв., люд. *kalaliemi*; люд. *kalarok*), обычно приготовленная из рыбы нескольких сортов. В уху обязательно клали рыбные молоки и печень. Южные карелы в уху добавляли картофель или перловую крупу. Северные карелы уху нередко заправляли мучной подболткой или яйцом, несколькими кусочками хлеба; в бедных семьях могли добавлять муку из сушеной рыбы. Зимой уху варили из сущика. Известна карелам уха на молоке (с. к. *kala maijossa*): обычно ее варили из ершей, но тунгудские карелы для такой ухи использовали рыбу высших сортов — хариус, сиг и т. д. [Клементьев, Никольская, 2003, с. 251; Virtaranta, 1958, s. 234].

В пищевых и лечебных целях использовали не только мясо рыбы, но и ее внутренности, чешую, кости[3]. Рыбий жир добавляли в пойло для скота. Из костей рыбы делали муку, чешую использовали при варке заливного. При больших уловах из икры готовили блины вместе с ржаной или овсяной мукой, запекали икру часто с молоком или ели в сыром виде, добавляя подсолнечное масло и мелкорубленый лук [Клементьев, Никольская, 2003, с. 251].

### Мясо и продукты животноводства

Доля мяса и мясных продуктов, особенно в будние дни, играла незначительную роль в рационе карелов. В пищу преимущественно употребляли говядину и баранину, северные карелы — оленину, олонецкие карелы — свинину. Из свежего или вяленого мяса варили суп с картофелем, мукой или ячневой крупой, иногда с горохом, в готовое блюдо могли добавить лук (с. к. *liharokka*, ливв. *liharokku*, люд. *liharok*). Мясо заготавливали впрок — его солили и вялили. Мясо солили в квашонках, бочках или в ушатах в зависимости от его количества [Федотова, 2009, с. 95; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 60, л. 52]. На лесозаготовки и сплав могли взять вяленое мясо (с. к. *ahavaliha*, ливв. *ahavuliha*; люд. *ahavoittu liha*). Его готовили следующим образом: соленое в бочках как минимум 2—3 недели мясо весной вывешивали на улицу (позже на балконах) и покрывали сетками для защиты от птиц [KKS, 1968, s. 2; Тароева, 1965, с. 123, 124]. В послевоенные годы в связи с развитием миграционных потоков и урбанизации на столах карелов появились пельмени — не характерное для них прежде блюдо (люд. *pel'emen*). Его готовили для почетных, «хороших» гостей [Крышень, 2013, с. 432].

Домашнее птицеводство распространение получило лишь на юге Карелии, тогда как пернатая дичь употреблялась повсеместно [Тароева, 1965, с. 123, 124]. Куриное яйцо шло в качестве добавки к кушаньям и для изготовления яичницы с молоком в праздники, а также на продажу [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282 л. 50—51]. В ритуальных целях куриные яйца использовали на Пасху, в некоторых деревнях их брали на кладбище во время посещения умерших родичей [Конкка, 2015в, с. 121].

Следует отметить, что на многие мясные продукты у карелов соблюдались пищевые запреты. Например, на конину[4], медвежатину[5], зайчатину, яйца лесных птиц, лебяжье мясо, мясо убитого молодого теленка (употребление последних двух, по народным представлениям, могло навлечь несчастье). В центральной и северной частях Карелии не употребляли свиного мяса, кур, полагая что они «нечистые» [Клементьев, Никольская, 2003, с. 256].

**Молоко** (с. к. *maito*, ливв. *maido*; люд. *maid*), **молочные продукты** занимали значительное место в питании карелов — масло (с. к. *arkivoi*; ливв. *argivoi*; люд. *voi*)[6], сметана (с. к. *kuore*, *šeisuantahini, kannates*[7]; ливв. *kuori, kannates*; люд. *kanttez*), простокваша (с. к. *viili*, *hulikka*, *meldo (maido)*, *prostokissa*; ливв. *hapainmaido*; люд. *prostokiš*), творог (с. к. *rahka*; ливв. *ruahto*; люд. *rahk*, *ruaht*). Молоко и молочные продукты содержали в чистоте. Так, в Беломорской Карелии надоенное молоко остужали и относили в чистых глиняных горшках в «черный амбар» (*musta aitta* — чулан в доме) отстаиваться и для сохранения его свойств [Virtaranta, 1958, s. 231].

---

[3] Подр. см. гл. 10 разд. I «Народная медицина».

[4] Про конину говорили, что лошадь не жвачное животное, поэтому грех есть (д. Софпорог) или по причине того, что она «с закрытым копытом», т. е. (с. Бабья Губа) [Virtaranta, 1958, s. 217]. Ср.: Второзаконие, 14; Книга Левит, гл. 11.

[5] Медведь являлся тотемным животным карелов, с ним связано значительное количество обрядов, примет и запретов. Подр. см.: [Иванова, 2012; Конкка, 2015в, с. 337—341; Pentikäinen, 2005].

[6] Когда масло после взбивания мыли и солили, то прижимали поварешкой к стенкам посудины, а потом на поверхности масла делали крест (Толлорека — Вокнаволок). Когда масло помещали в деревянную кадку (*voisoikko*), то всегда рисовали крест (Тихтозеро) [Virtaranta, 1958, s. 232].

[7] У карелов для наименования продукта, используемого в приготовлении масла (сметана / сливки), употребляются термины *kuore* — от с. к. *kuorie* «окаривать», т. е. «снимать верхнюю часть»; *kannates* — от ливв. *kannattua* «держать, выдерживать»; *šeisuantahini* — от с. к. *šeisuo* «стоять».

Масло с хлебом, как правило, не ели, его растапливали и использовали в качестве добавки к блюдам. Молозиво в ряде мест запекали в горшках, получая продукт, похожий на сыр (с. к. *juuštomaito*, *juušto*; ливв. *juusto*; люд. *siiru*). Кроме этого, делали творог из снятой простокваши, который запаривали в горшках в печи (с. к. *rahkamaito*; ливв. *ruahtomaido*; люд. *ruahtmaido*). Такое «творожное молоко» хранили в деревянных ушатах и ели в постные дни[8] [Тароева, 1965, с. 125; Virtaranta, 1958, s. 231]. На Пасху делали всевозможные вариации блюд с творогом. Одно из них, похожее на творожную пасху (с. к. *siiroa*), готовили на праздник северные карелы — отжатый сухой творог намазывали толстым слоем сливочного масла (д. Алозеро) или добавляли в творог сливки, растопленное масло и сахар (д. Судноозеро). М. Кююрёнен рассказывала, что такой «сыр» ели с молоком во время разговения. Затем относили его в часовню и оставляли бедным крестьянам [Virtaranta, 1958, s. 231, 233]. Похожее изделие, но из подсоленного сухого творога готовили повенецкие карелы [Капуста, 2014, с. 291]. Карелы-людики творог сушили.

**Грибы и ягоды**

Помимо продуктов животного происхождения, обширные лесные пространства использовались для сбора грибов и ягод. Повсеместно собирали пластинчатые грибы (волнушки, грузди, серушки, лисички и др.), которые отмачивали в бочках и солили. Белые грибы и подосиновики собирали только в начале лета, позже, по мнению северных карелов, они становились *löpösieni*, т. е. вялыми и рыхлыми, а в некоторых местах (например, в Сямозере) губчатых грибов вообще не употребляли в пищу [Клементьев, Никольская, 2003, с. 256; Логинов, 2008, с. 235; Virtaranta, 1958, s. 228—230].

Каждая семья в большом количестве заготовляла на зиму бруснику, клюкву, морошку. Бруснику перед заготовкой продували на ветру — высыпали на расстеленную на земле ткань, ветер уносил мусор из ягод, затем их засыпали в кадушки, тщательно мяли пестом и убирали в подпол или амбар. Морошку, как правило, хранили в моченом виде и ели с молоком [Клементьев, Никольская, 2003, с. 255; Virtaranta, 1958, s. 230]. Голубику прежде не собирали — бытовало поверье, что она «нечистая», «от нее болит голова»[9]. В Толлореке и Вокнаволоке незамужние девушки обычно собирали чернику, из которой варили *juuppo*[10]. П. Виртаранта описывал этот обычай, в котором, возможно, сохранились отголоски весенних молодежных инициаций [Virtaranta, 1958, s. 230]. Ягоды подавали к чаю, их использовали в качестве начинки для пирогов, пекли ягодные шаньги, варили кисели, бруснику ели с толокном. Сушеную чернику и малину также использовали в лечебных целях.

**Хлеб**

По мере распространения земледелия основу пищи карелов составляют злаковые культуры. Несмотря на порой скудные запасы хлеба, он играл значительную роль в повседневном питании и обрядовой практике этноса[11]. Считалось, что именно хлеб дает силу для работы. Это подтверждает высказывание С. Годарева, бытовавшее в д. Галлезеро: *«Keitťimuaďď da ńäivyöŕiepuoi ďäĺgit'šukš ei sobīž — toižem mugoman — leibät šyöd»* — «Ягодный суп да пареная репа на десерт не годятся — всё одно — хлеб ешь» [Крышень, 2013, с. 426]. Хозяйки преимущественно пекли кислый хлеб (с. к. *leipä*, ливв. *leiby*, люд. *leibäd*), т. е. замешанный на закваске. Тесто приготовляли в квашне (с. к. *taikina*; ливв., люд. *taigin*) — деревянной или глиняной кадушке, размеры которой определялись численностью семьи. Часть теста оставалась в кадушке для будущей закваски. Карелки выпекали хлеб круглой формы из ржаной и ячменной муки [Тароева, 1965, с. 128; Клементьев, Никольская, 2003, с. 253]. Во время замеса сначала крестили глаза, а потом ребром ладони правой руки делали на тесте крест, таким образом защищая крещеное тесто от злого духа (д. Алозеро) [Virtaranta, 1958, s. 210]. Сямозерские карелы, замешивая тесто, зачастую по-русски проговаривали: «Дай, Боже, чтобы квашня была гоже». Готовность же хлебов определяли, накалывая ножом [Логинов, 2008, с. 232]. Когда хлеб сажали в печь, женщины смачивали его водой, чтобы оно не пригорело. Готовый хлеб также смачивали соленой водой для мягкости. Повсеместно кислый хлеб пекли на неделю. Однако в некоторых местах Беломорской Карелии его могли выпекать каждый день [Тароева, 1965, с. 128; Virtaranta, 1958, s. 209—210].

У северных и сегозерских карелов был распространен круглый хлеб из ржаной или ячменной муки с дыркой посередине (с. к. *reikäleipä*, *reigäleibä*, *loukkoleipä* — букв. «дырявый хлеб»). Его пекли весной во время морозов на все лето. Сушили такой хлеб в амбаре в засеке или подвешивали на жердях-воронцах в избе [Virtaranta, 1958, s. 209—210]. Для выдавливания отверстия в лепешке пользовались рожком из коровьего рога, позже — стаканом [Карелы..., 1983, с. 130]. Подобный хлеб известен в Швеции, западных районах Финляндии и, по предположению Р. Ф. Тароевой, был заимствован карелами от финнов [Клементьев, Никольская, 2003, с. 253].

Поскольку своего хлеба не хватало, карелы во время неурожаев примешивали к нему различные суррогаты — нижний слой сосновой или березовой

[8] Поэтому одним из названий *rahkamaito* было *pyhämaito* — святое, или постное, молоко (примеч. А. П. Конкка).

[9] Возможно, «виновник» подобных представлений — *багульник болотный*, часто растущий по соседству с голубикой и вызывающий головные боли при длительном контакте.

[10] *Juuppo* делали следующим образом — ягоды мяли, доводили до кипения в воде и добавляли ржаную муку.

[11] О значимости хлеба в рационе карелов свидетельствует второе его значение *leiby* — пища, пропитание [СКЯ, 1990, с. 181].

коры, сосновую заболоть, мох, траву вахты трехлистной, ячменную солому, березовые опилки, головки клевера, солому, румегу — отсевы от веяния зерна, сушеные кости рыбы и т. д. В небогатых семьях, экономя муку, хозяйки пекли пресный хлеб, который, безусловно, был известен карелам раньше, чем кислый [Карелы…, 1983, с. 130; Логинов, 2008, с. 232; Тароева, 1965, с. 129]. Ребольские карелы в голодные годы готовили сосновые лепешки из смеси соснового порошка и вареного и толченого картофеля [АРГО, р. 25, оп. 1, д. 41, л. 5].

К хлебу относились с большим уважением — следили за тем, чтобы хлеб (или зерно) не падал на пол. Если такое происходило, то его сразу находили и поднимали: «На божий хлеб (*jumalan vilja*) нельзя было наступать!». В случае если хлеб падал на пол во время трапезы, это считалось грехом. Его также поднимали и говорили: «Господи, благослови — под ладонью у Бога!» и съедали упавший кусок. Всю еду считали благословенной, ее нельзя было даже временно положить на пол, на лавку, на стул [Virtaranta, 1958, s. 207]. На подобное отношение к хлебу, безусловно, оказала влияние христианская символика (хлеб как дар Божий) при сохранении взгляда на него как на самостоятельное живое существо или даже образ самого божества. Хлеб и его производные (зерно, мука, каша, блины) имели в ритуальной практике функции маркирования важных моментов, т. к. присутствовали на всех этапах жизни человека, в обрядах жизненного цикла. Хлеб символизировал богатство и счастье, обладал юридическим значением[12]. Хлеб и атрибуты, связанные с его приготовлением (кадка с тестом, скалка, печь, хлебная лопата) — еще и символы женской власти, атрибут хозяйки, ее права печь на семью. Через контакт с хлебной кадкой молодая приобщалась к новому дому (наряду с контактом с печью). Мужчинам не полагалось заходить на женскую половину, особенно когда хозяйка пекла хлеб. Бытовало поверье, что в этом случае хлеб не получится — дрова не будут гореть в дальней части печи [Лавонен, 2000, с. 21—22].

Для карельского стола характерны различные **каши** (с. к. *putro*; ливв. *pudro*; люд. *pudr*): ячменная, гороховая, овсяная, толокняная, пшенная, конопляная, в более позднее время — гречневая, рисовая, манная. Особо приготовленные каши использовались в семейно-бытовых обрядах. В постные дни варили каши на воде или приготовляли загусту (с. к., ливв. *huttu*; люд. *hutto*) из хорошо просеянной ржаной, ячменной или пшеничной муки [Клементьев, Никольская, 2003, с. 255]. Сямозерцы проверяли готовность загусты следующим образом — когда на поверхности лопался третий пузырь, блюдо считалось готовым [Логинов, 2008, с. 233]. В скоромные дни такую кашу варили на молоке. Каша также была основной едой на пожоге и сенокосе [Virtaranta, 1958, s. 200—201].

Из проросшего зерна после просушки и помола варили солодовую кашу (с. к. *mämmi*; ливв. *imel, imely*; люд. *imel'*) [Карелы…, 1983, с. 131]. Ржаной солод засыпали в кипяченую воду, иногда ее ставили преть в печь. В Святнаволоке такую кашу ели в горячем виде с хлебом. В д. Ерши в солодягу добавляли процеженный сок брусники [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 57, л. 59; д. 43, с. 56—57]. Каша из солода известна и финнам (*mämmikakku*). У финнов «мямми» была пасхальным блюдом. У восточных славян данное блюдо известно под название *кулага* [Клементьев, Никольская, 2003, с. 255—256].

**Карельская выпечка** отличается большим разнообразием. П. Виртаранта подчеркивал это отличие карельской кухни от финской (наряду с большим числом постных дней и обильным количеством рыбы на столе) [Virtaranta, 1958, s. 197]. Всем группам карелов, а также вепсам, коми, русским Севера известны круглые пресные лепешки из кислого теста с начинкой (с. к. *rieška*; ливв. *riesku*; люд. *riesk*) и колобы (с. к. *šanki*; ливв. *pyöräkkö*). В качестве начинки для последних использовали картофель, пшенную кашу, толокно [Клементьев, Никольская, 2003, с. 253]. Из сканцев с использованием белой муки готовили также пряженые пирожки с начинкой из пшенной каши, толокна, творога или просто посыпали одну половину сканца сахарным песком. Затем сканец складывали вдвое, края защипывали и жарили («варили») на постном масле на сковороде [Клементьев, Никольская, 2003, с. 253].

К числу наиболее известных выпечных изделий принадлежат калитки (с. к. *kalitta*, ливв. *šipaniekka*, люд. *kalitt*) — изделия из пресного теста круглой, овальной, четырехугольной и восьмиугольной формы. В качестве начинки использовали картофель, пшенную, ячневую, манную кашу, толокно (рис. 67). Известны были *kokkoi* — пышные, продолговатые по форме лепешки из жидкого теста, которое замешивали на овсяной муке с добавлением ржаной. Это был также ритуальный хлеб, который пекли в канун Крещения Господня [Конкка, 2015в, с. 93—95].

Для тонких пресных лепешек-сканцев — сульчины (с. к. *šulčina*, ливв., люд. *sulčin*) тесто раскатывали так тонко, «что как дунешь сбоку, то край в воздух поднимается» [Virtaranta, 1958, s. 204]. Сульчины пекли, как блины, и подавали на стол, обильно смазывая маслом и сложив стопкой. Едоки брали сканцы, положив на них жидкую кашу, свертывали трубочкой или сгибали пополам. Причем, согласно правилам этикета, целый сканец брать не полагалось — можно было прослыть жадным, поэтому его разламывали пополам перед едой [Клементьев, Никольская, 2003, с. 253; Virtaranta, 1958, s. 203—204]. Сульчины считались праздничной пищей.

Другим праздничным блюдом, известным карелам-людикам и сегозерским карелам, были блинные пироги — косовики, или рядовики (с. к. *kossovikka*, *kosoi*; люд. *kosiipiirag, kosovik*[13]). Это пирог

[12] Например, разламывание хлеба символизировало семейный раздел, состоявшийся по взаимному согласию.
[13] У ливвиков термином *kosoi* обозначался круглый хлеб из белой (пшеничной) муки [СКЯ, 1990, с. 154].

полукруглой формы из ржаных пресных коржей. На обильно смазанную маслом сковороду клали корж, на него — блин, затем слой какой-нибудь каши и прикрывали следующим блином. Положив несколько таких рядов, их закрывали вторым коржом и запекали в печи. Вместо коржей могли использовать корочку из вареного и толченого картофеля (д. Ерши) [Клементьев, Никольская, 2003, с. 253; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 57, л. 55—56]. Косовики пекли в связи с приходом сватов и удачным сватовством, в случае приезда зятя к теще, такие пироги подавали строителям дома, когда сруб был готов [Клементьев, Никольская, 2003, с. 253].

К древним блюдам карельской кухни относятся блины (с. к. *kakkara*, *lettu*; ливв. *čupukku*, *val'l'oi*; люд. *lätty*), упоминаемые еще в эпических песнях. Их пекли из овсяной или ячневой муки, в постные дни ели без начинки. В праздничные дни клали в тесто ячневую муку или манную кашу, сваренную на молоке. Блины пекли из кислого и пресного теста. Ели их с маслом, растопленной сметаной, кашей [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 20, д. 282, л. 48; Клементьев, Никольская, 2003, с. 253—254]. Блины являются наиболее древней формой печеного хлеба, который служил знаком стабильности определенного состояния, например признания новобрачных в новом социальном статусе [Лаврентьева, 1990, с. 46]. Именно с этой его функцией связан обычай проверки добрачной девственности невесты в некоторых карельских деревнях.

*Рис. 67. Карелка за приготовлением калиток, д. Лисья Сельга. Фото В. В. Пименова, 1961 г. [НА КарНЦ РАН, ф. 18, оп. 1, д. 24, л. 303а]*

Обязательным блюдом у карелов являлся рыбник, или курник (с. к. *kalakukko*, *kalakurnikka*, *kurnikka*, ливв. *kalakurn'iekku*, люд. *kurnikke*). Рыбник — обязательное блюдо на всех торжествах и поминальном обеде, его приносили роженице родственницы и соседки спустя несколько дней после родов, появлялся рыбник и на свадебном столе. Широкое использование рыбника в обрядах жизненного цикла связано с его символикой, сочетающей в себе архаические рыболовческие и древние земледельческие традиции [Конкка, 2015в, с. 125—164; Никольская, 1986, с. 6]. Рыбники были овальной, реже квадратной формы с запеченной в нем целой рыбой. Ухтинские, кестеньгские и сегозерские карелы пекли также открытые рыбники [Карелы..., 1983, с. 130; Клементьев, Никольская, 2003, с. 251]. У ливвиков разновидность рыбника называлась *padakurniekku* — запеченная в горшке мелкая рыба, рыбная запеканка, часто из ершей [СКЯ, 1990, с. 104].

В карельской среде устойчиво сохранялось приготовление супов. В течение всего дня (на завтрак, обед, ужин) на стол подавали различные похлебки и супы. Постоянными блюдами были мелкокрошенные соленые грибы, иногда вареные, и холодный картофель [Клементьев, Никольская, 2003, с. 250—251].

**Набор овощных культур** был невелик: повсеместно сажали репу, картофель, в южной части Карелии также брюкву, капусту, зеленый лук. Наибольшим разнообразием отличались блюда из репы: из корнеплода варили нечто вроде густого супа (с. к. *lohko(i)*; ливв., люд. *lohkoi*)[14], делали каши, начинки для пирогов, готовили квас, а подсушенная в печи репа (с. к. *kiču*, *kidžu*, *kizu*; ливв. *näivöi*; люд. *kidžu*[15]) считалась лакомством. Также репу сутки парили в печи, затем закладывали вместе с брусникой в бочки и ели в посты зимой. Из брюквы прежде варили кашу, использовали как начинку для пирогов. С конца XIX в. благодаря усилиям земства в крупных населенных пунктах и городах Олонецкой губ. получают распространение ранее непривычные для карелов овощные культуры — свекла, морковь, корневой цикорий и т. д. [Волейко, 1913, с. 159—164; Илюха, 2007, с. 223—224].

### Напитки

Любимый напиток карелов — чай (с. к. *čäijy*, *čuaju*; ливв. *čuaju*; люд. *čaju*), в который могли добавлять топленое молоко. В Беломорской Карелии популярностью пользовался кофе (с. к. *kahvi;* ливв. *kowfei*; люд. *kofii*), иногда подсоленный. Данные напитки получили распространение в Карелии уже к концу XVIII в. Кофе мог попадать в Карелию

[14] Рецепт *lohkoi* был следующий: утром чистили свежую репу, варили в чугуне, воду сливали. Затем репу толкли и заливали этой же водой. Добавляли в суп тесто и ставили в печь до обеда [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 57, л. 60—61].

[15] У ливвиков термином *kidžu* обозначали сущик, сушеную рыбу [Бойко, 2016, с. 341].

контрабандным путем из Финляндии (нередко кофе и ром везли в санях под грузом железной руды). Так же, как и картофель, они не входили в состав поощряемых старообрядчеством продуктов [Капуста, 2014, с. 294; Клементьев, Никольская, 2003, с. 255]. Каждый раз, когда приходили гости, заваривали чай по 3—4 раза подряд. Сямозерцы при чаепитии соблюдали некоторые негласные правила: не подавали пустую чашку без блюдца наливающей чай хозяйке, всегда допивали чай [Логинов, 2008, с. 235]. На севере Карелии к чаю пекли пресные хлебцы с маслом (*voirieskat*). В пост чай могли заменять шалфеем [Virtaranta, 1958, s. 234]. Нередко «чаем» служили сушеные цветы зверобоя[16], листья и стебли малины, брусники, березовый нарост.

В конце XIX — начале XX в. в карельских деревнях стали появляться самовары, однако многие пожилые люди и старообрядческое населения не приветствовали такие новации: «Это как бес на столе» [Лавонен, 2000, с. 126]. Со временем самовар получил законное место на женской половине стола, возле него сидела и разливала чай пожилая женщина (бабушка) или старшая из дочерей [Там же]. По всей видимости, именно большуха имела право разливать чай для членов семьи и гостей. Карелка 1941 г. р. (уроженка Олонецкого р-на) вспоминала, что хозяйка всегда садилась «у крана». В 1960-е гг. в районе Коткозера бытовала фраза «держать[ся] за кран» для обозначения женщины в статусе большухи: «Если кран снимут, то всё, хозяйкой не будет» [ФА 3857].

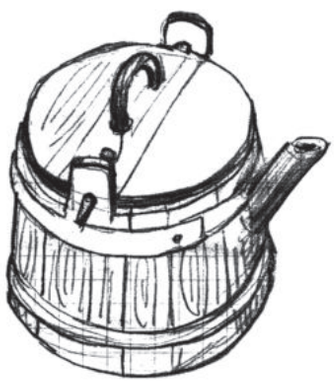
Повседневным напитком был квас (с. к. *vuašša*, *vaašša*; ливв. *vuassu*; люд. *vuasse*, *vuass*) — хлебный; репный на хлебной закваске из свежей или сушеной репы (с. к. *rieppu*, *rieppo*; ливв., люд. *rieppoi*); брюквенный, распространенный на юге Карелии (ливв. *lantuvuassu*); клюквенный, в который для сладости могли добавить 1/16 часть вяленой репы. Квас готовили из *mämmi* (солодовой мучной каши), используя ее в качестве закваски, а также картофеля [Клементьев, Никольская, 2003, с. 256; Логинов, 2008, с. 235; Федотова, Бойко, 2009, с. 371]. Хлебный квас был обязательным напитком на поминках.

Обрядовым блюдом на поминальном столе был также ржаной или овсяный кисель, который со временем вытеснил кисель на картофельном крахмале [Минвалеев, 2015, с. 110]. Овсяный кисель занимал важное место на праздниках, особенно в свадебной обрядности. Так, например, у южных карелов он был последним блюдом на свадебном столе, определенный способ употребления киселя маркировал добрачную девственность невесты [Сурхаско, 1977, с. 190]. Карелы-ливвики кисель ели в горячем виде с маслом или молоком [Карелы..., 1983, с. 132].

Традиция пивоварения у карелов была утрачена [Тароева, 1965, с. 137]. Однако в ритуальных целях его варили. Отдельный такой случай зафиксирован на о. Мантсинсаари во время обрядовой трапезы по случаю жертвоприношения быка [подр. см.: Конкка, 2015в, с. 20]. Крепкие алкогольные напитки карелы употребляли умеренно[17], особенно женщины. Более того, карельские женщины активно выступали против распространения торговли спиртными напитками. Например, в фонде олонецкого губернатора сохранилось прошение крестьянок за 1907 г. с просьбой о запрете открытия винной лавки в Реболах [Карельская крестьянка..., 2012, с. 197].

**Утварь — арсенал карельской хозяйки** (рис. 68—70). Большая часть сознательной жизни женщины проходила в доме мужа, куда, еще будучи молодухой, в составе приданого она перевозила свою посуду и часть орудий труда: горшок, чугунок, котел, ведро, ушат, подойник, скалку, валек, прялку, а также серп, косу, грабли, мотыгу, топор и другие хозяйственные орудия [Сурхаско, 1977, с. 199]. Это не касалось кадки для приготовления теста, которая передавалась свекровью невестке. В целом домашняя утварь карелов преимущественно деревянная: миски, берестяные короба, корзинки, квашни, ведра, подойники[18], бочки, черпаки, ложки и т. п. Так, например, для изготовления и выпечки хлеба использовали деревянную квашню, тесто замешивали деревянной мутовкой, раскатывали деревянной скалкой. Перед выпеканием хлеба под печи выметали помелом и сажали его деревянной лопатой. Имела распространение медная и чугунная посуда, глиняные горшки покупали у вепсских и русских горшечников [Карелы..., 1983, с. 132; Тароева, 1965, с. 140—141].

*Рис. 68. Подойник, д. Пебозеро Кемского р-на. Зарисовка В. Плотникова, 1955 г. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 32]*



[16] Зверобой (желтый цветок) собирали и мочили в теплой воде, выдерживали настой 1—2 дня, затем сушили и заваривали вместо чая [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 57, л. 62].

[17] Употребление спиртных напитков карелами, по сравнению с русским населением, действительно было умеренным. Однако тенденция к изменению этой традиции была зафиксирована в лингвистическом материале («скорее кошка перестанет есть рыбу, чем мужчина пить вино») и приметах («если девушка во время еды капает из ложки на стол, то муж попадется пьяница») [Подр. см.: СКЯ, 1990, с. 108, 109].

[18] Подойники вплоть до 1940-х гг. преимущественно были деревянными. В Лоухи и Кеми употреблялись подойники с деревянной крышкой, закрепляющиеся деревянной шпилькой. К крышке наглухо прикреплялась и ручка. На юге употреблялись чаще подойники с проволочной ручкой [Тароева, 1965, с. 141].

Для хранения муки, круп, сыпучих продуктов карелы делали берестяные короба. Из лент бересты плели множество кухонных предметов: солонки, корзинки и т. д. В берестяных сосудах могли держать воду, в них также мочили ягоды, грибы, солили рыбу. Берестяной лентой оплетали глиняный горшок. Однако чаще воду хранили в специальных кадках. В домашних условиях для размола зерна пользовались жерновами (с. к. *käsikivi*, ливв., люд. *käzikivi*) или деревянными ступами (с. к., ливв. *huuhmar*, люд. *huwhma, huumbar*). Ручные жернова имелись почти в каждом доме и хранились в подполье или в сарае в одном из углов. Для домашней обдирки круп применялись больше деревянные ступы — от 1 до 0,5 м. высоты и меньше, которые делали из цельного соснового бревна [Тароева, 1965, с. 120—121].

*Рис. 69. Ступа для зерна. Ругозерский р-н. Зарисовка В. Плотникова, 1955 г. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 32]*

**Застольный этикет карелов в гендерном измерении**

Семья за столом собиралась, как правило, 3—4 раза в день: рано утром на завтрак, в полдень на обед и вечером после работы на ужин. Летом между обедом и ужином был полдник. Во время полевых работ обед брали с собой на пашню, сенокос или сбор урожая. В связи с развитым институтом отходничества повседневная трапеза нередко проходила без мужчин. В Сямозерье сложилась поговорка на этот счет: «Рыбаков да охотников на десятый день кормят» [Логинов, 2008, с. 233]. Во время обеда обязательно ели суп или похлебку, в скоромные дни на второе подавали рыбу (если первым блюдом была уха) или кашу, молочные продукты, в постные — кашу на воде. На ужин обычно доедали то, что оставалось от обеда.

За столом[19] каждый член семьи имел определенное место. Хозяин со взрослыми сыновьями сидели «в верхней» части стола (ближе к «мужскому», или «большому», углу), женщины и дети садились ближе к двери. Во время обеда на стол стелили скатерть [Карелы..., 1983, с. 131]. У карелов, как и у народов Севера и Сибири, пространственная «ценность» избы возрастала по мере удаления от входа к фасадной стене. Место, занимаемое хозяином, считалось наиболее почетным. Во время праздников деление на мужскую и женскую стороны сохранялось — приходившие гости останавливались под матицей, «крестили глаза» в сторону икон, а затем мужчины проходили на мужскую половину, а женщины — на женскую [Лавонен, 2000, с. 16, 18, 21].

Каждый раз перед принятием пищи стол застилали чистой скатертью, потом клали на стол соль в солонке, ставили кружку с водой или квасом, клали миски и ложки, а глава семьи, перекрестив кончиком ножа хлеб, нарезал его на куски [Лавонен, 2000, с. 99, 134; Логинов, 2008, с. 233]. Перед едой «крестили глаза» в сторону икон, затем хозяйка приглашала всех к столу: «Крещеные, полдничать!» или «Крещеные, ужинать!». Все собирались, вновь крестили глаза и начинали есть. Северные карелы, когда заканчивали трапезу, говорили: «Спасибо за еду» (букв. «Спасибо за кормление») или «Слава тебе, Господи, слава небесному Спасу милостливому» и снова крестились [Virtaranta, 1958, s. 206—207]. Сямозерцы произносили похожую фразу: «Спасибо Господу, что накормил». Хозяйку при этом не благодарили [Логинов, 2008, с. 234].

Эти общие правила этикета имели множество нюансов. Приведем некоторые из них: запрещалось класть локти на стол всем, кроме главы семьи — тому, кто выращивал хлеб; накрывая на стол, нельзя было класть лишнюю ложку, а после завершения трапезы ложку, которой ели, не разрешалось громко опускать на стол — прожорливым будешь; запрещалось разговаривать и шуметь за столом, качать ногой или класть ногу на ногу; до и после каждого приема пищи крестились перед иконами [Лавонен, 2000, с. 119, 123, 127, 131—132]; выходить из-за стола полагалось в ту же сторону, откуда садились; недопустимо было без причин обходить стол[20] и т. д. Строго, особенно во время праздников, соблюдался порядок принятия пищи — сначала за стол садились мужчины, затем женщины, которые, впрочем, вообще могли ни разу не присесть за время праздника. Согласно восточнославянским данным, совместная трапеза мужчин и женщин не допускалась в связи с символическим соотнесением еды и полового акта. Н. А. Лавонен указывает, что на карельских материалах прямых подтверждений взаимосвязи еды

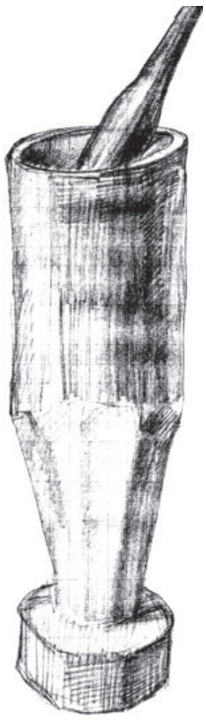


*Рис. 70. Ступа для толчения сушеной рыбы, д. Пебозеро Ругозерского р-на. Зарисовка В. Плотникова, 1955 г. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 32]*

[19] В Карелии столы были со съемной переворачивающейся столешницей, на одной стороне которой готовили пищу, а на другой ели [Лавонен, 2000, с. 11]. Кроме «главного» обеденного стола, в избе были и другие, например «блинный» столик, на котором хозяйка занималась стряпней [Капуста, 2014, с. 284].

[20] Н. А. Лавонен пишет, что одна из причин подобного запрета заключалась в нежелании многодетности: дети «займут все места по обе стороны стола» [Лавонен, 2000, с. 120].

с сексуальными мотивами обнаружить не удалось. Вместе с тем, по косвенным данным (недопущение до поминального стола супружеской пары после полового контакта, изоляция роженицы на определенный срок от общего стола), исследовательница допускает влияние данной символики на запрет совместной трапезы мужчин и женщин [Лавонен, 2000, с. 123].

Особые правила поведения соблюдались женщинами при приготовлении пищи и в случае нежданного появления гостя. Так, например, по данным из Тихтозерской вол., если на пороге появлялся гость во время смазывания выпечки маслом, пришедший говорил: *«Kaunehet keät voitajalla»* — «Красивые руки у смазывающей», таким способом давая понять, что не откажется от угощения. Нельзя было не угостить, в противном случае существовала угроза порчи. Подобное правило имело место и при взбивании масла [Virtaranta, 1958, s. 215—216][21]. Данный обычай, по сообщению А. Конкка, был связан еще с первобытнообщинными установлениями дележа добычи между всеми присутствующими в момент разделки туши убитого зверя или добычи рыбы и пр., рудименты которого были известны многим северным народам.

Таким образом, в пищевом рационе карелов значительную роль играли рыба, молочные продукты, ягоды и грибы, а также хлеб и его производные. В XX в., особенно со второй его половины, ассортимент традиционных блюд сильно сократился, однако расширилось потребление заводской продукции (макароны, различные консервы, хлеб промышленного производства и т. д.) [Клементьев, Никольская, 2003, с. 256—257]. Р. Ф. Тароева, сделавшая в свое время обширное исследование по традиционной кухне карелов, выделила особенности, характерные для каждой этнолокальной группы. Так, у северных карелов имели распространение такие колоритные блюда, как хлеб «с дыркой» *reikäleipä*, рыба «с душком» *kevätkala*, рыба в молоке, подсоленный кофе, открытый рыбник, сущик с мучной подболткой и т. п. Эти блюда преобладали в северо-западной части Карелии. Поскольку для людиков характерно использование в пищу отварных соленых грибов, овсяного или ржаного киселя, чаще в холодном виде, известны им были сухой творог и пирог-косовик. Ливвики, как правило, соленые грибы не отваривали, а кисели ели в горячем виде с маслом или молоком. Только им были известны щи из свежей капусты, а также вяленое свиное мясо [Карелы..., 1983, с. 132].

# Глава 6

# КАРЕЛЬСКАЯ СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

## 6.1. Семья

*Ю. В. Литвин*

Важнейшим социальным институтом, в рамках которого протекала жизнь крестьян, оставалась семья. Она являлась регулятором нравственных основ жизни и фактором экономического благополучия крестьянского хозяйства. Семейное состояние населения в конце XIX в. характеризовалось следующими цифрами: в Олонецкой и Архангельской губ. каждая вторая женщина в возрасте 15 лет и старше состояла в браке (56 и 54 % соответственно). Доля женатых мужчин была несколько выше: 63,5 % в Олонецкой и 66 % в Архангельской губ. [ПВПН, 1897а, тет. 3, с. 5; ПВПН, 1897б, тет. 3, с. 6].

В Карелии традиционно сосуществовали два основных типа семьи (*pereh*[1]) — малая и большая неразделенная (рис. 71). *Малая семья* состояла из брачной пары с неженатыми детьми или без них. Большие неразделенные семьи могли быть *расширенными* — состоять из одной супружеской пары и близких родственников, не являющихся между собой супругами (овдовевших родителей, внуков, дядьев, племянников и др.), или *составными* — включать несколько супружеских пар и родственников, не связанных узами брака. В последнем случае супружеские пары могли состоять в родственной связи по нисходящей *(«отцовская», патриархальная семья*) или горизонтальной линиям (*братская семья*) [Демографическая модернизация, 2006, с. 44; Hämynen, 2004, s. 125]. Большие семьи необязательно проживали совместно, однако они сообща вели хозяйство и платили налоги. Согласно данным финского исследователя Т. Хямюнена, в Приладожской (Финской) Карелии семьи могли проживать под одной крышей, но обладать самостоятельностью в распоряжении собственным имуществом. В состав больших неразделенных семей входили 3—4 поколения родственников, общая численность ее членов достигала 20—25 чел. У карелов широко распространены были «отцовские» семьи, реже — братские. Составной тип семейной организации, согласно данным Р. Ф. Никольской (Тароевой), почти не встречался. Редким явлением было примачество — зятя «принимали» в дом родителей невесты только в случае неспособности последних вести хозяйство [Карелы…, 1983, с. 137—138].

По данным современных исследователей, на протяжении всего рассматриваемого периода малая и большая семьи сосуществовали. Демограф А. Г. Вишневский подчеркивает, что форма

[1] Лексема *pereh* является основной в карельском языке. Ее этимология, вероятно, связана с древней исконной основой *perä ‘задний, расположенный сзади’ [ЛАВЯ, 2019]. У северных и южных карелов существовали другие термины, обозначающие семью. Например, ливвики, наряду с термином *pereh,* использовали слово *kanzu* (ср. *kansa*, *kanzu* ‘народ, люди, группа людей’) и заимствованное у русских *korenii* (букв. ‘корень, род, семья’). Северные карелы для обозначения семьи также использовали термины: *pesoveh*, *pešoveh* (букв. ‘выводок, гнездо’), *matkoveh* (букв. ‘попутчики’), *aloveh* (букв. ‘район, область’), *joukko* (букв. ‘группа’).

*Рис. 71. Женщины с детьми, д. Вокнаволок. Фото А. Р. Ниеми, 1904. [Virtaranta, 1978]*

малой семьи была вынужденной и при малейших благоприятных условиях она превращалась в большую [Демографическая модернизация..., 2006, с. 46—47]. Такая семья обеспечивала чувство защищенности своих членов, являлась фактором сохранения и роста их благосостояния. Однако социально-экономические трансформации второй половины XIX в. привели к постепенной смене модели поведения крестьян: в новых условиях ценными становились мобильность и самостоятельность населения, которые обеспечивал институт малой семьи. Главная причина семейных разделов заключалась в том, что в пореформенный период произошло снижение экономических выгод от семейной кооперации. В условиях формирующегося рынка труда это, в частности, выражалось в возможности найма рабочей силы со стороны для выполнения текущих хозяйственных работ [Демографическая модернизация..., 2006, с. 49—50; Миронов, 2014, т. 1, с. 671—673].

Начиная с последней четверти XIX в. было отмечено увеличение числа семейных разделов. По общероссийским данным, с 1861 по 1882 г. сельские сходы утвердили около 13 % таких разделов, остальные совершались крестьянами самостоятельно [Иванова, Желтова, 2009, с. 620]. Точное число «самовольных» разделов в Карелии не известно, однако анализ дел сельских сходов показал, что нередкими были случаи обсуждения уже свершившегося разделения семьи с целью его официального закрепления [НА РК, ф. 53, оп. 3, д. 1/21, л. 2; НА РК, ф. 151, оп. 1, д. 65/3, л. 36]. О том, что крестьянские разделы не были новацией конца XIX в., свидетельствует обычай разламывания хлеба, сопровождавший семейный раздел. В этот день хозяйка пекла хлеб, который глава семьи разрезал в соответствии с числом участников дележа и выдавал каждому сыну (или брату) по куску, после чего начинали делить имущество [Карелы..., 1983, с. 138][2]. Отметим, что данный обычай соблюдался только в случае мирного раздела. Хлеб символизировал отсутствие вражды, взаимных претензий и ссор. При спорных разделах не желающий делиться глава семьи бросал сыну топор и старую ложку со словами «иди, куда хочешь» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 475, л. 15]. При разделах родители обычно оставались жить с семьей младшего сына, которому выделялась изба. В случае, когда взрослые дети решали разделиться после смерти главы семьи, мать могла остаться с одним из сыновей, который брал на себя обязанность содержать ее, или же отделялась сама, получая в качестве своей доли корову, одеяло, часть вещей, а также две или три меры хлеба (1 мера = 1 четверик = 26,2 л.) [Ефименко, 1878, с. 120].

Государство пыталось сдерживать процесс нуклеаризации семьи. В 1886 г. был принят закон, ограничивавший семейные разделы. В частности, на сельском сходе требовалось согласие не менее 2/3 всех домохозяев, а сам раздел утверждался решением уездных по крестьянским делам присутствий и мировых посредников. Однако правительственные меры существенно не повлияли на ситуацию — крестьяне продолжали «самовольно» разделяться. В связи с этим в октябре 1906 г. правила были отменены, решение о разделе семья вновь принимала самостоятельно [Иванова, Желтова, 2009, с. 620—621].

Статистические данные свидетельствуют, что в карельских волостях процесс нуклеаризации протекал с большей, чем в целом по России, интенсивностью. Неземледельческие промыслы, традиционно развитые в Карелии, способствовали росту числа крестьянских разделов и приводили к уменьшению средней величины семьи. В последней четверти XIX — начале XX в. в Кемском уезде Архангельской губ. и в трех «карельских» уездах Олонецкой губ. средний размер семьи составлял 4,7 чел. — меньше, чем в европейской части России, где средняя крестьянская семья включала 5,8 чел. [ПВПН, 1897а, тет. 1, с. 4; ПВПН, 1897б, тет. 2, с. 4].

[2] Также могли делиться по жребию: имущество клали на середину избы по числу разделявшихся и тянули жребий [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 56, л. 3].

Конкретный срез статистки позволяет проиллюстрировать общую тенденцию, однако не является выводом о повсеместной смене модели семейной организации в рассматриваемый период. Согласно сведениям, полученным в ходе экспедиций в Пряжинский, Калевальский, Кемский, Лоухский, Сегежский и Медвежьегорский р-ны, в 1920-е гг. большие семьи еще сохранялись в Карелии, хотя и являлись исключительной редкостью [Санникова, 1970, с. 100].

Брак и рождение детей оставались моральным долгом, свидетельством порядочности человека. Вместе с тем происходившие в стране и крае социально-экономические и культурные преобразования повлияли и на эту сферу крестьянской жизни.

**Рождаемость**

Уровень рождаемости в Карелии в конце XIX — начале XX в. примерно соответствовал среднему показателю по Российской империи и составлял 43—50 детей на 1000 жителей [Илюха, 2007, с. 39]. Проведенное Ю. Г. Шикаловым исследование показало изменение традиционной модели репродуктивного поведения в большинстве семей Беломорской Карелии, в которых уже во второй половине XIX в. рождалось от двух до пяти детей. В период с 1876 по 1904 г. средний показатель рождаемости беломорских карелов составлял около 35 % и был сопоставим в большей степени с соответствующим показателем приграничной финской провинции Кайнуу (35 %), чем с территорией соседнего российского Поморья (48 %) [Shikalov, 2007, с. 122—123]. Причины демографического перехода в семьях беломорских карелов исследователь объясняет возрастанием роли отходничества и знакомством с финскими обычаями, где к указанному времени уже сложилась подобная модель репродуктивного поведения; установлением семейно-брачных связей «через границу»[3]; незначительной младенческой смертностью в семьях беломорских карелов и, соответственно, отсутствием необходимости поддерживать рождаемость на высоком уровне [Ibid].

Количество внебрачных детей в Олонецкой и Архангельской Карелии значительно различалось. В первом случае доля таких детей не превышала 2 %, во втором — могла доходить до 26,5 %. Подобное различие было связано с бóльшим авторитетом на севере Карелии старообрядчества и, соответственно, значительным числом незарегистрированных (неучтенных) православной церковью браков и рождений [Илюха, 2007, с. 40—41; Shikalov, 2007, s. 261].

**Брачный возраст**

Регламентация брачного возраста находилась в ведении Синода, который в 1830 г. определил его следующим образом: 18 лет для юношей и 16 лет для девушек [Шершеневич, 1911, с. 603]. Реальный возраст вступления в брак в пределах Российской империи варьировал в широком диапазоне. В Олонецкой губ. в конце XIX — начале XX в. девушки в основном выходили замуж в 17—25 лет. По подсчетам С. С. Смирновой, за период с 1793 по 1905 г. на территории всей Олонецкой губ. всего 5 девушек вступили в брак в возрасте 14 лет. Средний возраст вступления в первый брак девушек Олонецкой губ. за указанный выше период составлял 21 год, юношей — 24 года [Смирнова, 2002, с 144]. Однако этот показатель зависел от географического положения населенного пункта и локальных традиций. Так, у сегозерских карелов достигшую 22 лет девушку уже считали «старой девой», у ливвиков Колатсельгского общества Олонецкого уезда этот возрастной рубеж приходился на 25 лет, а у ухтинских карелов — на 30 лет [Сурхаско, 1977, с. 45]. Чем севернее находилось поселение, тем выше была верхняя возрастная граница вступления в брак. Исследователи указывают на несколько причин подобного демографического поведения. Во-первых, на брачный возраст влиял тип хозяйствования: в неземледельческо-промышленной полосе Российской империи, где быстро развивалась промышленность, усиливались отходничество и миграционная подвижность крестьянства, во второй половине XIX — начале XX в. число браков в возрасте 20 лет и моложе сократилось у женщин с 55,9 до 48,5 %, у мужчин — с 39,5 до 29,9% [Демографическая модернизация..., 2006, с. 51]. В русских семьях Поморья девушки ходили в невестах с 17 до 27 лет. Причем в 20 лет к ним относились еще как к девчонкам, с 27 лет называли «пожитая», еще через год незамужняя крестьянка переставала ходить на вечеринки, а с 30 лет ее называли «старой» [Бернштам, 2009, с. 119]. Во-вторых, значительные расстояния между приходами делали не всегда возможным своевременное венчание — некоторые пары регистрировались в метрических книгах спустя несколько лет после заключения брака. В-третьих, на территориях с сильными старообрядческими традициями далеко не все браки совершались в присутствии священника, а значит, статистка не учитывала всех совместно живущих пар [Шикалов, 2003, s. 150—157]. Кроме того, на увеличение брачного возраста повлияла военная реформа 1874 г., когда уходивший на службу двадцатилетний новобранец возвращался в деревню через 6 или 9 лет и только потом заводил семью. Действительно, в Панозерском приходе возраст вступления девушек в брак возрастал на протяжении XVIII—XIX вв.: если в 1760—1780 гг. каждая четвертая или пятая девушка в возрасте 15—19 лет состояла в браке (17—27 %), то к середине XIX в. не зафиксировано ни одного случая замужества в возрастной категории 15—19 лет. В последней четверти XIX — начале XX в. большинство девушек (67,8 %) и юношей (52 %) вступали в брак в возрасте 25—29 лет [Tcherniakova, 2004, s. 312][4].

[3] Карелы, занимавшиеся коробейничеством, нередко привозили жен из соседней Финляндии, что, безусловно, привносило в жизнь карельской семьи свои традиции, включая стратегии репродуктивного поведения.

Молодые люди старались найти себе пару в пределах своей деревни и округи. Данная традиция нашла отражение в карельском фольклоре: «Хороших в жены берут по соседству, плохих — за тридевять земель» [Сурхаско, 1977, с. 63]. На формирование географии брачных контактов оказывали влияние торговые маршруты. Например, в последней четверти XIX — начале XX в. практически все невесты были родом из поселений, лежавших через торговые пути (через д. Юшкозеро и Панозеро до Кеми на Белом море, через Тихтозеро или напрямую через оз. Куйто в Финляндию) [Шикалов, 2004, с. 275]. Интересно, что в случае трансграничных браков возможны были варианты проживания супругов в общине жены. Так, например, с 1880 по 1918 г. в Салминском приходе Финляндии был заключен 171 брак с российскими карелами, которые отправлялись туда для разностной торговли [Hämynen, 2003, s. 120].

**Внутренний уклад** жизни крестьянской семьи базировался на принципах половозрастной иерархии. Ее главой был большак (с. к. *isäntä*, ливв. *ižändy*, люд. *ižänd*) — старший мужчина в роду, его сын или брат. Глава имел широкие полномочия, он распоряжался всем достоянием семьи и одновременно нес за него ответственность, являлся представителем семьи на сельском сходе. Особо важные хозяйственные вопросы большак согласовывал с женатыми сыновьями, братьями (в случае, если семья была братская) и женой [Клементьев, Сурхаско, 2003, с. 260].

Большухой (с. к. *emäntä*, ливв. *emändy*, люд. *emänd*) обычно становилась жена главы семьи или его старшая сноха. Нередко выбор большухи зависел от экономических соображений, поэтому, например, в братской семье хозяйкой могла стать младшая невестка, взятая из богатой семьи, а не старшая, пришедшая из бедной [Клементьев, Сурхаско, 2003, с. 261]. Власть жены хозяина распространялась на женщин, детей и неженатых молодых мужчин. На большухе лежала ответственность за ведение домашнего хозяйства, рациональное распределение обязанностей между женщинами, эффективное использование пищевых ресурсов, проведение семейных ритуалов. Следует отметить, что женщина в карельской семье пользовалась уважением независимо от ее социовозрастного статуса.

Повсеместно женские работы включали в себя заботу о детях, приготовление пищи, изготовление одежды (прядение, ткачество), ее ремонт и стирку, уборку избы, уход за скотом и огородом, хождение за водой, сбор грибов и ягод [Безгин, 2004, с. 106—107]. В неразделенной семье работа по дому распределялась большухой между невестками и незамужними девушками. Сама большуха обычно занималась выпеканием хлеба, приготовлением сыра, творога и масла. Она вставала раньше всех в семье: *muijen nowzendale emändäl jo on äijy ruadoštu ruattu* — пока остальная семья встает, хозяйка уже не одно дело сделает [СКЯ, 1990, с. 231]. Младшие невестки ухаживали за скотом, чинили одежду, выполняли мелкие поручения старших членов семьи. По субботам и накануне праздников происходило обязательное мытье полов, столов, лавок, обтирание стекол, венцов стен. После мытья пол застилался домотканными дорожками и различными половиками. На Пасху особенно тщательно мыли стены и потолки [Тароева, 1965, с. 107] (рис. 72).

*Рис. 72. Молодые хозяйки стирают белье, д. Минозеро Кондокской вол. Фото И. К. Инха. [Inha, 1999, s. 110]*

Мужчины занимались работами, требующими значительных физических сил: пахали, сеяли, косили, возили дрова, сено, ремонтировали и строили жилье, хозяйственные постройки, изготовляли орудия труда, посуду и т. д. [Клементьев, Сурхаско, 2003,

[4] Вместе с тем финляндский историк Ю. Г. Шикалов выявил противоположную тенденцию: снижение брачного возраста женщин Кемского уезда в целом и в карельских волостях данного уезда в частности. Согласно его подсчетам, в церкви Ухтинского прихода в 1873—1905 гг. обвенчано всего 229 пар, причем больше всего невест было в возрасте 19—22 лет. Исследователь делает вывод о том, что укрепление экономического благосостояния карельских крестьян в конце XIX в. повысило чувство уверенности молодежи и способствовало «омоложению» брачных союзов [Shikalov, 2007, s. 108—109]. Кроме того, в 1860-х гг. был издан указ, запретивший здесь подсечное земледелие и имевший своей целью заставить крестьян перейти на полевые методы обработки земли, которые оказались весьма непродуктивными и трудоемкими для местных условий. Следствием данного закона было усиление роли денег в повседневной жизни крестьян и, в частности, развитие коробейнического промысла. Соответственно, вся тяжесть работ по хозяйству ложилась на плечи женщин, и крестьянин, согласно выводам историка, старался как можно раньше привести в дом жену для помощи в хозяйстве [Ibid, с. 109]. Приведенные выше факты не являются общим правилом. Брачный возраст невест менялся в зависимости от внешних обстоятельств, потребностей конкретной семьи в рабочей силе, а также социально-экономических факторов.

с. 260]. Глава семьи также являлся представителем семьи на сельском сходе.

Для карельской культуры важное значение имело широкое поддержание родственных связей, включая второстепенные (свойственники или родство по браку) и духовные связи (кумовство). В карельском языке существовали специальные термины для обозначения родственников: с. к. *sukukunta*, *heimo* — род, родня, *omahiini*, *heimolaini* — родственник; ливв. *kanzoveh*, *heimokundu*, *rodukundu*, *suguheimo*, *rodn'u* — родня, родственник, *lähäoma*, *omahiine* — свой, родня; люд. *suguheimo* — родственник, *oma* — свой, родственник, *heimokund*, *rodn* — родня. Все крупные события обсуждались на семейном совете при активном участии родственников. Поддержание связей также осуществлялось благодаря традиции навещать родственников во время праздников — недаром у карелов сохранился термин *ativo, ad'vo*, обозначающий как гостя, так и родственника. Вместе с тем в связи с переходом к малой семье терминология родства у карелов сузилась [Клементьев, Сурхаско, 2003, с. 261; Карелы..., 1983, с. 139—140; СКЯ, 1990; Зайков, 1999].

В большой семье управляться с домашними заботами было легче, поскольку часть работ распределялась между ее членами. В малой семье весь груз ложился на плечи мужа и жены. Принцип распределения работ на мужские и женские сохранялся. Однако во время длительного отсутствия мужа в связи с уходом на заработки поддержание экономической жизнеспособности домохозяйства достигалось за счет выполнения женщиной мужской работы, жена также самостоятельно решала все хозяйственные вопросы.

Не только распределение домашних работ имело половозрастную специфику, гендерно маркированными были также жилище и хозяйственные постройки. Семантика пространства крестьянской избы, имеющая два начала — мужское и женское, играла значительную роль в укреплении половых различий как оппозиционных. Объектом, занимающим одно из центральных мест в символическом пространстве деревенской избы, был стол. У карелов стол располагался не в *большом* углу, а напротив двери торцом к среднему окну [Лавонен, 2000, с. 14]. Он разграничивал «женскую» и «мужскую» половины избы. За столом место женщины определялось справа, ближе к печи; место мужчины — в дальнем конце, у окна. Во время обеда в соответствии с гендерным разделением пространства по левую сторону стола сначала садились мужчины, затем по правую сторону — женщины. В больших семьях привычным было деление едоков на несколько «смен» [Бернштам, 2009, с. 110]. Однако не всегда хозяйка могла сесть за стол со всеми, поскольку должна была накормить членов семьи. Во время престольных праздников она готовила не только для домочадцев, но и для гостей; значительно расширялся ассортимент блюд.

В северо-западных районах разделение избы сопровождалось разделением «иконостасов», располагавшихся соответственно в мужской (в большом углу на полке, параллельной главному фасаду) и женской (на простенке между крайним и средним окнами) частях избы. По сообщению Ю. Ю. Сурхаско В. П. Орфинскому, данная специфика объяснялась следствием влияния старообрядчества, предписывающего каждому иметь свои индивидуальные иконы [Орфинский, 2009, с. 272]. Кроме того, эта традиция может иметь и более древние основания, связанные с культом предков: женщина, переходившая в дом мужа, имела своих собственных духов-покровителей.

«Женское» пространство дома и двора было шире «мужского». Можно также предположить, что «соприкосновение» в повседневном быту с печью и хлевом, которые в крестьянском хозяйстве имели огромное символическое значение, придавало особый, сакральный, статус женщине. Недаром в промысловых местностях во время длительного отсутствия мужей дом считался женской сферой, а мужа называли «гостем» [Лавонен, 2000, с. 21]. Таким образом, пространственная ориентация крестьянского жилища имела четкую гендерную соотнесенность, связанную с хозяйственными функциями членов семьи.

Следует обратить внимание также на то, что традиционное распределение трудовых обязанностей, с четким отнесением той или иной сферы труда к «мужской» или «женской», часто нарушалось. И нарушалось в основном женщинами в силу объективной необходимости. В случаях, когда мужчина находился на отхожем промысле, был призван на службу или мобилизован на войну, все хозяйственные работы исполнялись женщиной. В источниках можно встретить многочисленные примеры, показывающие, что замена «мужского» труда «женским» в Карелии была распространенным явлением: «...женщины очень часто вынуждены, за отсутствием своих мужей, выполнять большую часть работ полевых, хозяйственных и общественных, как-то: пахоту земли, заготовку дров, поправки дорог и полицейская[5] и чередницкая[6]» [Покровский, 1873, с. 66]; «женщины иногда исполняют и мужскую работу, например, весной вскапывают землю» [Б-ков, 1913, с. 108]; «карельская женщина хорошая работница и товарищ, не уступает в силе мужчинам, вынося на своих плечах во время отсутствия мужчин все хозяйственные заботы» [О Карелии, 1913]. Свидетельства современников о трудовой нагрузке на женщину противоречивы и связаны с временем года, благосостоянием, составом семьи и т. д. Однако отсутствие мужской части населения увеличивало объем работ, ложившийся в основном на плечи женщин.

[5] *Полицейская* — выполнение обязанностей сельского десятника, в число которых входило: созыв на сельский сход, выполнение поручений сельского старосты, вручение судебных повесток.

[6] *Чередницкая* — обязательство в определенной день (очередной день) предоставлять лошадь в земскую избу для осуществления сельскими органами власти служебных разъездов.

**Внутрисемейные взаимоотношения**

Идеал внутрисемейных отношений базировался на православном постулате, требовавшем от супругов любви, терпения к недостаткам друг друга и заботы о благополучии дома [Рождественский, 1902, с. 156]. Народная трактовка этого тезиса в значительной степени определялась региональной и культурной спецификой. По сравнению с центральными и южными губерниями России, а также патриархальной вепсской семьей положение карельской женщины отличалось большей независимостью, а внутрисемейные отношения чаще всего базировались на принципах уважения: «Положение карельской женщины по отношению к мужу гораздо лучше, чем русской. Грубое, деспотичное отношение мужа к жене — явление крайне редкое. Привязанность, ласковое и приветливое отношение — вот качества, господствующие в отношениях мужа к своей жене» [Камкин, 1880, с. 665]. В «людиковских текстах», собранных П. Виртаранта в 1960-е гг., зафиксированы примеры традиционного ласкового обращения мужа к жене: *kuldaine* — золотая; *hobd'aine* — серебряная; *linduine* — птичка; *kauniššilmäine* — красивоглазая; *kauniškassaine minun lybittau* — красивокосая моя любимая; *minun armastettau* — моя милая; *šina vesselšilmäine* — ты, весёлоглазая; *oi šina kaunukaine* — ой, ты, красотка; *vai oliš šindai rozan šiass ikkunal pidada da kaččoda šinuipiäi* — тебя бы вместо розы на окне держать и смотреть на тебя! [Виртаранта, 2014, с. 175]. Семейные ссоры старались не выносить за пределы дома. Вместе с тем имели место случаи, которые в силу своей конфликтности выходили за пределы семьи и находили отражение в женских жалобах о жестоком обращении мужа или недостаточном обеспечении семьи. Сам факт появления таких ходатайств свидетельствует о повышении правового самосознания женщин [Литвин, 2011; Карельская крестьянка..., 2012].

Принцип уважения и почитания старших также являлся одним из важнейших в карельской народной педагогике[7]. Отцу и матери подчинялись беспрекословно, однако слово отца имело бóльший вес. Чем старше становился ребенок, тем более требовательно и строго к нему относились. Ответственность за свое поведение начинала прививаться детям с 7—8 лет. Примерно с этого же возраста их приучали к труду. Девочки в крестьянских семьях с ранних лет заботились о маленьких братьях и сестрах, помогая при этом в домашних работах. К 7 годам карельская девочка умела доить корову, теребить шерсть, помогала матери или бабушке в ткачестве, перематывая нитки и делая всю мелкую работу. С этого же возраста девочки начинали учиться рукоделию. Мальчики к 7—8 годам обычно уже могли вязать невод, заниматься заготовкой березовых листьев для корма скоту. Им позволяли косить маленькой косой, грести сено, пасти скот, вязать веники. Обязанностью более старших детей (9—10 лет) была помощь в заготовке дров и более значимая помощь в сенокосе [Илюха, 2007, с. 79—80] (рис. 73).

*Рис. 73. Бабушка с внуками, д. Колатсельсга. Фото С. А. Краева, 1965 г. [НА КарНЦ РАН, ф. 18, оп. 1, д. 24]*

Детей приучали соблюдать дистанцию в общении со старшими, что выражалось не только в формах обращения с родней (с. к. *täti*, ливв. *t'outa, t'outaine,* люд. *t'outa* — тетя; с. к. *tiätä*; ливв., люд. *diäd'ö* — дядя) и со старшими братьями и сестрами (с. к. *veikko*; ливв., люд. *veikki*; люд. *veikuoi* — старший брат / кузен; с. к. *sisar*, *sisko*; ливв., люд. *čid'ži* — старшая, 'взрослая' сестра), но демонстрировалось поведением. Например, детям не полагалось первыми начинать разговор со старшими, садиться за стол и приступать к еде могли только после разрешения отца или главы семьи [Там же, с. 68—69; Сопоставительно-ономасиологический словарь..., 2007, с. 289, ЛАВЯ, 2019].

[7] Подр. см. п. 6.2. разд. I «Народная педагогика».

**Имущественно-семейные отношения**

В число основных принципов имущественного права карельской большой семьи входили: равноправие всех членов семьи по мужской линии во владении имуществом при жизни главы семьи и в наследовании между семейными и холостыми братьями — они наследовали равные доли имущества отца [Карелы..., 1983, с. 138]. Согласно сведениям этнографов XIX в., власть и право распоряжения имуществом после смерти главы рода переходила к его старшему брату. Незамужние дочери получали только приданое. Остальное имущество по смерти родителей переходило к сыновьям. Народные юридические обычаи не делали различий в положении «законных» и «незаконных» детей. Все они жили на правах братьев и сестер. Однако в отношении имущества приоритетным правом пользовались «законные» дети [Колясников, 1886, с. 50—51].

Нормы обычного права и законодательство признавали приданое неприкосновенным имуществом жены [Ефименко, 1878, с. 109]. По карельским традициям, приданое могло остаться в семье мужа только если после смерти супруги оставалась дочь. В других случаях имущество возвращалось родителям умершей [Ефименко, 1878, с. 109]. В архивных материалах конца XIX в. сохранились редкие примеры нарушения этого общего правила (когда муж был не способен оплатить долги, он пытался откупиться приданым супруги). Так, крестьянка д. Часовенской Сямозерской вол. Меланья Туппоева опасалась, что за недоимки по уплате податей она может лишиться приданой коровы, «которая не должна бы считаться собственностью мужа» [НА РК, ф. 53, оп. 3, д. 9/454, л. 1]. Крестьянка же с. Спасская Губа Спасопреображенской вол. Дина Ураева действительно лишилась своего приданого самовара, отданного за долги свекра Афанасия Ураева. При составлении ходатайства земскому начальнику крестьянка подробно описала свои права на приданое имущество и потребовала его возврата. Но, поскольку заявление о том, что самовар являлся приданым, поступило после составления описи имущества, прошение крестьянки было отклонено [НА РК, ф. 53, оп. 3, д. 26/1206, л. 2—2 об.].

В отличие от признания равных имущественных прав мужчины и женщины в браке, после смерти мужа, в соответствии с патрилинейной системой родства, закон защищал интересы прежде всего мужской части семьи.

В реальности порядок наследования был лишь частично определен гендерной системой и отличался разнообразием вариантов. При решении о выделении наследственной доли вдовы учитывались тип семейной организации, наличие у крестьянки детей и их половая принадлежность. В случае отсутствия наследников во внимание принимались такие факторы, как продолжительность брака, содействие жены в приобретении имущества, вероятность повторного замужества, личные качества женщины [Мухин, 1888, с. 253—277]. Отличительной чертой обычного наследственного права было отступление от родового принципа: в крестьянском сообществе порядок наследования определялся способностью членов семьи поддерживать хозяйственное благосостояние, уплачивать налоги и подати [Там же, с. 270; Победоносцев, 2003, ч. 2, с. 338—339].

В больших семьях Карелии бездетная вдова (с. к. *leški;* ливв. *leski, leskiakku*; люд. *lešk*, *lesk'*, *lesk*) обычно возвращалась к своим родителям, забрав с собой только приданое. При наличии наследников крестьянка могла остаться в доме супруга и претендовать на его долю из общего семейного имущества [Ефименко, 1878, с. 120]. В малых семьях бездетная вдова наследовала все имущество покойного супруга. При наличии несовершеннолетних детей карельская крестьянка становилась полной распорядительницей имущества, главой семьи. По наблюдению А. Я. Ефименко, «права ее настолько неоспоримы, что не возникает никаких дел по этому поводу» [Там же, с. 118—120].

Традиционная карельская семья в рассматриваемый период вступила в процесс модернизации, который затронул все слои общества и домохозяйства. С конца XIX в. в карельской семье (как и в русской, и в вепсской) происходят структурные изменения, отразившиеся на ее форме и повлиявшие на внутрисемейные отношения: выросло число малых семей, в связи с этим пошатнулись традиции гендерного распределения трудовых обязанностей, повысился брачный возраст, началось постепенное изменение репродуктивного поведения карелов. Вместе с тем основные принципы народной педагогики, идеал внутрисемейных отношений, принципы народного права, обряды жизненного цикла и мифологические представления карелов продолжали сохранять традиционные черты.

## 6.2. Народная педагогика

*О. П. Илюха*

**Представления о детях в карельской традиционной культуре. Народная периодизация детства**

В карельской традиционной культуре детство понимается как первая ступень в ходе последовательного изменения социального статуса в процессе жизненного пути. Детство (с. к., ливв. *lapsus*, *lapsusaigu* — букв. «детские годы») начиналось с момента рождения человека, а верхним пределом, хотя детство и варьировалось в отдельных районах от 13 до 16 лет, все же чаще считался рубеж в 15 лет. К этому возрасту дети были обучены всем крестьянским работам, достигали определенной физиологической зрелости, им уже позволялось ходить на бесёды и на праздники в другую деревню; мальчики 14—15 лет могли быть участниками сельских сходов, заменяя отсутствующих отцов. По установившейся традиции до 16 лет за поступки детей отвечали родители, а позже наступала пора широкой

социальной ответственности человека, он становился взрослым, в народной терминологии — «полновозрастным» (с. к. *täyšikašvoni*, *täyšiaikani*, *täyšikäni* — взрослый). Этот возрастной рубеж коррелировал с российской законодательной брачной нормой: вступление в брак разрешалось для девушки с 16 лет, для юноши — с 18 лет [Темнековский, 1915, с. 48; Брокгауз, Ефрон, 1891, с. 567].

Представления о детях, этапах детства выразились в карельской возрастной терминологии, народной лексике: ребенок, дети, детское население — *lapšiluatu* (с. к.); маленький ребенок — *pikkaraine lapsi* (ливв.); малолетний — *alaigäine*, *vähäigäine* (ливв.); малютка, дитятко — *lapsukkaini*, *lapsukkaine, lapšikulda, lapšikulta* (с. к.) [СКЯ, 1990, с. 19; Федотова, 2009, с. 280]. Как и в русской традиционной культуре, новорожденный, младенец и ребенок (до 5—7 лет) имели названия, не дифференцирующие пол и характеризующие их физический рост и соответствующее поведение. Существует целый ряд терминов, детализирующих эту или передающих другие особенности данного возраста: *bladenčča* (с. к.) — младенец; *vastesuadu lapsi* (ливв.) — новорожденный ребенок; *nännilapši* (с. к.) — грудной ребенок; *imiilapsi* (ливв.) — сосунок, сосущий; *kabalolapsi* (ливв.) — запеленанный; *yskyniekkulapsi* (ливв.) — прижатый к груди, т. е. сидящий на руках, еще не умеющий ходить; *kätytniekka* (с. к.), *kätkytniekku* (ливв.) — ребенок-«люлечник» [СКЯ, 1990, с. 95, 162; Сурхаско, 1985, с. 48; ФА, 3610] (рис. 74).

Обрядность, связанная с вынашиванием и рождением ребенка, насыщена магическими приемами и действиями, направленными на сохранение его здоровья, обеспечение счастья, девочкам — хорошей лемби («славутности»). О физическом и умственном здоровье детей заботились задолго до их рождения. Невесте и жениху после венчания по обычаю полагалось выпить сначала молока — чтобы дети рождались белолицые, потом ягодного соку — чтобы дети были румяные. Старые люди следили за луной: в безлунье не следовало зачинать детей (из них вырастут глупцы, «малоумцы»), при убывающей луне дети рождаются болезненными и живут недолго, при возрастающей луне самое подходящее время (зачатые в этот период дети рождаются здоровыми, отличаются умом и живут долго) [ОКР, 1969, с. 269; Paulaharju, 1995, s. 28]. Комплекс табу, связанных с вынашиванием ребенка и его рождением, опосредованно раскрывает те физические и нравственные качества человека, которые в деревенском сообществе признавались нормой или, напротив, были нежелательны.

Приближение родов скрывали даже от близких родственников, боясь дурного глаза и порчи. Целая система магических действий, заговоров и заклинаний была связана с перевязыванием и отрезанием пуповины ребенка, его первым купанием и одеванием. Они должны были обеспечить младенцу здоровье, любовь родителей, сделать его послушным и разумным (см. подр.: [Сурхаско, 1985, с. 30—32]).

Гигиена новорожденного была предметом особого внимания. Мыли детей обычно в корзинах — «березовых пестерчиках», в таких же корзинах тщательно, «до скрипу в руке», стирали детское белье (отдельно от взрослого) специально приготовленным для этого щелоком, а при необходимости кипятили в котле с золой. Этот обычай выглядит контрастно не только по отношению к среднерусскому региону, где запачканные детские пеленки не стирали, а лишь высушивали, но и в сравнении с соседним Заонежьем, где из-за неопрятного содержания младенцев в жаркое время в постели подчас заводились личинки мух, а зимой пеленки примерзали к стенкам зыбки [Gučšina, 2002, № 3, s. 3; Егоров, 2000, с. 358; Логинов, 1993а, с. 66]. Первые шесть недель[8] ребенок спал в корзине-коробке, сделанной из дранки (лучины). Ее делал отец или крестный,

*Рис. 74. Женщина-карелка с ребенком, Повенецкий уезд. Фото И. А. Никольского, 1901 г. [НА РК]*

[8] Шестинедельный срок был переходным периодом не только в жизни новорожденного и его матери, но и в свадебном и похоронном обрядах.

дед по отцовской линии или другой родственник. Чужой к этой работе не допускался из-за опасения, что от него может «пристать плохое», ребенок не будет спать [Paulaharju, 1995, s. 55]. Для защиты ребенка от дурного глаза, порчи и т. п. делали тайные обереги: это могли быть ножницы или другой металлический предмет, завернутые в тряпицу и спрятанные под подушкой или под матрацем ребенка. Более сложный оберег делали с использованием пуповины. Обрядовые действия с пуповиной, воспринимавшейся как связующая нить поколений, выполнялись и в русских деревнях [Мазалова, 2001, с. 106—107].

В селениях, удаленных от церкви, крещение детей нередко происходило спустя несколько месяцев, а то и несколько лет после рождения. Институт крестничества был особой формой заботы о детях: крестные отец и мать несли ответственность за ребенка вплоть до его взрослости, должны были «вести его по жизни». Крещение сопровождалось преподнесением символических подарков: «При крещении восприемники приносят новорожденному в подарок (зубкóм) крест, рубашку или холст; (также и близкие родственники приносят подарки)… соседние женщины и родные приносят родильнице блюдо с пирогами и рыбой, также наверх сего полагают на рубашку холста или ситцу, или платочек…» [АРГО, ф. Олон. губ., р. 25, оп. 1, д. 5, л. 7 об.; Фишман, 1997].

В первые дни жизни ребенка называли «безымянным» — «Nimettömäksi» и торопились определить его «настоящее» имя, считая, что этого хочет сам ребенок, поскольку «имя рождается вместе с ним» [Paulaharju, 1995, s. 57]. Официальное имя человек получал на основе русского православного именослова: при отсутствии в деревне священника отец ребенка при помощи кого-либо из грамотных в деревне выбирал имя по святцам. Но в быту были приняты иные, в основном производные от официальной формы популярные имена. Они являлись результатом переработки, а иногда и дальнейшего развития русских антропонимов в соответствии с локальными антропонимическими моделями и нормами диалектов карельского языка, в результате чего иногда рождались необычные версии. Так, например, в карельском ономастиконе русскому имени *Василий* соответствовали многочисленные варианты: *Ваассила, Васселей, Вассилей, Васка, Васька, Ваське, Васко, Васюкка, Вуасса, Вуассей, Вуатчила, Вуатчи, Вуатчо, Вуатчу;* аналогами русского *Иван* служили *Ийвана, Ийва, Ийво, Ийви, Ийвой, Иватчу, Ипа, Ийпу, Ибой, Ивки, Ивей, Иукка, Юкку, Юшшой;* имя *Мария* в повседневной жизни могло звучать как *Мари, Маню, Муарие, Моарие, Муарой;* имя *Анастасия — Насто, Настой, Наччи* и т. д. Часто исходной формой бытовых карельских имен служили русские неофициальные формы: *Алексейка*, *Иванка*, *Харитонка* [Мамонтова, 1988, с. 126]. Смена имени считалась делом опасным: «Имя поменять — судьбу поменять, счастье поменять» [Paulaharju, 1995, s. 57].

Моментом перехода ребенка в новое состояние считалось появление первого зуба, которому придавали магическое значение. Согласно народным представлениям, ребенок без зубов жил без *халтиа* — духа-покровителя и поэтому в период от рождения до появления первого зуба был наименее защищен. Особо опасными считались первые шесть недель (сорок дней) жизни[9]. В это время его остерегались называть по имени — он был просто ребенком [Pelkonen, 1965, s. 365; Лавонен, 2000, с. 131]. Данный «комплекс избегания» связан с желанием не навредить ребенку в тот период, когда его жизненные силы еще слабы. По этой же причине новорожденного запрещалось показывать чужим людям.

По истечении шести недель ребенка перемещали из короба в люльку, неглубокую четырехугольную коробку из досок, которую подвешивали на веревке или ремнях. В этом возрасте ребенок уже начинал «агукать», улыбаться, играть руками. Считалось, что «он смеется с ангелами и разговаривает со Святой Богородицей», повышать голос на младенца запрещалось. Пеленать малыша прекращали, когда он начинал проситься на руки [Paulaharju, 1995, s. 52, 56, 68].

До полутора лет — на протяжении шести постов — ребенка старались не отлучать от груди. Нередко матери брали младенцев на полевые работы и сенокос. Но когда матери приходилось работать вдали от дома, то ребенка уже через несколько дней после рождения начинали подкармливать коровьим молоком. С прекращением грудного вскармливания малыша прекращали укладывать в люльку (зыбку). Это происходило раньше, если в семье рождался следующий ребенок. Как только дети начинали ходить, рацион их питания уже мало отличался от взрослого.

На основе изучения многолетних данных по Олонецкой Карелии установлено, что умершие в возрасте до 1 года составляли около 30 % общего количества новорожденных. Более 50 % детей, как и по всей России, умирали в возрасте до 10 лет — конца специфической детской смертности [Kaschenko, 2003, s. 27; Пространство…, 1904, с. 375—376]. Иная ситуация с младенческой смертностью была в северных карельских районах, что связано как с хуторной системой расселения, способствовавшей локализации эпидемических заболеваний, так и со сложившейся в зонах влияния старообрядчества особой системой ухода за младенцами, в основе которой — высокие требования к санитарно-гигиеническим условиям содержания детей. Данные метрических книг показали, что на рубеже XIX—XX вв. веков младенческая смертность в карельских приходах Кемского уезда редко превышала 10 %. Уровень благосостояния семей торговцев-коробейников, относительно низкая рождаемость облегчали жизнь матерей и создавали более благоприятные условия для ухода за детьми, что и вело к снижению детской смертности [Шикалов, 2008].

[9] О статусе новорожденного см.: [Байбурин, 1992].

Большое количество детских смертей в возрасте от 1 до 5—7 лет происходило в результате эпидемических заболеваний (холера, оспа, корь, скарлатина, коклюш). Младший возрастной период отмечен также высоким травматизмом (ушибы, ожоги, обморожения) и гибелью детей в результате несчастных случаев, в первую очередь на водоемах [Chikalov, 2002]. Итак, наибольшее количество смертей происходило от болезней, связанных с воздействием внешней среды.

Ходить ребенка учили с помощью специальной маленькой табуретки с отверстием посередине — «ходунков», которые образно называли «доски жизни» [Paulaharju, 1995, s. 68]. Для лучшего скольжения ходунков по полу их ножки делали загнутыми снизу или ставили на деревянные, напоминающие лыжи полозья. Заметим, что лыжи дети осваивали, едва научившись ходить. Детские лыжи отцы изготовляли с особым вниманием, украшая их росписью или резьбой.

Встав на ноги, ребенок расширял общение с другими членами семьи. Обычно с детьми до 3—4-летнего возраста занималась «пестунья» — нянька (*lapsenkaččoi* — ливв.; *lapsilikka* — с. к.). Это, как правило, старшая сестра или бабка. Летом за малышами следили меньше, поручая самых маленьких более старшим на целый день. С 3—4 лет они начинали играть с соседскими детьми, привыкали к внесемейному миру. Н. Ф. Лесков отмечал, что до тех пор, пока семье не потребуется труд ребенка, он растет «свободно на воле, как только может расти дикое растение в лесу или крапива на задворках» [Лесков, 1894а, с. 23].

Понятие *«ilonaigu»* (ливв.) — «пора забав» относится в большей мере к детскому возрасту (*lapsi-igä*) до 5—7 лет [СКЯ, 1990, с. 94, 179]. В данный период труд детей использовался в минимальном объеме. Отсутствие социальных обязанностей ребенка в это время, а также необходимость заботы, опеки — все это объясняет смысл карельской загадки: *«Mi on muan piällä kaikkein suurin herra?»* (с. к.) — «Кто самый большой господин на свете?». Социализация до 7 лет осуществляется в основном через игру, фольклор, общение с родителями, а чаще с бабушками и дедушками, сверстниками и направлена на усвоение традиций и норм семьи и сельской общины.

Набор игрушек, как правило, был скромен: к краям люльки новорожденного прикрепляли яркие лоскутки или сплетенные из бересты погремушки; маленькие дети играли камешками, щепками, черепками, сосновыми и еловыми шишками, берестяными мячами. Мальчикам отцы и старшие братья мастерили деревянных лошадок, сани, маленькие ружья, пилы, молоточки. Для детей постарше делали палки для лапты, различные приспособления для игр нередко изготовляли из костей, в том числе позвонков домашних животных (летом играли на улице, зимой — дома на полу). Для девочек матери или бабушки шили тряпичных кукол — *«poposet»* (с. к.), фабричные были большой редкостью.

Любимые детские игры — подвижные: прятки, жмурки, догонялки, игры в «ямщика»[10] и «курушку»[11]. Летом мальчики учились плавать, держа друг друга ремнями; девочки обычно плавать не умели. Купались же совместно мальчики и девочки лет до 10. Зимой катались с гор на лыжах и санках, при их отсутствии — на «лапках» (ветках) ели, устраивали ледяную карусель-мельницу — крутились на санках или стоя на ногах вокруг палки, воткнутой в лед. 9—11-летние мальчики уже играли в настоящие бабки, иногда даже на деньги, подражая взрослым парням [Георгиевский, 1908, № 15, с. 5; ФА, 3523, 3518; Virtaranta, 1963, s. 332—333].

Семи-восьмилетний возраст выделяется как определенный рубеж в физиологическом, психическом и социальном развитии человека. До этого возраста к поступкам ребенка относились снисходительно, объясняя поговоркой: *«Lapsel on lapsen mieli»* (ливв.) [СКЯ, 1990, с. 179] — «У ребенка и ум ребячий». Пересечение нового возрастного рубежа, «вхождение» в разум, приобретение ребенком более или менее устойчивого характера — все это служило основанием для увеличения требований и появления новых обязанностей.

В подростковом возрасте, который, как и в среднем в России, начинался с 7—8 лет [Бернштам, 1988, с. 58], дети становились более ответственными за свое социальное поведение[12]. В карельском языке этому возрастному периоду соответствуют термины *«brihačču»* (ливв.) — «мальчик, паренек», *«brihaččukulu»* (ливв.) — «парнишка-недоросток», *«neižlapsi»* (ливв.) — «девочка» [СКЯ, 1990, с. 28, 224].

Биологическим маркером данного возрастного перехода можно считать смену молочных зубов на постоянные, которые прорезывались в 6—8 лет и с которыми связаны народные представления о жизненной силе. Выпавшие молочные зубы необходимо было выбросить за печку с приговором: *«Hiirellä šittahammas, miula kultani»* (с. к.) — «Мышке дрянной, мне — золотой» [Paulaharju, 1995, s. 68]. Считалось, что мышь, обладающая крепкими зубами, может послать здоровые зубы ребенку. Поскольку в традиционном мировоззрении мышь олицетворяет хтоническую природу, то получение от нее новых, настоящих (твердых) зубов означало «доделывание» ребенка и признание его человеком [Дронова, 2002, с. 186]. Теперь матери уже запрещалось спать с сыном: это табу также фиксировало половое взросление ребенка.

[10] Двое детей бегают, изображая запряженную лошадь и ямщика.

[11] Кусочек дерева или камушек «гонится» с помощью палки одним из детей к намеченному месту, где полагается попасть гонимым предметом кому-либо в ногу.

[12] По современным научным представлениям, биологический возраст отрочества, или «второго детства» (иногда его называют поздним детством), продолжается у мальчиков с 7 до 12 лет, у девочек — с 8 до 11 лет. См.: [Бочаров, 2000, с. 42—43; Дунаевская и др., 2001, с. 25].

Вступление в новый возрастной диапазон могло сопровождаться обрядовыми действиями с использованием пуповины, означавшими начало нового жизненного цикла. Пупок, по воззрениям карелов, имеет большое значение для каждого человека, поскольку в таинственной связи с ним находится человеческий разум. Поэтому после того, как пупок ребенка зарастал, отвалившийся кусочек пуповины не выбрасывали, а тщательно хранили в продолжение всей жизни[13]. Считалось, что потеря этого оберега может привести к тяжелым последствиям. С 7—8-летнего возраста ребенок переставал носить ладанку с кусочком пуповины — оберег, где, согласно поверью, была сосредоточена «материнская сила», лишаясь таким образом признака прежнего состояния [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 404, л. 167; Лесков, 1894а, с. 25; Харузина, 1906, с. 92].

В восточнославянских культурах известна традиция развязывания 7—8-летним ребенком узелка на пуповине — обряд «развязывания ума»[14], имеющий под собой глубокую основу. По народным представлениям, до 7 лет ребенок владеет специфически детскими знаниями, которые он принес из потустороннего мира, откуда явился и условием обладания которыми является невинность, безгрешность, сохраняющаяся до 7-летнего возраста *(«lapsi — oigei hengi»* (ливв.) — «ребенок — праведная душа» [Федотова, 2000, с. 143]). «Культурные» же, приобретаемые знания связаны с разумом, памятью, стыдливостью, понятием греха и ответственности и другими характеристиками культурного статуса человека, приобщение к ним сопровождается безвозвратной потерей «пренатальных» знаний и маркирует окончательный разрыв ребенка с тем миром, откуда он явился [Баранов, 2000, с. 90—91].

Особая маркированность семилетнего рубежа выражается и в изменении ритуально-обрядовых практик. Похороны ребенка, умершего в возрасте семи лет и старше, старались проводить уже с полным соблюдением похоронного обряда (с отпеванием)[15]. Семилетние дети допускались церковью к исповеди, восьмой год жизни ребенка считался оптимальным для начала обучения в школе[16]. Этот официально установленный возраст и соответствующее ему начало «школьного детства» были адекватны народным представлениям о стадиях взросления ребенка и вписывались в пределы той довольно размытой границы, которая, согласно традиции, проходила в диапазоне 6—8 лет.

После 7 лет снижалась детская смертность в результате болезней, происходил перелом и в характере заболеваемости детей. В частности, уменьшалось количество смертей, связанных с несчастными случаями. Показательно, что травмы, получаемые детьми в возрасте 8—15 лет, в большей мере обусловлены их растущей физической активностью, освоением трудовых навыков (заготовка дров, выпас скота и т. д.). Этим же обстоятельством можно объяснить и наблюдавшийся рост смертности от переохлаждения и простуды, особенно характерный для мальчиков. Они чаще бывали вне дома, тогда как контроль за подросшими детьми со стороны взрослых снижался. Опасными болезнями этого возраста, чаще других приводившими к смерти, были оспа и скарлатина. Появляется еще одна несвойственная младшим возрастам причина летального исхода — туберкулез [Chikalov, 2002]. Установлено, что люди, перешагнувшие порог 10 лет, как правило, жили долго, если не становились жертвами эпидемий [Смирнова, 2002, с. 177].

Возрастным маркером является также изменение формы гроба и намогильного памятника, что связано с представлениями об изменении свойств души ребенка. Как и у русских, считалось, что душа ребенка, умершего до 7 лет, непременно попадет в рай, а младенец до 2—3 лет может даже «поступить в ангелы». Гробы для младенцев делали долбленые, а для более старших детей так же, как и для взрослых, дощатые, с застекленным наподобие окна отверстием сбоку [Лесков, 1894б, с. 511; Георгиевский, 1908, № 16, с. 10]. На детской могиле устанавливался в качестве памятника столбик, высота которого соответствовала росту умершего. Такой памятник, как правило, был лишен других индивидуальных черт. На могилах подростков устанавливались памятники, которым придавалась определенная форма, на них могли быть элементы декоративной резьбы, хотя с художественной точки зрения они не так тщательно прорабатывались, как памятники взрослым [Логинов, 2003, с. 5]. Ребенка, умершего в возрасте семи лет и старше, старались проводить уже с полным соблюдением похоронного обряда, с отпеванием.

Следующим условным рубежом в жизни крестьянских детей был десятилетний возраст. Первое десятилетие как период жизни закреплено в карельском языке термином *«lapsessuskymmen»* (букв. — первые десять лет в жизни ребенка) [KKS. 1, 1968, s. 25]. Физическое и умственное развитие детей такого возраста, по крестьянским представлениям, уже позволяло рассчитывать на них как на помощников в семье. К этому возрасту приданое

[13] Аналогичное отношение к пуповине в русской крестьянской культуре описано Н. Е. Мазаловой в монографии [Мазалова, 2001, с. 106—107].

[14] На этот обряд, распространенный во многих культурах, обратил внимание А. К. Байбурин [Байбурин, 1991, с. 262—264].

[15] О «ритуальной полноценности» семилетних детей см.: [Слепчина, 2006].

[16] На съезде учителей сельских земских училищ Олонецкой губ. а августе 1873 г. был рассмотрен вопрос о возрасте поступления детей в школу, который законодательно жестко не регламентировался. Было решено, принимая во внимание физическое развитие детей и учитывая возраст, «когда они для домашних крестьянских работ становятся необходимыми», принимать в школы мальчиков не моложе 8 лет, девочек — 7 лет. Из этого решения следует, что учителя признавали девочек физически более развитыми по сравнению с мальчиками, а также учитывали их обязанность с раннего возраста нянчить младших братьев и сестер. На деле в дальнейшем допускались многочисленные отступления от этого решения. См.: [Отчет..., 1873, с. 12].

девочки обычно было практически полностью собрано [Сурхаско, 1977, с. 42—43]. Игра с куклой девочки-подростка уже считалась постыдным занятием. Характерное выражение «выбрось детство под лавку!» знаменует требование к ребенку осознать свой меняющийся статус.

Постепенный переход из детства в мир взрослых сопровождался поэтапным освоением новых локусов социокультурного пространства повседневной жизни. Детям, достигшим 10 лет, разрешалось в праздничные дни появляться в качестве зрителей на дневных посиделках, молодежных бесёдах. Считалось, что в 10 лет девочка вступала в возраст перехода в девичество, поэтому ее жизнь не должна замыкаться в рамках дома. Семья заботилась о том, чтобы сформировать в округе наиболее благоприятное мнение о будущей невесте. С этого времени ее стремились показывать в людях как можно в более выгодном свете. Это была и одна из целей «адиво» (кар. *ativointa*, *adivoinda*, *advoinda*) — карельского обычая «гостьбы» девочек-подростков и девушек у родственников в другой деревне.

В период длительного, иногда многонедельного пребывания в гостях воспитательные функции возлагались на семью родственников или знакомых. Вовлечение, хотя и временное, в жизнь другой семьи, наблюдение за ее бытом, устоями позволяли «примерить» к себе иные характеры и нравы, были своеобразной психологической практикой перед замужеством. Традиция возрастных «гостеваний» характерна и для русской крестьянской культуры. Она играла важную роль в системе семейно-родственных, соседских и общественных связей [Тульцева, 2001, с. 155]. В Карелии же, отличавшейся сильными родовыми связями, эта традиция очерчивала «контуры» крестьянского рода, поддерживала и укрепляла его внутренние основы, одной из которых является ответственность за судьбы детей и молодежи. Социальный статус подросткового возраста часто определяется понятиями *brihaštua* (ливв.) — быть парнем, пацаном гулять; *n'eijistiä* (ливв.) — ходить в девочках; *n'eižvaldaine* (ливв.) — девичья волюшка, т. е. фиксируется отсутствие полного комплекса социальных обязанностей.

Разные этапы в жизни ребенка в той или иной мере зафиксированы на фотоснимках И. К. Инхи, М. А. Круковского, И. А. Никольского. Одна из самых «говорящих» деталей — одежда, костюм, отражающие стадии взросления. Младенцы до 1,5—2 лет в состоятельных семьях северной Карелии нередко одеты в привезенные из Финляндии или Швеции платьица фабричного производства. Для ежедневной носки младенцам до 1,5 лет шили одежду из старых, обстиранных, мягких тканей. Повседневная одежда девочек с раннего возраста копирует взрослую, материнскую, ее детали столь же тщательно проработаны (например, рукав оторочен манжетой), выполнялась она из фабричного ситца и домотканого льна. Летом все дети ходили босиком, а одежда как мальчиков, так и девочек нередко ограничивалась одной рубахой. В праздники девочкам поверх длинной холщовой или ситцевой рубашки надевали сарафан на коротких лямках или закрытый фартук.

После достижения ребенком 6—7 лет в его внешнем виде, особенно одежде, закрепляются выраженные половые различия. С этого возраста (а иногда и раньше) мальчики начинали носить белые некрашеные порты, девочкам поверх рубашки надевалась юбка с завязками впереди, прокалывали уши под серьги (Олонецкая Карелия). В основном дети были одеты плохо, и, прежде всего, они страдали от нехватки зимней одежды и обуви, в бедных семьях дети могли обходиться одной шубкой на всех. Н. Ф. Лесков так охарактеризовал одежду карельских детей: «В редких случаях греет, а обыкновенно только прикрывает тело от нескромного глазу» [Лесков, 1894а, с. 6].

В подростковом возрасте атрибутами одежды мальчиков становятся сапоги (кенги, пьексы), появляются пояс, жилетка, шейный платок. Мальчик-подросток, вспахав поле, получал право носить крашеные штаны. В одежде девочек-подростков появляется более сложная, подчас затейливая отделка. Наделение новыми признаками, изменение одежды и прически соответствовали новому качеству человека, что зафиксировано в поговорке *«Proidii prošvan aiga, kergii griba-aiga»* (д. Пасынок, Тверская Карелия) — «Прошла пора кружев, настала пора оборок» [Карельские пословицы..., 1959, с. 61].

Детство в традиционной карельской «взрослой» культуре осмысливается как счастливый период, по отношению к которому в фольклоре нередко применяется метафорический эпитет *«kultani, kuldane»* — «золотой» («золотые дети», «золотое поколенье», «золотые поляны детства»). Но в исторической реальности конца XIX — начала XX в. этот период жизни крестьянина оставался коротким, для подавляющего большинства семей было свойственно раннее приобщение ребенка к производительному труду, фактически определявшее продолжительность детства.

Семи-восьмилетний ребенок в карельской культуре категоризируется иначе, чем младший, постепенно меняются содержание его жизни, окружающий его предметный мир, он все больше «обрастает» социальными связями, становясь более или менее интегральной частью социальной структуры. Основная модель отношений членов семьи к подростку определяется сохранением подчиненности, зависимости сына или дочери от родителей.

На ребенка 10—12 лет в карельской семье смотрели уже как на работника. Аналогом дихотомии «взрослый» — «ребенок» нередко служит «работающий» — «неработающий», а степень взросления определяется освоением трудовых навыков. При том, что начало трудовой деятельности было индивидуальным рубежом, зависевшим и от личных качеств ребенка, и от материальных возможностей семьи, имелись общепринятые установки и представления об этапах взросления и их соотношении с освоением некоторого набора трудовых навыков.

От повзрослевших детей требовали не только полной отдачи в труде, но и сдержанности, «степенности», рассудительности.

Каждая крестьянская семья была заинтересована в получении экономической выгоды, скорейшей «отдачи» от ребенка. Тем не менее ожидаемый «возврат долгов» осознанно связывался с этапами физического и психического взросления ребенка, а также коррелировал с экономическими ресурсами конкретной семьи.

**Повседневные практики воспитания**

Созданные народом идеальные фольклорные образы дают представление о тех ценностных свойствах личности, на формирование которых и было направлено воспитание в крестьянской семье. Например, в сказках и ёйгах важнейшим требованием, предъявляемым к ребенку, подростку, молодому человеку или девушке, является трудолюбие, тогда как леность и нерадивость подвергаются осуждению и осмеянию. В карельских волшебных сказках многие чудесные коллизии случаются в результате упорного труда. В то же время порицаются болтливость, глупость, жестокость и корыстолюбие, девичьими пороками считаются, кроме того, высокомерие и неряшливость. Остроумие, находчивость, смекалка, ловкость, позволяющие с честью выйти из сложной жизненной ситуации, — типичные черты положительного фольклорного героя. Заслуживает внимания характерная особенность *внешне* кроткой и незлобивой карельской Золушки-падчерицы: она может постоять за себя и мстит своей сводной сестре из-за злой мачехи. Подобная черта не встречается в европейских сказках о Золушке [Карельские народные сказки, 1967, с. 497].

С первых же дней жизнь ребенка сопровождала колыбельная песня, на полтора-два года составляя неотъемлемую часть детского мира. При игре обращались к потешкам или пестушкам: взрослые произносили речитативные приговорки, задававшие ритм движениям ребенка. Эти практики помогали ему «освоить» собственное тело, развивали физически и эмоционально. Для детей более старшего возраста были предназначены архаические по своей природе кумулятивные «цепные» песни.

Круг произведений карельского детского фольклора достаточно широк. Сюда относятся произведения, созданные как самими детьми, так и взрослыми для детей, а также перешедшие с течением времени из взрослой аудитории в детскую (в основном сказки и загадки). В некоторых районах Карелии (например, Кестеньге, Оланге) детям исполняли эпические и лирико-эпические песни, называя их детскими [Карельский фольклор, 1992, с. 143]. Но ребенок до определенного возраста не мог быть исполнителем рун. В этом табу — педагогическое требование уважать старших, их возраст. Исполнитель рун должен обладать мудростью, достоинством, иметь осмысленный жизненный опыт. Неслучайно в различных вариациях карельских эпических песен с сюжетом «Состязание в пении» молодого охотника Еукахайнена всегда побеждает старый Вяйнямейнен [Карельские эпические песни, 1999, с. 55—56].

Любимым средством проведения досуга и взрослых, и детей была сказка. Пожилые люди нередко обращались к сказкам с назидательными мотивами о покорности родителям, почитании старших и т. п. Загадки к началу XX в. почти полностью адресованы детской аудитории. Взрослые, чаще бабушки, приучали детей разгадывать загадки с раннего детства. В северной Карелии самым тяжелым наказанием за неразгаданную загадку было изгнание из числа присутствующих.

Воспитательная функция юмора свойственна так называемым рифмованным песням, отражавшим местные события, факты, выходившие за пределы общепринятых нравственных норм деревенской жизни. На мелодии известных песен сочинялся новый, юмористический по своему содержанию текст, с местной «окраской». Хотя такие песни обычно не выходили за пределы ближайших деревень, их долго помнили местные жители, они «держали в строгости» деревенскую молодежь. Аналогичные функции имела и частушка (*lyhytpajo*) — короткая песня, получившая распространение в средней и южной Карелии со второй половины XIX в.

Различные произведения фольклора — будь то, колыбельная, сказка, загадка, песня и т. д. — не имели исключительно утилитарной, педагогической цели. Информация, которую они содержат, значительно шире. Через эти произведения происходило стихийное включение формирующейся личности ребенка в народную культуру. Таким образом, присловья, пословицы, произведения детского фольклора «участвовали» в воспитании детей, а заключенный в них опыт многих поколений, нравственные ценности являлись объектом социального наследования.

Православие, переплетавшееся с языческими верованиями, определяло духовную атмосферу карельской семьи, составляло фундамент формировавшейся у ребенка картины мира. Первым духовным наставником ребенка была бабушка или мать. Они передавали детям свои знания, учили молиться. Первая информация о Христе часто сопровождалась обращением к иконе, которая на детском языке обозначалась словом *«bowdžoi»* (ливв.) — «боженька». Имелась и другая особая лексика, использовавшаяся в общении с детьми, например *«kumie»* (ливв.) — «кланяться», *«bowdžoidu»* (ливв.) — «кланяться боженьке» и т. д. [СКЯ, 1990, с. 28, 164]. Упрощение взрослыми речи в соответствии с уровнем развития ребенка не только позволяло ему усвоить отдельные элементы языка, но давало возможность быть успешным в социальном взаимодействии со старшими.

Народные представления о Христе, Деве Марии, апостолах и святых дети усваивали, слушая легенды, где события, восходящие к христианству, соседствуют с языческими воззрениями. Поскольку многие легенды носят назидательный,

моралізаторский характер, их с воспитательной целью рассказывали детям. Это должно было укреплять желание трудиться, быть благодарными, помогать бедным. К «педагогическим» относились также легенды о вреде табака и курения [Карельский фольклор, 1992, с. 238—239].

Появление священника для многих карельских деревень, удаленных от церкви, было редкостью, и в эти дни дети, которым уже исполнилось 7 лет, наряду с взрослыми ходили на исповедь[17]. Иногда детям разрешалось исповедоваться по двое [Vuoristo, 1983, s. 153—154]. Православные традиции осваивались детьми в повседневной жизни, будь то будни или праздники. Самым большим праздником в году была Пасха, которой предшествовал 40-дневный пост. Во время постов, в целом составлявших половину и более дней в году, у взрослых и у детей менялся рацион питания. Исключение делалось для малышей в возрасте до 3 лет. Судя по материалам меморатов, у 10-летних детей не возникало и мысли, чтобы попросить молока во время поста [Vuoristo, 1983, s. 153].

Обязанностью детей и молодежи было заготовить ветки вербы к Вербному воскресенью. В этот праздник дети ходили к родственникам и соседям, похлопывали их ветками вербы с пожеланием счастья, благополучия. Это пожелание оканчивалось словами: «Тебе прутик, а мне лепешка». Хозяева по обычаю давали детям угощение [Vuoristo, 1983, s. 156]. На Рождество после службы в церкви дети ходили из дома в дом «славить Христа», пели колядку с пожеланием испечь блин, который тут же готовился хозяйкой. В награду, помимо угощения, дети могли получить и деньги [ДКСК, 1980, с. 90].

С церковным календарем согласовывалось и время «адиво» — уже упоминавшегося обычая «гостьбы» девочек-подростков и девушек. Традиционной была гостьба у родственников в зимний мясоед (ливв. *ad'vonedäli*). В дни праздников подростки приобретали и первый опыт посещения деревенских посиделок, молодежных бесёд [Георгиевский, 1908, № 15, с. 5—6]. Запоминающимся событием в жизни подростка было посещение ярмарки с ее обязательными атрибутами — каруселью и балаганом.

В дни больших сельских праздников, сопровождавшихся застольем, или во время свадьбы детей кормили отдельно от взрослых. В будни детям также не полагалось садиться за общий стол (будь то обед, ужин или завтрак), если за ним сидел гость. В обычные дни, когда в доме не было посторонних, за обеденным столом располагалась вся семья, каждый на своем, строго определенном месте.

Детей приучали быть неприхотливыми в еде, не привередничать. Следовало бережно относиться к хлебу, считавшемуся даром Божьим. Взрослые предостерегали детей, чтобы те не роняли на пол даже крошки хлеба, потому что «падение крошки слышно до самого неба». Закончив трапезу, вновь подходили к иконам и крестились, благодарили за еду [Лавонен, 2000, с. 136, 139; Virtaranta, 1958, s. 207; Vuoristo, 1983, s. 71].

Существовавшая система запретов, табу задавала определенные рамки поведения уже в раннем возрасте. Кроме уже упоминавшихся, запреты касались и других сторон жизни детей и взрослых. Запрещалось перечить старшим, сквернословить, ходить в лес после полудня, нарушать пост. В разговорах родителей с детьми «запретной» была сексуальная тема.

Один из важнейших принципов карельской народной педагогики — воспитание уважения, почтения к старшим. Детей с младенчества приучали здороваться со всеми, кто старше их, но первыми начинать разговоры со старшими не полагалось [Степанов, 2002, с. 193]. Обучали величать свою родню: *t'outa* (люд.) — тетя и *diäd'ö* (люд.) — дядя. Нормой семейных взаимоотношений было поддержание дистанции между старшими и младшими членами семьи.

При равном уважении детей к отцу и матери отцовское мнение, его слово, было особо значимым. Беспрекословное подчинение детей отцу считалось стандартом поведения в традиционной карельской семье. Отец воспринимался как «ежедневный судья». Уважение детей к отцу было основано в значительной мере на его авторитете, внутрисемейной власти, а почитание матери — на преклонении перед ней, вере в ее святость. Говорили: «Отец — господин над ребенком, мать — половина Бога» [Paulaharju, 1995, s. 69]. В этом выражении, записанном С. Паулахарью в северной Карелии, можно услышать созвучие со старообрядческим постулатом «родитель — земной Бог». В семьях старообрядцев дети беспрекословно подчинялись родителям: родительский наказ, «завет», нельзя было нарушить на протяжении всей жизни [НА РК, ф. 27, оп. 6, д. 1/11, л. 109].

Эмоциональный тонус отношения родителей к детям менялся по мере роста ребенка: от мягкого всепрощения в раннем детстве до требовательной строгости в отрочестве. Снисходительность по отношению к младшим детям, направленная на развитие самостоятельности, была сформирована специфическим аграрно-промысловым в своей основе типом карельской культуры. Эта культурная среда формировала не только ответственность и послушание (качества, доминирующие при трансляции земледельческой культуры), но и прививала необходимые для охотника и рыболова независимость и самостоятельность.

Чем старше становился ребенок, тем больше была вероятность того, что его накажут за провинность. Непослушных детей могли наказать шлепком, легким ударом прутика, «вичкой». Но в целом, при всем разнообразии семейных вариаций, наказания детей у карелов умеренные: здесь не было

[17] Православная церковь считает 7-летнего ребенка «готовым» для исповедования, и родители были обязаны приводить детей с этого возраста на ежегодную исповедь.

характерного для русских семей деспотизма отцов, агрессии и безосновательной строгости.

Карельская пословица объясняет отношение народа к физическим наказаниям: *«Hyvää laste ei pie lyödä, pahua lyömižel et opasta»* (люд.) — «Хорошего ребенка не нужно бить, плохого битьем не исправишь» [Карельские пословицы..., 1959, с. 85]. В случае детского баловства, шалости обычно ограничивались словесным осуждением, чаще шутливым. По такому поводу в лексиконе карельского крестьянина находились соответствующие слова: *«čentot» (ливв.), «pattimus»* (люд.) — «озорник», «чертенок»; *«ezoppu»* (люд., от «Эзопа»?) — «выдумщик, врунишка, фантазер». При неповиновении, проступке следовал грозный взгляд взрослых, реже — окрик. Меры физического воздействия использовались лишь тогда, когда были исчерпаны методы убеждения и предостережения. Обязательным условием применения наказания служила доказанность вины. Н. Камкин писал в этой связи: «В случае ошибки или вины со стороны кого-либо из младших членов, он (глава дома. — *О. И.)* выслушивает всегда резоны оправдания спокойно и сдержанно и относится к провинившемуся со снисходительной справедливостью; такая мера взыскания за вину, как побои, употребляется чрезвычайно редко, только при самом сильном гневе, которого карелы, благодаря своему спокойному характеру, умеют избегать. Взыскания ограничиваются обыкновенно более или менее строгим выговором при всей семье, а иногда и при чужих» [Камкин, 1880, с. 664].

Родительское проклятье, адресованное кому-либо из детей, считалось у карелов большим грехом. На семантическом уровне оно прерывало связь ребенка с родителями, лишало его защиты от воздействия чужеродных сил [Камкин, 1880, с. 670]. По представлениям карельского крестьянина, проклятье вело к неминуемой страшной расплате — похищению детей водяным, лесовиком, другим *«paha»* (представителем нечистой силы) или лишению ребенка рассудка — тоже в результате вмешательства *«paha»*. Даже в состоянии сильного гнева старались избегать выражений «унеси тебя леший», «леший тебя возьми» [Лесков, 1893а, с. 416—418].

Непослушных детей тоже пугали *«paha»*. Карельские сказки насыщены колоритными образами лесовиков и водяных, способных покидать места своего постоянного обитания. Воображение крестьянина озерного края рисовало даже «толпу водяных», идущих «своей дорогой» (сказка «Красавица Насто»). Имелось и существо, которым в дисциплинарных целях пугали исключительно детей, — *«pöppö»* (бука) [СКЯ, 1990, с. 296].

Результат воспитания представлялся прямым следствием употреблявшихся по отношению к ребенку слов: считалось, что «на плохих» словах», «на крике» вырастают «плохие» дети [Virtaranta, 1963, s. 307], и проявления отцовской суровости сочетались со сдержанностью и немногословностью. Важнейшим средством воспитания было словесное поощрение, одобрение какого-либо положительного поступка, даже незначительного достижения. В северной Карелии говорили: *«Kiitännällä kašvatamma lašta»* — «Похвалой воспитываем ребенка».

Ласка была признанным средством поощрения *младших детей,* что нашло отражение в присловье: *«Puaksumbah armastella — kädevembi rodieu»* (ливв.) — «Почаще ласкать — послушнее будет» [СКЯ, 1990, с. 21]. В обращениях к детям использовались живописные метафорические выражения, фразеологизмы. В знак особой нежности карельские матери не целовали своих маленьких детей, а соприкасались с ними носами, приговаривая: *«Ana n'okkoo»* — «Дай носик» (рис. 75). Характерно, что и детей старшего возраста не принято было целовать: отправляя в путь или встречая своих детей после разлуки, родители ограничивали объятиями жестово-символическое проявление радости. Вообще проявления материнской нежности было принято скрывать от посторонних глаз [АРГО, ф. Олон. губ., р. 25, оп. 1, д. 5, л. 11; Яккола, 1972, с. 18].

Особое место среди средств поощрения занимали подарки. Из поездок ближних и дальних детям всегда привозили гостинцы: с ярмарки — «ярмарочное», обязательным компонентом которого был медовый пряник [Миролюбов, 1872], из лесу — *«jänöin gostinču»* (ливв.), «заячий гостинец» — хлеб или что-либо из продуктов, взятых с собой и принесенных обратно. Из города старались привозить вещи полезные и редкие в деревне. Это были музыкальные инструменты, книги, городская одежда, реже — игрушки.

Задача вырастить сына, вывести его «в люди» была не лишена родительского эгоизма, связывалась с надеждой отцов и матерей обеспечить свою старость: «Чью люльку качаешь, того и корочку жуешь» (*«Kenen hurgoidu hurgutat, sengii kan'n'oidu puret»* — ливв.) [СКЯ, 1990, с. 79]. Становление личности будущего крестьянина-карела происходило в атмосфере напряженного труда, в которой человек оказывался с детства. У каждого члена семьи имелись свои обязанности, направленные на достижение общей цели — выживания, поддержания и роста семейного благосостояния. Леность считалась самым большим недостатком. Пословица наставляла: *«Kui kapsat, sen i maksat»* — «По твоей работе тебе и цена». Ребенку прививалось уважительное отношение к труду, передавался накопленный поколениями опыт. Детей с самого раннего возраста приучали к труду, первоначально в пассивной форме, в том числе и к внедомашним видам трудовой деятельности. Трехлетних детей уже брали на рыбную ловлю на ближайшие водоемы, для безопасности привязывая к лодке веревкой. В возрасте 5—6 лет и девочки, и мальчики уже умело использовали простейшие снасти и рыбачили с лодок вместе со взрослыми. Вода была стихией, с которой с раннего детства была связана жизнь ребенка.

С 5—6 лет дети постигали умение ориентироваться в лесу, правильно себя в нем вести, во время созревания ягод занимались их сбором. Стремясь предотвратить встречу со змеей, ребенку давали

*Рис. 75. «Дай носик»– ласковое обращение карельских матерей к детям. Фото И. К. Инха, 1894 г.*

особый оберег: принесенную кем-либо из взрослых травинку, которую «змея несла во рту», или кусочек змеиной кожи[18]. Запрещалось ходить в лес после полудня и тем более в сумерках (лучшим временем считалось раннее утро), шуметь в лесу, вспоминать нечистую силу, набирать ягод или грибов сверх меры.

В 7—8-летнем возрасте происходили заметные изменения в процессе трудового воспитания: значительно расширялся круг работ, выполняемых самостоятельно. Игры, имитирующие труд, пассивные формы участия в трудовой деятельности взрослых уступали место активной деятельности, которая в дальнейшем на протяжении всего подросткового периода расширяется. Для детей этого возраста изготовляли собственные инструменты маленьких размеров: цепы, грабли, косы. Освоение «взрослых занятий» шло также через игру. Во дворе старшие подростки или взрослые строили детские домики для игр, где хозяйничали обычно девочки. Здесь в упрощенном виде воспроизводилась обстановка крестьянского жилища, девочки качали куклу-ребенка, имитировали другие женские занятия: наводили порядок, стряпали, лепили из глины «калитки», «овсяники», «крендели», делали из древесной коры «пряники» и т. д. Мальчики плели игрушечные сети, «ловили рыбу», строили «дома» и «амбары» из лучины и щепок. Популярны были и различные игры, имитировавшие торговые операции с использованием «денег» (осколков стекла, каменных пластинок и др.) [Приклонский, 1884, с. 349; NKK, 1994, s. 103—104; Virtaranta, 1963, s. 333—334] (рис. 76).

Поздней весной или летом дети участвовали в работах по выжиганию лесов под посевы, летом — в полевых работах, осенью — в ручной молотьбе зерна в риге. Осваивали приемы молотьбы, работая в паре со взрослым, часто с кем-либо из стариков. Осенью и зимой мальчики плели из конского волоса силки для ловли птиц, вязали рыболовные сети. Зимой и весной ребятам поручали молоть зерно, они почти ежедневно крутили ручные жернова, которые имелись в каждом доме. Детям находились занятия на протяжении всего годичного трудового цикла.

Хотя целый ряд трудовых обязанностей мальчиков и девочек совпадал, существовала выраженная дифференциация в трудовом воспитании. На девочек в крестьянских семьях с ранних лет ложилась забота о маленьких братьях и сестрах, при этом они не освобождались от другой работы по дому. Девочку учили хозяйничать, быть послушной и скромной, с тем чтобы в будущем она могла стать хорошей невесткой. В 7-летнем возрасте карельская девочка умела доить корову, теребить шерсть, помогала

[18] Эти обычаи сохраняются в деревнях южной Карелии до сих пор (информация М. А. Титовой, 1974 г. р., урож. д. Виданы).

*Рис. 76. Подростки, Повенецкий уезд. Фото М. А. Круковского, 1899 г. (РНБ)*

матери или бабушке в ткачестве, перематывая нитки и делая всю мелкую вспомогательную работу. С этого же возраста девочки начинали прясть на специальной детской прялке, учились владеть иглой и спицами, а также помогали матери стряпать. По мере взросления девочки-подростка ее поведение все более подчинялось цели заслужить добрую молву, получить репутацию скромной, прекрасной, достойной невесты [Лесков, 1895, с. 288—289].

Мальчики к 7—8 годам обычно уже могли вязать невод. На сенокосе им позволяли косить маленькой косой на неудобьях (большое поле портить не разрешалось), грести сено. С этого же возраста поручали пасти скот, вязать веники. Они занимались также заготовкой березовых листьев, которые сушили в огромном количестве и добавляли в корм скоту. Обязанностью более старших была помощь в заготовке дров, доставке их из лесу, разделке. Весной по насту мальчики 9—10 лет и старше привозили дрова из лесу, кололи их, приносили в дом. В этом же возрасте они начинали оказывать ощутимую помощь на сенокосе: на специальных деревянных приспособлениях, крепившихся у пояса, носили копны сена, укладывали его в стога.

Повсюду в сельской местности мальчики с азартом занимались ловом птиц силками. Их охотничьи угодья начинались сразу же за деревенской околицей — ставили силки возле пашен и стогов, в лесу. К охоте с применением огнестрельного оружия детей приобщали осторожно. Главным средством трудового воспитания в этот период были похвала и поощрение любого, даже самого скромного достижения. Мальчиков, в случае их успехов, «авансом» одобрительно называли «кормильцами», девочек — «невестами». В этих оценках заключался авторитет их будущего социального статуса.

В отдельных местностях дети 7—8 лет приобщались к промысловым работам, характер которых определялся местными географическими особенностями и традициями. Особые «детские промыслы» незамысловаты, они не требовали специальной подготовки, а зависели скорее от инициативы и смышленности детей: зарабатывали, принося путникам, проходившим через деревню, родниковую воду или обеспечивая переправу на лодках через реку. Такая стихийная самозанятость, направленная на зарабатывание денег, поощрялась родителями.

Труд ребенка с 7—8 лет уже мог использоваться не только в своей семье, но и за ее пределами, однако неподалеку от дома. Работа в качестве казачка/казаченка, казачихи (*kazakku*) — наемного работника, выполнявшего самые разнообразные работы, — характерный факт детства конца XIX — начала XX в. в биографиях карельских крестьян [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 2, кол. 155]. Девочки работали няньками у богатых односельчан или в соседней деревне, мальчики нанимались подпасками. Это наиболее ранняя гендерная оппозиция в профессиональной специализации детей и подростков, работавших по найму. Социальный статус и той,

и другой специальности в сельском социуме являлся наиболее низким. Мальчик становился полноценным пастухом, лишь пройдя специальный обряд и приобретя «отпуск» — особое знание, достигаемое в результате «договора» между пастухом и сверхъестественными силами и дающее пастуху определенный авторитет [Шигичев, 1910; Щепанская, 1986; Мороз, 2003].

Десятилетний возраст, который, как уже говорилось, в представлениях крестьян являлся рубежом в развитии ребенка, отмечен новыми трудовыми обязанностями детей. С этого времени начиналось освоение сложных видов «взрослых» занятий, в частности, мальчики учились шить сапоги, девочки ткать. Девочку в 10—12 лет называли *«Pikka akka»* – маленькая хозяйка. К этому возрасту она умела делать все основные работы по хозяйству: мыть, стирать, готовить. По разным источникам (архивным, устной традиции) достаточно четко прослеживается, что десятилетние дети (в первую очередь мальчики) считались готовыми к продолжительной трудовой деятельности вне дома и начинали привлекаться к отходничеству. Существовало мнение, что дети младших возрастов скорее «обвыкались», адаптировались к новым условиям. Но по возможности родители предпочитали отсрочить уход ребенка из семьи до достижения мальчиком 12—13, девочкой — 13—14 лет. С этого возраста подростки уже широко участвовали в отхожих промыслах. В ближний отход, в пределах своей волости — на работу по найму няньками, пастухами, вязальщиками сетей и т. д. — дети отправлялись самостоятельно, без сопровождения взрослых. Более отдаленные перемещения детей (в пределах уезда или губернии) связаны с работой на лесозаготовках, рыбном промысле, на промышленных предприятиях уездных центров и Петрозаводска, со сбором милостыни.

Если такие формы трудовой деятельности детей, как наемный труд в своей или соседней деревне, отходничество в составе артелей (предполагающее работу в течение сезона и последующее возвращение домой) вместе с отцом, старшим братом или, по крайней мере, односельчанином, предусматривали сохранение определенного контроля семьи, то отправка детей в город, вызванная экономической необходимостью, приводила к длительному разрыву с семьей, и ее можно считать альтернативным видом социализации подросткового периода. Как уже подмечено исследователями, подростковое отходничество, наряду со взрослым, сыграло большую роль в постепенном размыкании сельской общины, нарушении многих ее функций [Бернштам, 1988, с. 123].

Внекраевой отход в Олонецкой и Беломорской Карелии имел ярко выраженную региональную специфику. Такая форма отходничества, как отправка на обучение в Петербург, была свойственна для Олонецкой Карелии. В Беломорской Карелии подростки приобщались к коробейничеству — разносной торговле, осуществляемой местными крестьянами в Финляндии. Навыки этого рискованного занятия передавались от отца к сыну, промысел приобрел характер наследуемой специализации. География детского отходничества в пределах своего и соседних регионов, как правило, совпадала с основными потоками трудовой миграции карельского крестьянства. Она обусловливала вовлечение детей в зоны культурного влияния: в первом случае — русского, во втором — финского, способствуя освоению соответствующих языков, упрочению и преемственности этих традиционных контактов.

Социальной дифференциации деревни сопутствовала социальная дифференциация детства. Материальные ресурсы конкретной семьи в значительной мере определяли общий контекст воспитания. Чем беднее была семья, тем раньше ребенок привлекался к трудовой деятельности не только в быту, но и отправлялся на заработки, т. е. его социализация «выпадала» из традиционной системы и выходила далеко за пределы семьи. Раннее начало трудовой деятельности детей за пределами дома вело к негативным последствиям: разрыву с семьей, преждевременному освоению детьми «взрослых» ролей, росту детской преступности. Ученичество, связанное с отходничеством, вырывало ребенка из семьи, из детской повседневности, с первых же дней вводя в повседневность взрослую. В широко распространенной практике отправлять подростков в город просматривается не только способ выживания, но и попытка адаптации карельской семьи к меняющимся условиям жизни, стремление дать подрастающим поколениям шанс вырваться из наследственной бедности. Отходничество приоткрывало двери социального лифта, а решение об отправке подростков в город осуществлялось родителями сообразно с их видением жизненного пути собственных детей. Движение такого лифта могло идти как вверх, так и вниз, обеспечивая либо социальный рост, либо социальное аутсайдерство конкретного человека. Для деревни в целом детское отходничество также имело серьезные последствия, поскольку мальчики уходили на заработки в таком возрасте, в котором обычно шло усвоение основных навыков сельскохозяйственных работ, в результате они отрывались от земледельческой традиции и крестьянского быта.

Функцию социального контроля над процессом воспитания выполняли общество, сельский мир, крестьянский род. Неформальный контроль, общественное мнение были действенным средством, формировавшим определенный тип личности с желательными или приемлемыми для данного социума параметрами. Эффективность этого внесемейного воздействия оценена в пословицах: «Мир и дерзкого (наглого) утихомирит», «Если мать не научит, тогда мир научит» [Karjalaisia..., 1971, s. 277, 290].

Значительный интерес представляет проблема взаимоотношения и взаимодействия семьи с крестьянской общиной, которая во многом была блюстителем правовых норм, в том числе выступала

«регулятором» семейных отношений. Нередко община брала на себя решение семейных споров, при этом главный голос принадлежал старикам. В карельской деревне, как и в русской местности, осуждали, а подчас и высмеивали тех родителей, которые излишне баловали детей, оберегали их от труда, но непосредственное вмешательство выборных общинных институтов в дело семейного воспитания случалось редко. Лишь в случае смерти родителей или при других обстоятельствах, делавших их неспособными полноценно заботиться о детях, назначалась общественная опека [Боровский, 1900; Оленев, 1917, с. 91; Зверев, 1993, с. 174].

В карельской деревне над детьми, потерявшими одного из родителей, опека устанавливалась в основном с целью соблюдения имущественных прав малолетних. После смерти домохозяина опекуншей обыкновенно назначалась его вдова [Колясников, 1886, с. 51]. Опека над круглыми сиротами учреждалась мирским приговором. Она возлагалась на лиц «достаточных», способных осуществлять воспитание и заботу о сохранении имущества ребенка под контролем волостного начальства [Там же]. Опека прекращалась по достижении сиротой полного совершеннолетия (21 год) или раньше, в случае женитьбы или замужества опекаемого [Безгин, 2004, с. 36—37]. Соседские и родственные (родовые) связи, а особенно институт крестничества, создавали общественную сеть социальной защиты. Однако в этой сети подчас возникали разрывы из-за бедности значительной части сельского населения. Сельские сходы направляли ходатайства в сиротские суды о выдаче пособий сиротам и вдовам в тех случаях, когда отсутствовали родственники, способные взять их на свое содержание. В целом же формы призрения крестьянских сирот в конце XIX в. были разнообразны. Кроме опеки, могло устанавливаться подворное кормление (опекаемый поочередно переходил из двора во двор), а также помещение в приюты [Илюха, 2007, с. 83].

Итак, приобщение к жизни социума карельский ребенок начинал и проходил, прежде всего, в пределах тесно связанных кругов: семьи, деревни, сельской общины, принадлежность к которым была обусловлена его рождением. Позициями, определяющими характер и содержание детства в карельской семье, являлись в сфере духовной — тесное переплетение православия с языческими верованиями, в материальной сфере — экономическая целесообразность, подготовка к самостоятельной жизни будущего крестьянина. Труд на благо семьи был главным мерилом взросления крестьянских детей.

Карельская семья являлась транслятором этнокультурного наследия, играя ключевую роль в нравственном и трудовом воспитании подрастающего поколения, оставалась главной сферой, где происходила первичная социализация детей, складывался первый опыт общения, формировались и закреплялись ролевые установки и отношения.

В народной педагогике, вплетенной в обыденную жизнь крестьянства, глубоко отражаются многовековые традиции и национальный менталитет. Сложилась своеобразная этническая система воспитания, с помощью которой родители передавали детям свои представления о мироустройстве, собственную картину мира. Доминантами карельской народной педагогики являлись толерантность, уважение к личности ребенка. При этом взаимоотношения детей и родителей регламентировались целым рядом табу, определявших коммуникативную культуру семьи. Хотя агрессия по отношению к детям, их унижения исключались, сохранялось принуждение, полное подчинение воле родителей. Подчинение строилось в большей мере не на страхе наказания, а на авторитете взрослых членов семьи, почитании традиций, а также экономической зависимости ребенка. Основные принципы воспитания в карельской семье — требовательность и строгость в сочетании с терпимостью, преобладание спокойного, любовно-наставительного стиля, достаточно либеральная манера обращения с детьми, безусловно, сообщали народной педагогике большой позитивный заряд. В довольно широком арсенале воспитательных средств особое место занимали юмор, ирония. Осознание необходимости применения разнообразных средств и методов воспитания сформулировано в карельской пословице: *«Lapsel pidee ylen äijy malittuu»* (ливв.) — «Ребенок требует многих молитв (разных подходов)».

# Глава 7

# ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

## 7.1. Родильная обрядность и материнство

*Ю. В. Литвин*

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

**Дородовая обрядность**

Значимым компонентом в составе свадебной обрядности являлись магические действия, направленные на рождение ребенка [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, демонстрирующих 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]. После венчания свекровь встречала молодых у порога дома и осыпала зерном[1]. По сообщению из д. Курганова Сельга, невестка собирала брошенный свекровью ячмень в подол [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 12]. В семантике подобного действия также угадывается стремление обеспечить чадородие в браке, поскольку сопровождающие данные действия предметы (зерно и подол юбки) соотносятся с плодородием и являются символами женского начала. 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» [Логинов, 1997, с. 137]. Затраты на содержание и воспитание большого количества детей, частое отлучение женщин от ведения хозяйственных дел могли разорить крестьянское хозяйство.

**Обряды во время родов**

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 время начало родов также способствовало сохранению привычного рабочего режима. Продолжению выполнения хозяйственных работ

[1] Варианты: свекровь бросала в лицо невестке ячмень и перья от курицы (д. Палнаволок, информантка 1896 г. р., д. Гижины, информантка 1905 г. р.); ячменем осыпали девушки со словами: «Кидаем не зерно, а кидаем счастье» (с. Паданы; информантка 1890 г. р.) и др. варианты. См.: [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 49, л. 18, 25; д. 55, л. 9].

способствовали и обычаи. Согласно народным представлениям, быстрому разрешению от родов помогала 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», *lašta vuottaja* — букв. «ждущая ребенка», *vačankerallini* — букв. «имеющая живот»; ливв. *kohtuine*, *jygiehine* — букв. «тяжелая», *mahan kere* — букв. «с животом»; люд. южн., сред., мхл *kohtuine*, юж. *vačan kere* — букв. «с животом», мхл *d'uged* — букв. «тяжелая», юж. *mahan ker* — букв. «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 [Сурхаско, Клементьев, 2003, с. 263]. Любопытно, что в карельских загадках беременная «загадывается» через неодушевленный объект, в отличие от одушевленных метафор ребенка в утробе: *Čulkkamo čupussa, čupihiiri čulkkamossa* — «Лукошко в углу, в лукошке землеройка»; *Čurkka čupussa, čupihiiri siämessa* — «Чурка в углу, землеройка внутри»; «*Henki rengissä, renki čupussa, čuppu lukussa*» — «Душа в ведре, ведро в углу, угол на замке»; *Čulkkavo čupus, čubuhiiri seämes* — «Каравай в углу, землеройка внутри» [Карельские народные загадки, 1982, с. 42, 96]. Подобное уподобление женщины неодушевленным предметам связано с представлением о пассивности будущей матери, сужении ее жизненного пространства и социальных функций. Данный мотив прослеживается и на материалах русских загадок [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 710, л. 37].

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 православия 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 [Логинов, 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 (сегозерские карелы) или приглашенная повитуха (северные карелы). Если роды проходили в бане, роженицу укладывали на специально подготовленную солому, покрытую тряпьем, на полу или лавке. По информации из Сямозера, рожали также стоя на корточках или сидя на деревянном ведре [Логинов, 2008а, с. 248]. На ночь роженица поднималась выше на полок, поскольку тепло там сохранялось дольше. В течение всего времени, которое молодая мать проводила в бане, повитуха совершала обряд оберегания. В Беломорской Карелии для этого повитуха обходила место, где лежала роженица, и баню. В руках у повивальной бабки были какой-либо железный предмет (топор или коса), огонь (горящая лучина) и икона Девы Марии. Во время обхода произносился заговор. Затем повитуха ставила топор перед порогом лезвием вверх или острием в сторону двери [Иванова, 2016, с. 56]. Подобные действия являлись одной из основных форм структурирования пространства. Внутри замкнутого таким образом круга образовывался безопасный участок, защищающий его обитателей — мать и новорожденного — от духов, включая самого духа-хозяина бани *баенника*. С целью защиты использовали железные предметы и предметы христианской символики.

Обряд оберегания могла совершить и сама роженица. Согласно записям, собранным в северной Карелии, крестьянка, направляясь в баню, брала в подмышку правой руки свежий каравай. Повитуха, стоя за порогом бани и читая заговор, давала откусить этот хлеб роженице и только после этого впускала ее в помещение. Затем повивальная бабка замыкала символическое пространство, с заговорной формулой обходя баню и место роженицы в ней [Иванова, 2016, с. 56].

Для облегчения родов совершались различные действия, имитирующие «свободный выход» ребенка из чрева матери — развязывали все узлы на одежде роженицы, снимали пояс, распускали волосы. С этой же целью использовали воду, которую пропускали через различные отверстия: печную трубу, ружейный ствол, дверную ручку, отверстие в прялке и т. д. Считалось, что таким образом лучше раскрывались родовые пути женщины и роды проходили легче. Все действия сопровождались заговорной формулой, в которой часто обращались к Деве Марии за помощью в облегчении болей. На севере Карелии, в районе Кимасозера, бытовал такой заговор: *Neitsyt Maarie emoni, / Rakas äiti armollinen, / Sie olet palveri parahin, / Sauna vaimoista vakavin, / Tules tänne tarvitahan…* — «Мать — Дева Мария, / единственная любимая мать, / Ты — лучшая прислужница, / Из банных дев самая спокойная, / Приди сюда, здесь тебя ждут…». Похожее заклинание бытовало на территории южной Карелии [Иванова, 2016, с. 59].

При возникновении незначительных осложнений существовал ряд процедур, которые должны были помочь роженице. Например, наговаривали

на соль или масло и поили ими больную; мыли в воде церковные и домашние ключи, и эту воду также давали выпить родильнице. Иногда сама она или кто-нибудь из семьи с узелком соли трижды обходили свой дом или даже селение [Иванов, 1863, с. 32—33]. В критической ситуации существовали экстремальные способы «помощи». По сообщению одной крестьянки, «роженицу заставляют кувыркаться, подвешивают, дальше хотят подействовать испугом, для чего у нее моментально разрывают рубашку или обливают холодной водой…» [Иванова, 1909, с. 3].

**Послеродовые обряды**

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.

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[2]. Если, например, она отсутствовала, то пуповину не обрезали до ее прихода [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, 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. Упоминавшаяся 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 роженицу и новорожденного. Карелы считали, что отвалившийся конец пупа может оказывать магическое влияние на дальнейшую жизнь человека[3].

Стремление повлиять на пол следующего ребенка прослеживается в магических действиях с плацентой (последом). Северные карелы заворачивали ее в белую тряпицу и зарывали в овечьем хлеву пуповиной вниз, если следующим ребенком хотели мальчика, или вверх, если желали девочку [Сурхаско, 1985, с. 30].

Сразу после родов повитуха пеленала мальчика отцовским поясом, чтобы «рос мужественным», девочку — тесьмой с шерстью или льном для того, чтобы дочь «пошла в мать». Когда хотели, чтобы следующим родился сын, повитуха заворачивала ребенка в старую отцовскую рубаху, приговаривая: «Дай Бог сына на смену отцу, ребенка по стопам родителя». Подобные слова чаще произносили в случае, если первенцем была девочка. Если хотели дочь, то новорожденного заворачивали в материнскую рубаху со словами: «Дай Бог дочь на смену матери» [Сурхаско, 1985, с. 29, 35]. 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 [Сурхаско, Клементьев, 2003, с. 264]. Эти предметы находились в 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.

В этот же период обычно совершался обряд первого омовения. Для этого повитуха парила ребенка специальным маленьким веничком, который был заготовлен заранее, во время летних Святок. Воду для мытья нельзя было кипятить, иначе ребенок мог вырасти вспыльчивым и злым. Существовали небольшие отличия у разных групп карелов в способе приготовления воды для первого омовения младенца. В северной Карелии в емкость с водой добавляли три пятикопеечные серебряные монеты, три шляпки от железных гвоздей, три ячменных зерна, три кусочка собачьего кала. Согласно поверьям северных карелов, эти атрибуты позволяли ребенку стать богатым, бережливым, сохранить здоровье и защитить от сглаза и порчи. Приготовленную таким способом воду повитуха лила со своего локтя на спину младенца и произносила: «*Lapsi ylähäks, vesi alahaks, pyhä Pohoročča peän peälä!*» — «Ребенок — вверх, вода — вниз, Святая Богородица — над головой!» На юге карелы-людики в воду добавляли серу и пепел. Сегозерские карелы в воду клали ольховые ветки и парили в печи, пока вода не становилась красно-бурого цвета [Иванова, 2016, с. 66—70]. Обмывание имело не только гигиеническое значение. С помощью этой процедуры происходило символическое отделение ребенка от потустороннего мира, откуда он появился, — вода смывала его принадлежность к предыдущему, «нечеловеческому», состоянию [Байбурин, 1993, с. 43]. Омовение являлось первым шагом к приобщению младенца к сфере культуры, в которой ему предстояло расти. Этой же цели служило «выправление» новорожденного — повитуха сжимала и выправляла головку ребенка, чтобы та была «круглой и ровненькой», производила массаж и растягивала его тело. Таким образом, она приводила тело новорожденного в соответствие с народными представлениями о красоте.

**Временная изоляция женщины. Инкорпорация женщины и ребенка в семью и род мужа**

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

[2] У карелов-ливвиков сохранился специальный термин, обозначающий повитуху, *naba-buabo* (букв. — «пуповая бабка»).

[3] О значении пуповины в обрядах см. п. 7.2 разд. I «Ритуалы, связанные с лемби, и любовная магия».

на полу или кровати, которое отделяли от остальных с помощью занавесок или даже дров. В Сямозере существовал обычай, по которому молодая мать должна была трижды обойти кровать по часовой стрелке прежде, чем положить на нее ребенка. Обход должен был создать дополнительную защиту от порчи и сглаза [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 50, л. 11—12; Логинов, 2008а, с. 248; Keinänen, 2003, s. 139]. В случае нахождения в доме женщина 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 нее ужесточались. Например, если женщина родила в Великий пост или в период между Рождеством и Крещением (*Vieressän keski*, *Synnynmuan aigu*), 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 [ДКСК, 1980, с. 10].

В этот период роженица не могла принимать пищу вместе с семьей, специально для нее выделалась посуда. Ей запрещалось ходить на кладбище, в церковь, в гости. Переходный статус роженицы, указание на ее «нечистоту», опасность для окружающих находили выражение в запрете на сексуальные контакты с мужем. В северной Карелии этот период длился от одной до шести недель. Схожие сроки были зафиксированы и в южной Карелии. М. Куха из Салми рассказывала, что муж не мог прикоснуться к жене, пока священник не благословит женщину. Согласно поверьям, нарушение запрета влияло на здоровье ребенка, он мог вырасти слабым и беспомощным. Таким образом, воздержание от сексуальных контактов в послеродовой период объяснялось не заботой о матери, а желанием избежать негативных последствий для ребенка. В этой связи интересным представляется наблюдение Л.-М. Кейнанен. Известно, что на северо-западе Карелии широкое распространение получили браки карелов с финнами. Исследовательница отметила, что в таком брачном союзе карельские православные женщины нередко были шокированы, увидев на пороге бани своего супруга-лютеранина практически сразу после рождения ребенка [Keinänen, 2003, s. 139—140]. «Нечистота» женщины также была причиной, по которой она отстранялась от кормления ребенка в первый раз. Вместо грудного молока ему давали либо тряпичную соску, смоченную сладкой водой, либо рожок с кипяченым или парным молоком [Keinänen, 2003, s. 140].

Вместе с тем необходимо подчеркнуть амбивалентное отношение к женской «нечистоте» в это время. С одной стороны, существовали 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 уезда 1860—1880 г. р., 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*[4]. С этой же целью в изголовье детской кроватки могли положить ручку от веника (голик), которым парилась женщина после родов. В XX в. в д. Лазарево Медвежьегорского р-на внутрь такого веника было принято прятать медвежий коготь, кусочек железа и печного кирпича, иногда — часть последа [Keinänen, 2003, s. 145; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 55, л. 18]. В Кондопожском р-не внутрь голика прятали петушиное перо с капелькой ртути, а сам голик обматывали сверху кромкой от рубахи роженицы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 56, л. 33]. Голик считался одним из сильных оберегов для лемби девочек. Подросшая девочка брала его с собой в *адьво*, а сегозерские карелки использовали его в свадебных обрядах [Иванова, 2014, с. 37—38]. Таким образом, в народном сознании символы материнства 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» (с. к. *kylyhampahat* — букв. «банные зубы», ливв. *kylyhambahat*), но чаще визиты совершались уже после перехода роженицы с ребенком в дом (с. к. *pirttihampahat* — букв. «избяные зубы»; ливв. *hammaspiirai*) [Paulaharju, 1995, s. 54]. По сообщению из Мяндусельги Повенецкого уезда, сигналом для посещений служили закрытые окна [Keinänen, 2003, s. 152]. Теппо Ванхала 1884 г. р. рассказывала, что в Ухте матери приносили пироги, рыбники, которые делали из щуки или судака, а также дрочёна (SKS. Joensuun perinnearkisto. Mikrofilmi n:o 878). Более зажиточные семьи могли подарить также ситец [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 44, л. 44]. Мужчины иногда приходили поздравить молодую мать с рождением первенца, но оставались стоять позади женщин. 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 (с. к. *kaštua*, *ristie ristindä*; ливв. *ristittiä*, *valattua*; люд. южн. *ristinde*) карелы обычно совершали в течение шести недель. Однако в реальности сроки могли варьировать от нескольких часов до нескольких лет [Сурхаско,

[4] *Ночница* (с. к. *yönitettäjä*; ливв.: *yönitkettäi*; люд.: *yön itkettäi* — букв. «заставляющая плакать по ночам») — сверхъественное существо, которое, по поверьям, заставляло ребенка плакать по ночам, ср. в славянской мифологии.

1985, с. 42]. Отношение к обряду крещения у карелов было двойственным. С одной стороны, некрещеные 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. Отдельно следует упомянуть о влиянии культуры старообрядчества на обряд крещения. Распространенные в крае старообрядческие толки не признавали официальную церковную иерархию, поэтому духовные таинства и требы исполняли наставники и наставницы. Однако в конце XIX — начале XX в. была зафиксирована тенденция крестить детей старообрядцев в церкви. Подобная перемена в поведении, скорее всего, имела практическую цель — таким образом родители стремились избежать неприятностей для детей в будущем [Илюха, 2007, с. 47].

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 [Илюха, 2007, с. 47; Сурхаско, 1985, с. 43].

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 (с. к. *ristitoatto*; ливв. *ristizä*, *ristiży*; люд. *ništata*, *ništšiža*) чаще всего становился брат матери. На роль крестной матери (с. к. *ristimuamo*; ливв. *rist'emä*, *rist'oi*; люд. *ništ'emä*) 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. Для этого совершался ритуал на четвертой неделе Великого поста: избранному лицу родители относили хлеб. Принятие хлеба означало согласие быть крестным отцом или матерью [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 на 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[5]. 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». У северных карелов мать стояла сразу за порогом дома, у карелов-ливвиков роженица ожидала в бане. После того как согласие было получено, повивальная бабка приводила молодую мать. Невестка кланялась в ноги свекру и свекрови с просьбой помочь в воспитании ребенка. Это действие также являлось демонстрацией покорности и почтительности со стороны невесты. Положительная реакция свекра и свекрови означала признание ребенка членом семьи [П. М, 1892, № 100, с. 1032; Сурхаско, 1985, с. 39]. После этого 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. Так, например, отъезжающим членам семьи вручались ладанки с печной золой; в случае смены дома хозяева брали немного углей или золы из печи и переносили в новую избу [Орфинский, 2009, с. 271]. Подношение новорожденного к печи объяснялось стремлением «познакомить» нового члена семьи с предками, а также заручиться их защитой. По этой же причине первые несколько месяцев ребенка держали на прилавке над рундуком около печки [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 56, л. 41]. 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. Этот ритуал сохранялся в некоторых деревнях и в послевоенные годы. Так, одна из белорусок, которая приехала на заработки в Карелию в 1957 г., вышла замуж в д. Чуйнаволок и родила первенца, вспоминала, что после ее возвращения из родильного отделения местные женщины первым делом положили ребенка на стол

[5] У сегозерских карелов женщина самостоятельно приходила в избу вместе с ребенком [см. ДКСК, 1980, с. 9].

в ее доме: «После больницы приезжали, карелы ло́жили… в Чуйнаволок привезли [дочь] Лену, положили зачем-то на стол. Женщины-карелки. Взяли ребенка и положили его на стол. Что-то там по-карельски говорили» [ФА 3783].

Если подношение младенца к печи или столу имело целью 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 on syönnyn 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, молодицей (с. к. *моршен*; ливв., люд. *mučoi*), то после рождения ребенка она становилась бабой (с. к. *akka*; ливв. *akku*; люд. мхл. *akk,* юж. *akke*). 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 после рождения девочки крестьянка считалась полноценной женщиной (с. к. *naini*). В соответствии с народной лексикой, статус женщины, родившей девочку, был выше, чем при рождении мальчика. В то же время в семье мужа в соответствии с патрилинейной структурой родства невестка становилась полноправным членом только после рождения сына [Клементьев, 2003, с. 260]. Данное противоречие становится объяснимым, если взглянуть на «ценность» пола ребенка с точки зрения мужской и женской частей коллектива. Так, для семьи мужа рождение мальчика означает сохранение патрилокального порядка наследования и продолжение мужского рода. Рождение девочки надеялось высшей ценностью с женской точки зрения, поскольку она выполняла свое предназначение и продолжала род по женской линии. Близость матери и дочери также может быть связана с опытом изменения телесной целостности женщины во время родов [Олсон, Адоньева, 2016, с. 232]. Рождение девочки в каком-то смысле помогает преодолеть страх во время акта «отделения» и воспринимается как продолжение себя в реальном мире.

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 воцерквления и получить благословление — освящение или очистительную молитву. Если в деревне был священник, то он благословлял роженицу, либо крестьянка сама приходила к нему «за молитвой». По сведениям Л. И. Ивановой, карелы воспринимали благословение как очередную заговорную формулу-оберег [Иванова, 2016, с. 74]. Если священника не было, крестьянка проводила обряд очищения самостоятельно или приглашала старую и уважаемую женщину. Молодая мать читала молитву и делала тысячу поклонов. Поскольку с ней находилась повивальная бабка, она тоже принимала участие в обряде — читала молитву и делала 500 поклонов. После молитвы они съедали по кусочку хлеба. После этого роженица считалась «очищенной». По сообщению С. Паулахарью, в некоторых деревнях на севере Карелии данная церемония могла проводиться по истечении трех дней в случае хозяйственной необходимости [Keinänen, 2003, s. 141].

Время отдыха молодой матери зависело от цикла сельскохозяйственных работ и благосостояния семьи. Если крестьянка рожала зимой, то ее отдых мог продолжаться неделями. В больших или зажиточных семьях отдых матери также мог длиться несколько недель [Сурхаско, 1985, с. 37]. 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, 1984а, с. 28]. В целом 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.

Во многих рассказах о рождении детей, бытовавших среди женского коллектива, фиксировалась нестандартная ситуация рождения ребенка — в поле или дороге. Эти истории служили своего рода предупреждениями для молодых женщин, будущих матерей [Разумова, 2001, с. 183, 287]. В них же подчеркивались быстрая реабилитация женщины и ее готовность к работе [см.: ОКР, 1969, с. 55—56]. Такого рода истории были призваны утверждать нравственные и поведенческие нормы для женщины в период беременности и после родов. По мнению Л. Пелконен, таким образом подтверждался авторитет старших женщин и создавался идеал сильной, трудолюбивой крестьянки, способной к быстрому восстановлению и работе даже через боль. Если стандарт не соблюдался, карелка могла прослыть «ленивой», «ни на что не годной» [Keinänen, 2003, s. 151].

**Институт повитух в карельской культуре**

В деревнях к повивальным бабкам относились с большим уважением. Хорошая повитуха должна была соответствовать определенным негласным требованиям — иметь детей, быть набожной, досконально знать весь процесс родов, иметь безупречную репутацию. Такая женщина была желанной гостьей в том доме, где принимала роды; ее всегда приглашали на свадьбы, усаживая на почетное место [Федоров, 1994, с. 6]. В Карелии в роли

повивальной бабки (с. к. *puapo, buabo*; ливв. *n'ababuabo* — букв. «пуповая бабка»; люд. *buab*) могла выступать опытная родственница, свекровь, в малых семьях повитуху чаще приглашали «со стороны» [Сурхаско, 1985, с. 23]. Основной ее задачей было облегчение родов и сохранение здоровья ребенка и матери, в связи с чем широкое распространение получили религиозно-магические практики, подробно описанные в работах карельских этнографов [Сурхаско, 1985; Сурхаско, Клементьев, 2003, с. 263—278]. Повитуха выполняла важнейшую ритуальную задачу, с которой не могла справиться акушерка. Она должна была правильно принять душу младенца из потустороннего мира, обеспечить благополучие в мире живых [Олсон, Адоньева 2015, с. 90]. В круг ее обязанностей также входила помощь молодой матери в период перехода в новый социальный статус.

За оказанную помощь сельская повитуха получала от семьи роженицы ценные подарки. По воспоминаниям крестьянки д. Чикша Калевальского р-на, за труды «боабо» полагались рубаха, полотенце и мыло [ФА 3633]. Ю. Ю. Сурхаско упоминает также одаривание предметами одежды (сарафаном, передником, тканью, варежками) или продуктами питания (хлебом, солью, сахаром, чаем) [Сурхаско, 1983, с. 24]. Нередко повитуха совмещала занятия родовспоможением и знахарскую практику.

Обращение крестьянок к непрофессиональным повивальным бабкам продолжалось и после революции 1917 г. По данным Ю. Ю. Сурхаско, институт *«боабо»* сохранялся вплоть до 1930-х гг. [Сурхаско, 1983, с. 23]. Популярность этого занятия коренится в традициях крестьянства — повитуха не только принимала роды, в круг ее обязанностей входили ритуально-магические практики, которые обеспечивали защиту новорожденного и матери в лиминальный период. Недоверие к профессиональным акушеркам, которые стали появляться в карельских деревнях в последней четверти XIX в., было вызвано отношением к ним, как «барышням», существам беспомощным и слабым. И даже такой «ход» земства, как обучение повивальному делу крестьянских девушек, взятых из той же социальной среды, не возымел действия. По сообщению губернского издания, крестьянки не понимали, как может оказать помощь девушка, еще не испытавшая «родовых болей» и за что ей выплачивается пособие, если она, по словам мужчин, «такая же крестьянка, как и наши дочери» [Сельские повитухи, 1876, с. 319]. Крестьянские предпочтения объяснялись еще и помощью повитухи в хозяйстве в послеродовой период. Кроме того, отдаленность многих карельских деревень от административного центра и отсутствие путей сообщения затрудняли быстрое прибытие специалиста. Даже в 1930-е гг. эта проблема оставалась актуальной для многих отдаленных районов Карелии. Так, в 1933 г. на весь Кемский р-н приходилось только два медицинских учреждения, куда могли обратиться беременные женщины: больница в Кеми (административном центре) и с. Шуерецком, в котором действовал крупный колхоз. По словам местного врача Дынкина, попасть туда было сложно в связи с переполненностью палат больными [Доктор Дынкин, 1933, с. 3]. Однако даже в случае наличия места далеко не каждая семья могла позволить женщине на длительное время покинуть дом и работу.

Существовали и другие причины, не позволявшие женщинам открыто обращаться за профессиональной помощью. В частности, стремление сохранить в тайне время начала родов, что, согласно традиции, было одним из условий их благополучного протекания. Мать и новорожденный находились в пограничном, переходном состоянии, а значит, были уязвимы для любого магического воздействия (*сглаза* и *порчи*). Преимущества сельской повитухи перед акушеркой были очевидны для крестьянки: она была *«своей бабой»*, крестьянкой, от которой роженица ждала не только помощи во время и после родов, но и ритуально-магический действий, обеспечивавших защиту и здоровье ей и новорожденному младенцу.

Таким образом, под воздействием социально-экономического развития во второй половине XIX в. в семьях Беломорской Карелии происходило изменение репродуктивного поведения [см. подр.: Шикалов, 2008, с. 181—193]. Подобные перемены не только положительно сказывались на здоровье крестьянки, но и трансформировали представления о традиционном полоролевом поведении, согласно которому статус женщины в значительной степени определялся ее высокой репродуктивной способностью.

## 7.2. Ритуалы, связанные с лемби, и любовная магия

*Л. И. Иванова*

### Понятие лемби

Понятие лемби (ливв. *lembi*, с. к. *lempi* — лемпи[6]) и связанный с этим понятием комплекс обрядов — это самобытное явление карельской традиционной культуры. Лемби чаще всего переводилось на русский язык как *славутность*. Данное понятие в севернорусской и вепсской традициях трактуется только как девичье обаяние, сексапильность, некая притягательная сила, способная привлекать внимание как можно большего количества неженатых представителей мужского пола [Логинов, 1988, с. 65—70; Винокурова, 2015, с. 404—405]. На основании собранного лингвистического и фольклорно-этнографического материала у карелов следует сделать вывод о расширенной

[6] Далее в тексте диалектная лексика представлена на ливвиковском наречии карельского языка.

трактовке термина *лембі* как в мифо-ритуальной практике, так и в обыденной жизни вплоть до конца XIX в. Обращают на себя внимание два принципиальных момента.

Во-первых, можно утверждать, что, вопреки устоявшемуся мнению о связи лембі только с биосоциальным статусом девушек, изначально это понятие имело непосредственное отношение и к юношам. Лишь с конца XIX в. гендерная сфера применения самих обрядов установления и поднятия лембі сузилась. Они стали проводиться только для девушек с того момента, когда те начинали активно посещать бесёды и праздники, и до замужества. Про мужскую часть информанты, например в Сегозерье, чаще всего говорили, что «парням лембі поднимать не надо, она у них и так большая (высокая)» или «лембі парня поднята в любое время» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 2, кол. 8, ед. хр. 763]. Мужское лембі могло упасть во время сватовства, поэтому ее особенно берегли в этот временной промежуток. Кроме того, одного из героев карельских рун зовут Лемминкяйнен, это молодой веселый красавец, имеющий необычайный успех у женщин. Амплуа героя-любовника ему, видимо, обеспечивало покровительство древнего божества любви Лемпи.

Для всех полов применимо слово *lemmettömys* (отсутствие лембі) и *lemmetöi* (без лембі). В Суоярви рассказывали о *Muigei Peša* (Кислый Петр), который был *lemmetöi*, т. е. не имел лембі: он сватался двадцать семь раз, а остался неженатым [KKS, 1983, s. 59].

Во-вторых, исследование карельской лексики показывает, что понятие *лембі* применялось не только в любовной магии. Изначально функциональные рамки использования данного термина были шире гендерных и возрастных границ. Например, в Сямозере торговцы говорили *lemmetöiaigu* (время без лембі, т. е. неудачное время) о временном периоде, когда не было покупателей. Или: *«lemmettömys gu lähtöy kel, g'ei vedele nikus»* — «если нет удачи (букв.: если начнется время без лембі), то ни в чем не везет» [KKS, 1983, s. 59]. Вместе с тем именно в ритуалах жизненного цикла важнейшее место занимали обряды, связанные с понятием лембі, чаще — с *поднятием лембі* (*lemmennosto*). Они были распространены у всех групп карелов.

Практически все исследователи обращали внимание на связь понятия лембі с любовной страстью [СКЯ, 1990, с. 182; Лавонен, 1977, с. 51; Сурхаско, 1977, с. 53; ДКСК, 1980, с. 11; Конкка, 2015в; Hakulinen, 1942, s. 138; Siikala, 2013, s. 277; Turunen, 1981, s. 175]. Н. Ф. Лесков в конце XIX в. указывал, что лембі «до сих пор означает какую-то непонятную таинственную силу всякой целомудренной, честной девушки, при помощи которой она и будучи бедна, некрасива от природы, может понравиться любому парню»[7]. Он же перечислял условия высокой лембі: «…прежде всего, требуется скромная, трудолюбивая жизнь, послушание родителям, ласковость перед старшими и непременно целомудрие», а также проведение особых обрядовых действий [Лесков, 1895, с. 289—290].

Несмотря на то что карельские любовные заговоры подчас очень прямолинейны и эротичны, трактовать обряды поднятия лембі однозначно не следует. Они, безусловно, имели своей целью возбудить страсть в представителях обоих полов. Но следует учитывать главное: результатом этой страсти должна была стать свадьба. Иногда информанты так и говорили, что лембі — это *naimaonni* (удача в брачных делах) [SKES, 1979, s. 286]. И хотя у карелов есть такое понятие, как *lemmen lapsi* (дитя любви), т. е. внебрачный ребенок, такой «результат» был позором для всего рода [Федотова, 2000, с. 111]. Замужество для девушки считалось необходимоым: *«Ei tyttyö miehel menemättömiä eigo puudu linnun istumattomua»* — «Нет девушки, не вышедшей замуж, нет и дерева, на котором птица не сидит» [Karjalaisia…, 1971, s. 535]. Важность добрачного целомудрия невесты подчеркивалась многими обрядами, например демонстрацией родственниками простыни после брачной ночи или ее вывешиванием на улицу.

Девушка, имеющая высокую лембі, балансировала на тонкой грани. С одной стороны, она целомудренна, с другой — имела необычную сексуальную притягательность и особую власть над представителями противоположного пола, умела управлять ими.

Свадьба — это пик обладания лембі как невестой, так и женихом. Именно в этот лиминальный (переходный) период невеста делилась своей лембі с подругами (они мылись одной водой с невестой, парились одним веником, каждая из подруг пыталась первой отрезать кусочек щепки от лавки, на которой сидела невеста, и т. п.).

Считалось, что после свадьбы слишком большая лембі и не нужна. Сохранились примеры описания обрядов, когда замужним женщинам, которые были неверны своим мужьям, даже «роняли» лембі (*sorrettih lembi*). По народным представлениям, именно слишком пылкая и высокая лембі была причиной супружеских измен. В то же время без необходимой меры лембі невозможны счастливый брак и продолжение рода. Например, с молодыми мужьями (у которых вследствие порчи или сглаза лембі упала, и поэтому на протяжении нескольких первых ночей они оказывались бессильны на брачном ложе) проводили обряды по поднятию их лембі.

Таким образом, в соответствии с народными представлениями карелов, лембі — это не только сексуальная привлекательность, не только особая магическая сила, способность очаровывать как можно большее количество представителей противоположного пола. Это синтез нравственных

[7] В некоторых вепсских деревнях в более позднее время, в отличие от карельских, определением *славутная* стали награждаться девушки только из зажиточных семей [Винокурова, 2015, с. 405].

и физических достоинств молодых людей, включающий в себя честь, обаяние, домовитость, счастье, добрую славу, удачу; это некая изюминка или, говоря современным языком, позитивный имидж человека.

Полевые записи конца XIX — начала XX в. тоже демонстрируют именно такой взгляд на понятие *lemmikäs tyttö (briha),* т. е. обладающих лемби девушку (парня). Это «красивый, приятный мужчина, тело хорошее, идет хлестко, уверенно, трудолюбивый, широкоплечий, здоровый, непьющий, ласковый с соседями». А девушка — «с гладкими широкими щеками, белая, волосы белые, охочая до любого дела, бойкая на ногу, на лицо красивая». *«Se omas kieles lembi, omas jallas, omas jälles»* — «Эта лемби в своем языке, своей ноге, в своем следе» [SKS 76/3926]. Карелы-людики считали, что «лемби девушки в носе (т. е. в характере, поведении, манерах. — *Л. И.*): как себя ведет, такая и лемби» [Virtaranta, 1964, s. 9, 385]. Говорили: *«Tytön lembi käes, lambahan — villois, koiran — nenäs. Lembi on omas ičes, omas eländäs, omas tavas, omas ičenpiendäs»* — «Лемби девушки в руках, овцы — в шерсти, собаки — в носе. Лемби в самой себе, в своей жизни, в своем характере, в своем поведении» [KKS, 1983, s. 60].

**Устойчивые лексические обороты**

В карельском языке очень много устойчивых сочетаний со словом *лемби*. В настоящее время в повседневной жизни они практически не употребляются, сохранившись только в фольклорных текстах и словарях. Но именно такие лексические обороты свидетельствуют о контекстуально расширенной семантике слова и функциональных рамках применения понятия *лемби*. В соответствии с этими устойчивыми сочетаниями оно использовалось не только в любовной магии, хотя часто семантика таких словосочетаний была связана с любовью. Правильный перевод данных лексем возможен только с учетом их контекстуального окружения.

Рассмотрим некоторые из этих слов и устойчивых оборотов. От существительного *lembi* в значении «любовь» в карельском языке мог образовываться и соответствующий глагол. В одной из песен: *«Sitä tyttöä, jota minä lemmin, Sitä toinenki rakastaa»* — «Ту девушку, которая мне нравится, ее и другой любит» [НА КарНЦ РАН, кол. 4, ед. хр. 204]. Понятие *лемби* часто соотносится с карельским словом *oza* (счастье, удача, судьба, доля). Напр., когда что-то хорошо получалось, карелы говорили *lähtie lembeheze*, т. е. «удаваться, начинать иметь успех».

Универсальность понятия *лемби* в гендерном и возрастном плане иллюстрируют следующие речевые обороты: *«Ken syytä suuttuu, se lemmetä leppyy»* — «Кто без причины рассердится (обидится), тот без лемби останется»; *«Toatol lembi langeni, ei pojat varata häntä»* — «У отца лемби упала, сыновья не бояться его» [НА КарНЦ РАН, кол. 4, ед. хр. 85; KKS, 1983, s. 60], т. е. отец утратил свою власть, силу влияния на младших членов семьи.

Такие глаголы, как *lemmitella* (любить), *lemmitteä* (награждать, умилостивлять, утешать, ободрять), *lembevytteä* (влюбить в кого-нибудь, нравиться) [KKS, 1983, s. 59], были также применимы не только по отношению к человеку в период влюбленности, но и ко многим другим субъектам и жизненным сферам. Например, *miun lembevytti tämä roado* (мне нравится эта работа). Точно так же слово *lempevyö* в отношении девушки значило «становиться привлекательной для женихов» [KKS, 1983, s. 59]. Но можно было сказать и так: *«Hebo lembevyi nygöi, hindu nouzi»* — «Лошадь стала привлекательной, цена выросла».

Слово *лемби* и образовавшиеся от него прилагательные употребляются во многих устоявшихся оборотах. Например:

- *lemmekäs tyttö (briha, taloi, ižändy): lemmekäs oli se briha, kerran sulhasti yhtä tyttöi dai akan sai* — удачливая, счастливая девушка (парень, дом, хозяин): удачлив был тот парень, однажды посватал одну девушку и жену получил;
- *lemmekäs käsi* (букв. лемби-рука) — легкая рука (говорили, например, про тех, у кого животные хорошо живут);
- *lemmekäs vezi* (букв. лемби-вода) — сямозерские карелы так говорили о воде, которая пузырится в умывальнике. Считалось, что это к удаче, к счастью;
- *lemmenaika* (букв. лемби-время) — это время девичества (*tytön neijiständyaigu*);
- *lembikyly* (букв. лемби-баня) — баня, которую топили специально для проведения ритуала поднятия лемби;
- *lembiheinä* (букв. лемби-трава) — цветы polytrichum commune (кукушкин лен) и orchis maculate (кукушкины слезки);
- *lembilinduine* (букв. лемби-птичка), *lemmikki* — так ласково называют дочь;
- *lembivastu* (букв. лемби-веник) — приготовленный особым способом веник, которым парили во время свадебной бани или бани поднятия лемби, чаще во время летних Святок;
- *lembileiby* (букв. лемби-хлеб) — хлеб, которым невесту благословляют во время свадьбы утром в родном доме;
- *lembiviibalo* (букв. лемби-кусок) — третий кусок хлеба, отрезанный от каравая; первый — горбушка, второй — для роста, третий ломоть съедали девушки на выданье (Сямозеро) [KKS, 1983, s. 58—60];
- *lempivieras* (букв. лемби-чужой) — желанный гость [Федотова, 2009, с. 136];
- *lembilentočkaizet* (букв. лемби-ленточки) — «славутные ленточки». В карельских свадебных причитаниях они являются эманацией «девичьей воли». Выходя замуж, девушка утрачивает ее и, отдавая свои любовные (счастливые) ленты незамужней сестре или подруге, передает ей и свою лемби;
- *lemmenlehti* (лемби-лист, лист любви). Это устойчивое сочетание является наиболее загадочным в семантическом плане. Можно отметить несколько значений, распространенных в северной Карелии. *Lemmenlehti* могли называть

своеобразный металлический старообрядческий крест, а также четырехдольный лист клевера или лист магического веника, или найденный в определенном месте на хвойном дереве лист, которые интерпретировали как символы удачи.

Неоднозначно трактуется и имя собственное Лемпи (Лемби, Лемпо, Лембо и т. п.), встречающееся в карельской мифологии. Если так именовали некий дух, чаще демонической природы, тогда в изданиях эпических песен и мифологических рассказов его, чаще всего, пишут со строчной буквы [Kujola, 1944, s. 199; Vuorela, 1964, s. 104].

Существует мнение, что Лемпи — это также имя древнего карельского божества любви, сведений о котором практически не сохранилось [Turunen, 1949, s. 146]. Такую точку зрения высказывал М. А. Кастрен, один из первых исследователей финской мифологии [Корельская девушка..., 1892, с. 5]. Ю. Ю. Сурхаско тоже считал, что «связь понятия "девичья лемби" с древним культом Лемби несомненна… именно от этого культа, носившего продуцирующий характер, мог институт лемби унаследовать значительную часть своих магических обрядов и представлений» [Сурхаско, 1977, с. 53]. В «Калевале», составленной Э. Лённротом на основе карельских эпических песен, так (*Lempi*) зовут отца героя-любовника Лемминкяйнена, который прячется на легендарном острове любви. В целом фольклорные произведения и ритуальная практика указывают на то, что на протяжении столетий происходила трансформация как самого понятия «лемби», так и восприятия народом мифологического существа, связанного с этим именем: от божества любви, наделенного продуцирующей силой, до некоего духа любви. В эпических песнях и, особенно, в мифологических рассказах Лемпо (лембой) чаще (но все же не всегда!) ассоциируется с нечистой силой[8].

### Установление лемби при рождении

Забота о том, чтобы лемби у девушки была на должной высоте, начиналась с самого ее рождения. Карелы говорят, что *«lembi lapsel pidäy kerras loadie»* — «лемби ребенку надо сразу сделать (установить)»: для этого новорожденную мыли особой водой, в которую клали «разные монеты», и «еще что-то было в бутылке», при этом обязательно читался заговор [SKS 76/3909]. С этой же целью отрезанную пуповину высушивали и убирали за дверную притолоку. Туда же позднее прятали прядь девичьих волос: чтобы все парни, проходящие под ней, влюблялись. Карелы очень боялись недоброго взгляда, особенно черноглазого человека (*mustusilmäine* — это часто отрицательный эпитет). Считалось, что именно такие люди могут похитить счастье-удачу-лемби. Объясняется это просто. У карелов чаще всего были светлые глаза и волосы светлых или рыжеватых оттенков. Поэтому черноглазые люди считались пришлыми, чужеродными, способными сглазить и спугнуть удачу; часто их (например, цыган, саамов) принимали за колдунов.

Согласно народным представлениям, у некоторых девушек лемби с самого рождения была на должной высоте. Например, жительница д. Улялеги рассказывала, что во время девичества ей не нужно было поднимать лемби, она и так пользовалась большой популярностью на гуляниях и бесёдах: «Я и так была любимой (обладала лемби — *olin lemmikäs*), не надо было поднимать. У меня была лемби. У меня были пары! Только Леш было трое, по имени Леша. Так что было это! Такто я не была хорошей и такая тихая была, а парней у меня было, напарников! Парней как собачьего мяса (*Brihoa gu koiran lihoa*)!» [ФА 3264/2].

### Обереги и способы сохранения лемби во время бесёд и сватовства

Различные приемы любовной магии в той или иной мере практиковались на протяжении всего девичества. Основным, наиболее простым ритуалам девушку обучали мать, бабушка или крестная. Они же рассказывали о необходимых оберегах, чтобы никто не мог посягнуть на лемби и «уронить» ее. Далее девушка сама заботилась о себе и о своей лемби. Иногда она могла самостоятельно или с подругами совершать самые нехитрые ритуалы для поддержания своей внешней и внутренней привлекательности.

До выхода замуж девушка старалась понравиться как можно большему количеству парней. Считалось, что чем больше партнеров она поменяет во время танцев и гуляний, тем выше у нее лемби. Именно для того, чтобы пользоваться популярностью на гулянии, девушка накануне этого события проделывала ряд магических действий. Знахарка (часто прямо перед бесёдой) брала проточную воду, произнося при этом: «Как эта вода бежит, так чтобы и слава бежала про такую-то девушку». Затем она приносила воду в дом, наливала в особую чашку, опускала туда любую, желательно старинную серебряную вещь: монету, кольцо, серьги, брошь (чтобы девушку ценили так же высоко, как серебро), и девушка умывалась. Оставшаяся после умывания вода выливалась на чистое место, чтобы по нему никто не ходил и не затоптал лемби (*ei lembie polgiettas*). Чаще всего это делалось у большого угла дома на улице. Иногда такую воду выплескивали с крыши над дверью или воротами, «чтобы лемби девушки поднялась выше ворот» [Лесков, 1895, с. 293].

Далее девушка одевалась под образами, чтобы на нее смотрели с таким же почтением, как на иконы. При этом она не обращала никакого внимания даже на посторонних мужчин, которые могли находиться в это время в избе. Она могла выбрать себе любой наряд, но головной платок должен был быть обязательно незарубленный (т. е. неподшитый),

[8] Подр. о трансформации образа Лемпи (лемби) от божества до духа, демона см.: [Иванова, 2014, с. 30—36; Конкка, 2015в, с. 285—287].

иначе девушка «зарубит» и свою лемби *(lemmin peärmit)*. Выходя из избы, девушка сдвигала с места стол, не оглядываясь, шла до двери, ударяла рукой верхнюю дверную притолоку и открывала дверь обязательно рукой, а не ногой. Идя на бесёду, нельзя было заходить в избу даже за самой лучшей подругой, чтобы не передать ей свою лемби. За ней или посылали кого-нибудь из ребятишек, или криком звали ее с улицы, или стучали колышком в окно [Лесков, 1895а, с. 294; Корельская девушка..., 1892, с. 4].

Наиболее опасным временным отрезком для лемби как девушки, так и парня были также момент сватовства и весь дальнейший свадебный обряд, который сопровождался действиями, охраняющими лемби[9].

**Баня для поднятия лемби у девушек**

Ритуал поднятия лемби был в некоторой степени своеобразным аутотренингом. Над девушкой проводили обряд, и она становилась уверенной в себе, в собственной привлекательности, раскрепощалась, а значит, ей легче было найти кавалеров и женихов. А если девушка изначально была бойка, весела и разговорчива, считалось, что ее лемби высока с момента рождения.

Самыми действенными и распространенными обрядами поднятия лемби были ритуалы, проводимые в бане. Они объединялись под особым названием *lemmennostokyly* — баня поднятия лемби. Обряд проводился во время летних Святок, чаще накануне Иванова дня. В некоторых случаях рекомендовалось проделать ритуал трижды в течение недели.

Приготовление такой бани в некоторых случаях имело профилактическую цель — для подкрепления девичьей славутности, увеличения количества поклонников и партнеров по танцам. Тогда в бане могло быть и несколько девушек. Однако чаще всего *lemmennostokyly* топили для определенной, единственной девушки, а обряд считался самым сильным средством для тех, кому грозила горькая участь остаться в старых девах. В такую баню обязательно нужно было идти втайне от всех [Turunen, 1981, s. 175].

Ходила девушка в эту баню со знахаркой. Но есть единичные записи, в которых говорится, что девушка шла туда одна и парила себя сама, например, в Чёбино [SKS 76/3900; ФА 2031/38]. Ритуал (от ломания веников и принесения воды до паренья и омовения) подкреплялся заклинаниями, именно поэтому нужен был человек, чье **слово** имело магическую силу. Сакральному слову здесь, как и в любом обряде, придавалось огромное значение.

Все, что использовалось в бане для поднятия лемби (и дрова, и вода, и веник), обладало магической силой. Все сакральные предметы, заговорные слова и ритуальные действия, во-первых, очищали девушку от любого «зла», порчи, сглаза, а во-вторых, наделяли ее продуцирующей силой, усиливая ее притягательность (в том числе и сексуальную).

**Пол** в бане устилали цветами и ржаными колосьями, принесенными с полей тех семей, где были неженатые парни [ФА 2035/15—17]. **Дрова** для проведения ритуала поднятия лемби назывались *lembihallot* — дрова лемби, или любовные дрова. Для их приготовления использовали совершенно особую древесину: разбитые молнией деревья (культ огня и верховного божества Укко), колосники риги (самые верхние перекладины, на которых сушат снопы). Иногда для растопки откалывали или строгали щепочки от самого дальнего (верхнего) бревна риги, произнося при этом: «Как это последнее бревно ждали (чтобы закончить строительство. — *Л. И.*), пусть так и меня, Анну, ждут (например, на бесёду. — *Л. И.*)» (SKS 76/3900). Одной из самых сильных считалась баня, растопленная тремя брусами-лавами от трех борон и сошниками от лесной сохи, служащими для обработки подсеки. Предметы, с помощью которых повышали плодородие матушки-земли, способствовали, по народным представлениям, передаче этого качества (чадородия) и девушке [SKVR. II. 1039a].

В одном из рассказов говорится, что дрова для ритуальной бани надо взять «ночью перед Ивановым днем с трех девяти (*kolmešta yhekšäštä*) трехствольных сосен со среднего ствола» [Конкка, 2015в, с. 158].

**Воду** (*lembivezi*) для *lemmennostokyly* тоже готовили особую. Нужно было собрать дождевую воду во время грозы или принести из бурной, порожистой речки. Пригодной считалась также вода из родника, который иногда называли *lemmenlähte* — родник любви. Когда брали воду, обязательно произносили заговор. Обливаться рекомендовалось водой, пропущенной через *oravanpesä* (букв. «беличье гнездо»[10]). Иногда это делали не только в бане, но и под водостоком дома во время восхода солнца [SKS 76/3906]. Особые свойства приобретала и вода, взятая «из трех порогов и трех родников». При этом всю воду, оставшуюся после мытья, следовало «отнести обратно в пороги и родники, откуда вода была взята» [Конкка, 2015в, с. 158].

Особое внимание уделяли приготовлению **веника** (*lembivastu)*. Чаще всего его ломали накануне Иванова дня, потому что веник для *lemmennostokyly* обязательно должен быть свежим. Делать его могли сама девушка, мать или знахарка. При этом ветки для веника необходимо было рвать с особых, сакральных, деревьев: березы, ольхи и рябины [SKVR. VII. 5. 4713; ФА 1884/20]. Материалом для изготовления веника могли служить и сросшиеся в пучок мелкие веточки березы, которые назывались *tuulen kopra* (горсть ветра) [Virtaranta, 1958, s. 614]. По народным представлениям, использование такого веника вело к тому, что слава о девушке «с ветром» будет распространяться по всей округе, по всему миру. В состав лемби-веника могли входить также разнообразные полевые цветы (иван-чай) и травы

[9] См. подр. п. 7.3 разд. I «Свадебная обрядность».
[10] По всей видимости, имеется в виду какое-то растение.

(тимофеевка), чаще всего с длинными соцветиями, а также колосья зерновых.

Веток в венике должно было быть двадцать семь (сакральное число три умножалось на девять). Ломали ветки с дерева, стоящего рядом с муравейником или по дороге к муравейнику, когда шли прятать в нем мыло [KKS, 1983, s. 60; ФА 1884/20]. Также советовали рвать ветки и с деревьев, растущих вдоль дороги с правой стороны, которые касались лиц людей, проходящих мимо[11] (SKS 76/3899). Олонецкие карелы рекомендовали наломать ветки с девяти различных пород деревьев, растущих вдоль по течению реки. Существовали и другие специальные места для сбора веток.

Поднимали лемби и с помощью веника, которым сразу после родов парилась женщина, особенно если она родила мальчика. Девушке следовало пойти вместе с ней в баню, там роженица хлестала своим веником девушку, которая во время ритуала обязана была стоять (SKS 76/3914).

Запрещалось париться веником, сделанным из веток, на которых кукушка куковала (у листьев одна сторона красная) [KKS, 2005, s. 519]. Во многих текстах рекомендуется перевязывать веник красной нитью. Красный цвет в заговорах — это олицетворение жизненных сил, огня, а в данном случае и любовной страсти.

Зайдя в баню, веник продевали через (под) дверную ручку [Turunen, 1981, s. 175]. Девушку парили такими вениками и обязательно произносили заговор. Иногда он был довольно невинным: *«Поднимайся, лемби, развевайся, / Чтобы о славе слышали / За девять морей, / За половину десятого»* [SKS 76/3901]. Но были заклинания и с ярко выраженным эротическим характером. В Чёбино говорили: *«Mi lehtie, se lembie, / Mi varbua, se kožie, / Mi varbua, se kyrbiä. / Nato kyllä kyndämää, / Kaikkie aižoi katkomaa»* — «Сколько листьев, столько лемби, / Сколько веток, столько женихов. / Сколько веток, столько х… / Наталью пахать, / Все оглобли ломать» [ФА 2031/37].

Лемби-веник был предметом магическим. Таким веником, например, запрещалось подметать пол. Его нельзя было просто выбрасывать. Утилизация веника являлась частью обряда. Чаще всего его уничтожали: сжигали на перекрестке. Пока горел костер, произносили заговор. В некоторых текстах говорится, что нужно было не только сжечь веник, но и золу, оставшуюся от сожженного веника, и развеять вдоль дороги, или же требовались специальные дрова (ольховые) и место (на росстанях трех дорог утром в Иванов день) для такого костра [Огнева, Конкка, 2013, с. 219—220; SKS 441/662]. Иногда веник бросали в озеро или реку, жертвуя его духам-хозяевам воды [KKS, 1977, s. 60]. Другие варианты утилизации веника связаны с необходимостью его спрятать: убрать за верхнюю дверную притолоку в бане; забросить веник на крышу бани [KKS, 1983, s. 60].

Однако чаще всего веник рекомендовалось отнести в муравейник, при этом он должен находиться за изгородью на стороне леса или у обочины дороги по правую руку, т. е. в «иномирном», но благосклонном к человеку пространстве. Веник развязывали и стоймя втыкали в муравейник верхушками прутьев кверху [ОКР, 1969, с. 274]. При этом в д. Сельге произносили: «Как муравьи в муравейнике кишат, так и парни пусть вокруг Анны вьются» [ФА 1884/20].

Иногда после проведения банного ритуала следовало унести веник обратно в лес и «вместе с кусочком мыла, коровьего масла, с полотенцем, с старинной серебряной монетой, солью, пясточкою ржаной муки и иногда с лентой с косы» спрятать его в ржаном поле. Все это заворачивалось в холщевую материю, укладывалось в берестяную коробку и лежало в поле в течение летних Святок. В последний вечер девушка также незаметно забирала это сокровище, наполнившееся сакральной силой, и прятала в каком-нибудь укромном месте в избе, чаще всего в сундуке. Собираясь на праздничное гуляние или на посиделки, девушка умывалась с этим мылом, утиралась полотенцем, намазывала волосы маслом и вплетала в косу ленту — и могла «быть уверенной, что не останется *"некко"*, т. е. незамеченной парнями» [Лесков, 1895а, с. 292].

В любом случае подчеркивалось, что этот лемби-веник следует убрать так, чтобы он никому не попал в руки. Если, к примеру, недоброжелатель положит его под камень или сожжет, лемби парившейся девушки непоправимо упадет [Virtaranta, 1964, s. 16].

В бане девушку не только хлестали веником, но и проводили иные ритуальные действия, особенно если ей грозило остаться в старых девах. Чтобы очистить девушку от воздействия злых духов, от вероятной порчи или сглаза, ее продевали сквозь рябиновый обруч [Сурхаско, Никольская, 1992, с. 75]. Рябина у карелов была священным деревом, и круг-обруч, сделанный из нее, приобретал магические свойства [Кагаров, 1929]. Продевание сквозь рябиновый обруч производили не только в бане, но, например, рядом с родником [SKVR. VII. 5. 4714, 4716].

Главной целью банного обряда поднятия лемби было добиться того, чтобы девушка вышла замуж. Поэтому после замужества *lemmennostokyly* уже ни при каких обстоятельствах не топили. Последней такой баней в жизни девушки можно (но только с некоторой долей условности) считать невестину баню во время свадебного обряда. В ней невеста, во-первых, делилась своей лемби с подругами. Во-вторых, в этой ритуальной бане она закрепляла свою лемби-любовь уже с одним конкретным парнем, будущим мужем. Она надевала на себя рубашку, которая полагалась в дар жениху; на воде, которой она обливалась, затем пекли свадебные пироги и варили кофе для будущего мужа. Во время свадебной

[11] Правая сторона (в отличие от левой и северной) считалась у карелов местом пребывания добрых духов-покровителей.

бани невесты лемби находилась на самом пике своего развития.

Ю. Ю. Сурхаско сопоставлял карельскую баню поднятия лемби с особой инициальной обрядовой баней у финнов-саво, которую устраивали для девочки, достигшей двенадцатилетнего возраста. Он согласен с Ю. Луккариненом, который писал, что «в этом обряде сохранилась память о древнем языческом ритуале, которым девушку посвящали в совершеннолетие» [Сурхаско, 1977, с. 54]. Таким образом, девочка становилась девушкой, и в ее жизни наступал новый этап постепенной подготовки к замужеству. Известны и более простые обряды поднятия лемби, которые тоже проводили в бане, обращаясь к помощи усопших старейшин рода.

Таким образом, ритуалы поднятия лемби проводятся в таких сакральных местах, где возможно контактирование с представителями иных миров. Девушка (реже — юноша) имеет шанс очиститься от всего дурного (наветов, сглаза) и получить от первопредков и различных духов-хозяев (бани, воды, земли, огня) покровительство и продуцирующую силу любви, поднять свою лемби.

### Ритуальная баня повышения мужской потенции

В связи с любовной магией необходимо упомянуть еще об одной ритуальной бане карелов, которую в экстренных случаях проводили в конце первой послесвадебной недели и которая свидетельствовала, чаще всего, об утрате или о слабости лемби молодого мужа, о том, что во время свадебного обряда на него была наведена порча. Утром после первой брачной ночи родственники спрашивали молодых, надо ли истопить баню. Если проходило несколько дней, а молодые баню так и не заказывали, это свидетельствовало о том, что половой контакт не состоялся, т. е. о половом бессилии молодожена. Следовательно, и знакомить молодую жену с духами-первопредками и приобщать ее к новому роду, что и происходило в первой традиционной послесвадебной бане, пока нельзя.

Карелы говорили в этом случае, что парня *«pinoh pantih»* положили в поленницу, т. е. кто-то навел порчу. В единичных текстах упоминается, что порчу (по всей видимости, какие-либо заговоренные предметы) колдун убирал именно в поленницу дров. В Лоухском р-не, когда снимали с парня порчу, говорили, что «*lempi pinosta otettih*» — «лемпи из поленницы сняли» (т. е. расколдовали) [Конкка, 2013, с. 98].

Навести порчу на молодого мужа мог обиженный чем-нибудь патьвашка или какой-нибудь другой колдун по чьей-либо просьбе (например, соперника жениха). В с. Покровское рассказывали, что с целью испортить первую брачную ночь, чтобы она оказалась неудачной, безрезультативной, недруги клали под порог дома банный веник, чтобы молодые прошли по нему [ФА 2018/16].

Сведения о лечебной бане, которую топили в таких трагических случаях, минимальны. Известно, что «знахарь до трех раз водил новобрачного в баню, парил веником, обливал заговоренной водой, давал ему пить эту, как теперь сказали бы, активированную воду, а главное — заговорами и всем своим поведением помогал пациенту избавиться от мнительности и страха» [Сурхаско, Никольская, 1992, с. 79]. Но нельзя сводить весь ритуальный процесс только к психотерапии. На наш взгляд, причины исцеления следует искать гораздо глубже, в мифологических воззрениях карелов. Баню топили различными сучками и деталями небольших санок-волокуш (*ahkivon portilla*), а также сосновыми дровами. Воду для бани брали, произнося особый заговор. В баню шли молодые в сопровождении знахаря. Некие действия проводили только над мужчиной, жена просто стояла рядом. Например, сегозерские карелы в полу находили и отсчитывали три по девять сучков, скоблили их или отрезали ножом кусочки, заваривали их крутым кипятком и давали пить. Во время обряда применяли особое веретено, сделанное из сосны, им «освобождали, лечили» (*piässettih*) молодого мужа [НА КарНЦ РАН, кол. 8, ед. хр. 374].

В Лоухском р-не говорили, что когда наведена такая порча (*pinoh pantih* — положили в поленницу) и мужская лемби упала, надо эту «лемпи из поленницы взять». Для этого патьвашка приносил воду из глухой ламбы, в которую не впадают и из которой не вытекают никакие ручьи. Затем в бане проводил особый магический обряд исцеления от полового бессилия и поднятия мужской лемби [Конкка, 2013, с. 98].

### Магия присушивания — отсушивания

Любовная магия карелов не ограничивалась магией поднятия лемби. Существовали и ритуалы присушивания и отсушивания, которые проводились в отношении какого-то одного определенного лица. Лемби поднимали, чтобы нравиться и привлекать внимание как можно большего количества представителей противоположного пола, чтобы у девушки (парня) были выбор и возможность удачно выйти замуж (жениться).

Если поднятие лемби поощрялось и ценилось, то присушивание порицалось и часто считалось грехом. Тем не менее присушками пользовались, хотя чаще всего они носили относительно безобидный характер и обращение к знахарям не требовалось. Вариантов было много, и все они гораздо проще и менее ритуализированы, чем обряды по поднятию лемби. Например, у тунгудских карелов во время летних Святок девушка рвала березовые и осиновые листья, заворачивала их в платочек, которым вытирала пот, и молча клала в изголовье, чтобы жених приснился. Потом тайком надо было положить эти листья в карман понравившемуся парню [ФА 2583/17]. Карелки считали, что парень влюбится в девушку, если та повернет отпечатки его следов на земле с носка на пятку (ритуал поворачивания следов применялся и в случаях, когда человек заблудился в лесу) и произнесет: «Пусть так мысли повернутся, как следы повернулись!» [SKVR. I. 4. 1831].

Этот обряд свидетельствует о тесной взаимосвязи духовного и материального в жизни и в мифоритуальной практике карелов.

**Способы уронить лемби**

Карелы говорили: *«Tyttö lemmetöi on kuin lindu siivetöi»* — «Девушка без лемби, что птица без крыльев» [KKS, 1971, s. 535]. Лемби, как залог девичьего счастья и удачи, следовало постоянно беречь: *«Älä elosta lemmen ker, lempi pettiä, dai älä elostele ni tulen ker, tuliki voibi pettiä»* — «Не играй с лемби, лемби обманет, не играй с огнем, огонь обманет» [KKS, 1971, s. 241]. Если девушка вела себя правильно, соблюдала все запреты и правила, хорошая слава и удача оставались с ней. Для таких случаев была поговорка: *«Ei lembi lendoh lähe»* — «Лемби не отправится в полет» [KKS, 1971, s. 241].

Но порой находились желающие посягнуть на лемби, уронить ее *(sordoa lembi)*. Иногда сами парни были не прочь посмеяться над девушкой. Например, подрезали концы косы и ленту или трижды пропускали косу девушки между пальцами [SKS 76/3912, ibid 76/3916]. Как известно, волосы и ленты девушки ассоциировались с ее «волей», которая до замужества считалась неприкосновенной. Очень опасной считалась «игла мертвеца»: если иголку воткнуть в задний подол одежды покойника, лежащего на лавке, также незаметно вынуть, а потом воткнуть в одежду девушки, над которой хочешь посмеяться, то «на нее нападет такой сон, что с ней можно делать, что угодно» [SKS 76/3924]. С целью уронить девичью лемби парень брал собачьи испражнения, пачкал ими одежду девушки, перебрасывал их над ней и произносил: «Пусть так низко будет твоя лемби, как эти испражнения собаки!» [SKVR. I. 4. 1836].

Существовали и способы избавления представителей обоих полов от болезненного любовного влечения, от лемби-болезни. Для проведения магического обряда брали на кладбище три камня из обкладки могилы, растапливали баню и клали эти камни в отдельную посуду с водой. «В бане без предупреждения обливали парня или девушку, которых хотели отсушить друг от друга, этой водой и говорили: “Стань таким же холодным (имя), как холодны эти могильные камни!” После чего камни относят обратно на кладбище» [SKVR. I. 4. 1896]. Используя магию подобия, с помощью предметов с могилы остужали болезненный любовный пыл, убивали лемби-болезнь.

Могли изгонять лишнюю лемби и из жены, которая была неверной мужу [SKVR. VI. 2. 6133]. Здесь лемпи тоже является некой болезненной, ненужной страстью.

Итак, любовная магия играла большую роль в жизни народа. Она позволяла улучшить процесс социализации молодых людей, способствовала воспитанию уважения к общинно-родовым устоям и законам, а также семейным традициям, помогала осознать необходимость вступления в брак и продолжения рода. Многообразие устойчивых лексических сочетаний со словом лемби, различных идиом и паремий, бытовавших в карельском языке, свидетельствует о том, что понятие лемби изначально не знало ни возрастных, ни гендерных границ, и сфера его применения сузилась до любовной только в результате постепенной трансформации. В связи с языковыми и ментальными изменениями к концу XX в. практически все ритуалы и представления, связанные с любовной магией, полностью ушли из повседневного бытования, а в начале XXI в. они фрагментарно сохраняются в памяти только отдельных представителей старшей возрастной группы карелов.

## 7.3. Свадебная обрядность

*А. П. Конкка*

О карельской свадьбе как об этнографическом и социальном явлении, в структуре которой уже в первые десятилетия XX в. произошли существенные изменения, мы можем судить благодаря ряду отечественных и зарубежных работ и, прежде всего, капитальному труду Ю. Ю. Сурхаско «Карельская свадебная обрядность» [Сурхаско, 1977; ДКСК, 1980; Иванова, 2014; Конкка, 2008, с. 254—291; ОКР, 1969, с. 221—277; Kuusi, 1963].

**Свадебный обряд: основные особенности и противоречия**

М. Кууси выделял две основные особенности свадебного обряда. Это, с одной стороны, консервативность (общей схемы), а с другой — лабильность, т. е. подвижность и изменчивость, проявляющиеся в его деталях и элементах. Говоря о характере свадебных церемоний прибалтийско-финских народов, он отмечал, что основная структура свадьбы как пространственно-временного континуума у множества как финно-угорских, так и индоевропейских народов едина. Прибытие сватов (часто вместе с женихом) в дом невесты; прощание с родительским домом, выраженное в плаче невесты; обычай разными способами выказывать нежелание невесты добровольно следовать за женихом; высшая точка — ритуал совместной трапезы; наиболее уязвимая с точки зрения воздействия колдовских сил часть — переезд свадебного поезда в дом жениха, встреча его, сопровождаемая различными обрядовыми действиями — эта ритуальная схема знакома множеству народов Евразии [Kuusi, 1963, s. 167].

Как у балтов, так и у прибалтийских финнов приезд жениха со свитой в дом невесты обставлялся демонстрацией сопротивления: закрывались ворота, ставились преграды и пр. Общим является также обряд изменения статуса невесты, символически закрепленный в манипуляциях с ее волосами и сменой головного убора [Конкка, 1992, с. 209—246]. Однако, как замечает М. Кууси, при всей общей схожести в свадебном обряде прибалтийских финнов имеется значительное количество изменчивых в плане их расположения в общей структуре

ритуала обрядов. Они с определенной степенью устойчивости сопровождались причитаниями и свадебными песнями, в которых было множество сходных мотивов и поэтических клише. Тем не менее достаточно трудно даже на основе сведений из одного исторического или языкового ареала выстроить некую устоявшуюся модель обряда, не говоря уже о его вербальных компонентах. Это утверждение близко выводам Ю. Ю. Сурхаско относительно карельской свадьбы.

Действительно, схема, по которой род как коллектив проживающих на определенной территории родственников, браки внутри которого запрещены, отправляет своих уполномоченных (по некоторым сведениям, решение должно было быть коллегиальным) представителей (сватов) в другой род, где они проводят переговоры (часто вербально оформлявшиеся как купля-продажа), оставляют залог, решают все имущественные вопросы и скрепляют договор. После этого в условленное время жених со своей свитой прибывает за невестой и отвозит к себе домой вместе с приданым (или оно привозится отдельно), представляется сходной для многих культур.

Однако на эту общую схему «свадебных перемещений» в пространстве, своеобразный «базис», наслаивается масса юридических, символических, религиозно-магических элементов и представлений, существующих в данной форме лишь на ограниченной территории [Сурхаско, 1977, табл.]. Эти элементы могут представлять собой целые обрядовые действа, усложняющие и зачастую влияющие на весь ход свадебного ритуала, когда внутри «теоретической схемы» возникают новые эпизоды и новый, в сравнении с соседями, ход свадьбы. Таковой территорией с устоявшимися, но отличающимися от соседей традициями мог быть, в частности, расположенный рядом куст деревень, сложившийся на основе иной родовой территории. Не меньшей вариативностью отличается и особо примечательная для внешнего наблюдателя музыкально-певческая сторона обряда, т. е. исполняемые на свадьбе фольклорные тексты и их музыкальное сопровождение. Диапазон ритуальных и ритуализованных фольклорных текстов был поистине широк: от эпических произведений и причитаний до частушек и юмористических припевок.

Собственно свадебный ритуал делится на два периода: один — происходящий в доме невесты, другой — в доме жениха (или мужа). Свадьба — классический цикл обрядов перехода (невеста переходит в другой род, а оба брачующихся переходят в иной статус, что меняет также их права в общине). В обряде перехода, по теории А. ван Геннепа, существует три стадии: отторжения, приобщения и лиминальная (или пороговая) стадия между ними [Геннеп, 1999]. Помимо пространственного (смена локуса) и социального (смена статуса), существовал еще и религиозный аспект: смена родовых духов-покровителей. Все они находились в неразрывной связи друг с другом. На практике классическая схема во многих обрядах перехода оказывалась размыта и непоследовательна [Сурхаско, 1977, с. 59], в том числе потому, что переплеталась с иными обычаями и верованиями. Также она может быть дополнена другими, как в нашем случае, досвадебными и так или иначе относящимися к свадьбе обрядами и представлениями. Таковыми являются в карельской традиции обряды «поднятия лемпи/лемби»[12], которые проводятся при вступлении молодых людей в брачный возраст и обусловлены стремлением приобрести особую сексуальную жизненную силу, что, в свою очередь, связано с обрядами инициации. Помимо того, сам свадебный обряд включал в себя элементы (или целые ритуальные действа) обряда инициации, касающиеся как жениха, так и невесты (чаще всего на севере они связаны со свадебной баней).

Следует также заметить, что изолированных от иной жизни обычаев не существует, и часто в народной культуре приходится иметь дело с некими комплексами обрядов и представлений или определенными ритуальными символами, существовавшими в разных обрядах. Для примера стоит упомянуть характерный для карельской традиции хронотоп[13] шести недель, когда жених и невеста шесть недель находятся в критическом с обыденной точки зрения состоянии, что характеризуется отсутствием у них личного духа-охранителя [Genetz, 1870, s. 99]. Те же шесть недель в карельской обрядности определены для подготовки перехода в иной мир души умершего или, например, утверждения в этом мире роженицы с ребенком, когда шесть недель наиболее уязвимы для внешнего воздействия.

**Два типа карельской свадьбы**

Ю. Ю. Сурхаско в статье, посвященной типологии карельской свадьбы, отмечал, что, несмотря на сходство основных обрядов и компонентов, «единого для всех карел канонического ритуала не существовало». Свадебная обрядность постепенно, по ходу движения с севера в южные районы Карелии (или, соответственно, наоборот), изменяется в своих деталях, а частично и в структуре ритуала настолько, что можно говорить (по крайней мере, если брать крайние северные и южные районы) о разных типах свадьбы — севернокарельском и южнокарельском с находящимся между ними среднекарельским промежуточным типом с его трудноопределимыми границами [Сурхаско, 1972а, с. 107]. Примерная локализация ряда признаков была отмечена Ю. Ю. Сурхаско на нескольких общих картах, при этом часть сведений отразилась в виде отметок «сегозерский», «собственно карельский», «южный», «северный», «ливвиковский» и т. д. в таблицах, систематизирующих свадебную обрядность

[12] См: п. 7.2 разд. I «Ритуалы, связанные с лемби, и любовная магия».

[13] Хронотоп (в данном случае) — объединение пространства перехода и определенного, в своей основе мифологического, количества времени этого перехода.

карелов по ее составу и функциям и опубликованных в виде приложения к книге «Карельская свадебная обрядность».

М. Сармела на большей части прибалтийско-финской территории (Эстония, Ленинградская обл., Финляндия и Карелия) выделяет четыре типа или исторических слоя свадебного ритуала. К карельской свадьбе имеют отношение два: 1) обряды родового сообщества (Беломорская, Олонецкая Карелия, финская провинция Северная Карелия и частично финская Приладожская Карелия), 2) обряды аграрной общины с элементами межродовой свадьбы (Ингерманландия, финская провинция Южная Карелия и восточнофинская провинция Саво). При этом первая форма брачных ритуалов существовала уже в раннем Средневековье, а вторая развилась из первой в течение последующих столетий [Sarmela, 2007, s. 63].

Если севернокарельская свадьба отвечает в своей основе потребностям промыслового сообщества (напр., более всего свадеб на севере игралось летом), то южнокарельская свадьба конца XIX — начала XX в., уточняя широкомасштабную классификацию М. Сармела, занимает промежуточное положение между первым и вторым пунктами, склоняясь более ко второму. Несомненно, что во многих своих чертах южнокарельская свадьба обозначенного периода уже является ритуалом аграрной общины и близка, как это неоднократно отмечалось, севернорусской свадьбе, а в особенности (в силу этногенетических причин, т. е. этнической близости населения) свадьбе восточных районов бывшей Олонецкой губ. [Сурхаско, 1972а, с. 104, ср.: Богданов, 1929, с. 55].

Одним из главных структурных отличий севернокарельской свадьбы от южнокарельской является, по мнению Ю. Ю. Сурхаско, вирилокальность последней, когда наиболее существенные с точки зрения переходного обряда ритуальные действия переносятся в дом будущего мужа. Если окручение невесты в молодуху и надевание головного убора замужней женщины происходит у северных (архангельских или беломорских) карелов, как правило, во время выводного стола в доме невесты, то у карелов на всей территории Олонецкой губ. обряд совершался в доме жениха. Различались также севернокарельская и южнокарельская свадебные терминологии, что объясняется как диалектными различиями в карельском языке, так и заимствованиями свадебной терминологии из русского языка у южных карелов. Для севернокарельской свадьбы была характерна ведущая и даже демонстративная роль колдуна «патьвашки», принимавшего участие во всех основных обрядах свадебного действа, начиная со сватовства.

Обычаи, связанные со сватовством, могли значительно отличаться в северных и южных районах Карелии. На севере «сговор», или «рукобитье», мог происходить сразу при сватовстве, тогда как на юге для обряда рукобитья (ливв. *lujuzet* — букв. «закрепление») назначался, по договоренности сторон, определенный день. Решающую роль на этой встрече родственников жениха и невесты играли экономические вопросы. На юге Карелии местами также существовал обычай подготовки сватовства, когда представитель рода жениха предварительно посещал дом невесты с целью выяснения вероятности положительного ответа «официальным» сватам.

У южных групп карелов, в отличие от северных, Ю. Ю. Сурхаско отмечает существенную роль обряда церковного венчания, а также «сравнительно высокий удельный вес обрядовых действий, посвященных экономической стороне брака» [Там же, с. 104]. Интересно, однако, что абсолютное количество денежных залогов, имеющихся в описаниях сватовства в период с 1880 по 1920-е гг., не увеличилось (что, казалось бы, должно было происходить в период увеличения оборота денег при развитии капиталистических отношений), а, наоборот, уменьшилось в Олонецкой Карелии с 80 до 70 %, а в Беломорской — с 65 до 45 % [Сурхаско, 1977, с. 212; Sarmela, 2007, карта 14].

**Брачный возраст**
**и коммуникативная функция праздников**

У подростков 12—13 лет, например, в Сегозерье были свои «бесёды», где они подражали половозрелой молодежи и которые, таким образом, подготавливали их к «взрослым» вечеринкам. Девушки и парни начинали ходить на гуляния в возрасте 14—15 лет, и, как правило, девушки выходили замуж около 20 лет, а парни женились обычно после 20 (20—25), но женихи под 30 лет почти не встречались. Что же касается статистических данных, то средний возраст вступления в первый брак девушек Олонецкой губ. в конце XIX — начале XX в. составлял 21 год, а юношей — 24 года [Смирнова, 2002, с. 144]. Девушки боялись остаться старыми девами и поэтому нередко принимали неожиданное предложение выйти замуж — на празднике или от первого, кто пришлет сватов. Для парней и девушек, вступивших в брачный возраст, существовали свои термины: холостой парень — *priha*/*briha* (или *prihačču*/*brihačču*), девушка — *neiti*/*neidi*/*neidine*, *neičut* [Сурхаско, 1977, с. 43—44]. С переходом в группу девиц, пишет Ю. Ю. Сурхаско, связаны изменения в одежде и прическе. Девушки носили более нарядные сарафаны и разноцветные платки, а также длинный фартук, волосы (кроме некоторых групп беломорских карелов) заплетались в косу [Там же, с. 44].

Молодежные бесёды и вечеринки, а также игры на улице летом, как правило, были связаны с системой престольных праздников и такими праздничными периодами, как зимние и летние Святки. На этих праздниках происходило не только общение и знакомство молодежи из разных деревень, но зачастую заключались и браки. Каждая карельская деревня имела свою брачно-праздничную территорию, которая зависела как от величины населенного пункта, так и от давности и интенсивности связей с окружающими поселениями. Большинство браков заключалось внутри такой территории.

Праздничные связи окраинных деревень определенного исторического района (напр., волости) распространялись на сопредельные районы, т. е. на деревни других волостей. Эти территории накладывались друг на друга и образовывали единую систему брачно-праздничных контактов. Так, например, население западных, пограничных поселений Карелии до 1920-х гг. имело брачно-праздничные связи с приграничными пунктами на финляндской стороне, что объяснялось историческими связями внутри карельских племен по обе стороны границы, отсутствием языкового барьера и свободой передвижения [Virtaranta, 1972; Конкка, 2008, с. 255—257].

Основную роль на празднике играла холостая молодежь. Весь комплекс гуляний и игрищ, все формы общения молодежи были пронизаны брачной тематикой. Поэтому обряды «поднятия лемби» во многих местах приурочивались к праздникам [ДКСК, 1980, с. 99, 135]. Идти на праздник в другую деревню к родне считалось для молодежи своеобразной обязанностью, что, может быть, связано с древними родовыми праздниками[14]. Молодые отправлялись на праздник даже в самое «жаркое» время сенокоса или других неотложных работ. На это зачастую уходило 3—4 дня, так как расстояния между деревнями могли быть значительными. На праздники ходили, как правило, начиная с 15 лет. Девушки брали с собой узлы с нарядной одеждой — несколькими сарафанами, которые менялись в течение праздника. Престольные праздники длились обычно два дня. После обеда в первый день начинались праздничные гулянья. В Олонецкой Карелии (начиная с южных р-нов Сегозерья) устраивали молодежную игру-гулянье (*puarokiža* — букв. «парная игра»). Она заключалась в том, что парни и девушки, взявшись за руки, шли по деревне, устраивая танцы в разных ее частях. На протяжении игры от шествия могли отделяться парами девушки и парни, которые уже выбирали индивидуальные пути для собственной прогулки. Через какое-то время пара могла вернуться на *kižatannar* (место для игрищ) и парень выбирал новую девушку. В больших деревнях вечером в домах (особенно в зимнее время) происходило несколько праздничных бесёд одновременно, где девушки и парни могли сидеть парами на коленях друг у друга, что в иное время считалось предосудительным. Что же касается молодежных игр, то многие из них носили характер ухаживания и представляли собой свадебные инсценировки [Сурхаско, 1977, с. 50]. Для того, чтобы привлечь противоположный пол, девушки и парни прибегали к различным магическим приемам и средствам «поднятия лемби».

**Ранние формы брака и сватовства**

У карелов в прошлом наблюдалось три основные формы заключения брака. Наиболее распространенным во всех районах Карелии был договорный брак, т. е. заключение брака со сватовством и последующими многочисленными свадебными обрядами. Намного реже практиковался брак умыканием — «уходом» (с. к. *uralla* — букв. «на ура»; ливв., люд. *hypyl* — букв. «скачком»; сегоз. *paolla* — букв. «убегом»). В северной и средней Карелии также сохранилось много воспоминаний о третьей форме брака — женитьбе на празднике, или, как говорили женщины, «с праздника замуж» (*pruažniekalda miehellä*).

То, что браки «уходом» встречались реже других форм брака, объясняли тем, что родители крайне редко препятствовали желанию детей вступить в брак[15]. В Сегозерье говорили, что с праздника не выходили замуж «убегом» — здесь эти две формы не смешивались. Самовольный брак имел еще и другое название: *yssällä otti*, т. е. жених «в охапке взял» (унес) невесту. Молодые люди, предварительно договорившись, уходили в дом жениха прямо из бесёдной избы. Такие браки чаще всего происходили между молодыми людьми из одной деревни, но были и случаи увоза в другую деревню, даже с погоней за влюбленной парой, организованной родственниками невесты. Однако погоня чаще всего была безуспешной. Девушка ночевала в доме молодого человека, а утром молодые шли к родителям невесты с повинной, девушка кланялась родителям в ноги. В Сегозерье если родители девушки не очень гневались, то свадьбу играли сперва в доме невесты со всеми традиционными обрядами (кроме сватовства), а затем в доме жениха [ДКСК, 1980, с. 14].

Если родня пыталась выдать девушку замуж против ее воли (что случалось редко), то ничего другого не оставалось как «выйти на ура». Парень протягивал ей конец носового платка и говорил стандартную фразу «Если считаешь равным, то бери!». Девушка брала за конец платка, и пара начинала жить совместной жизнью «без свадьбы, без ничего» [Virtaranta, 1958, s. 626. Кестеньга]. Момент согласия отмечали поджиганием старого кошеля или пучка соломы и кричали «Ура, ура!». Через какое-то время пара венчалась без всякого об этом объявления.

В литературе XIX в. иногда встречаются сведения о брачной функции престольных праздников в северной Карелии. Как отмечал И. К. Инха, праздники были одновременно «брачными ярмарками». Карельский собиратель начала XX в. из Вокнаволоцкой вол. И. Марттини разграничивал брак,

[14] В этой связи интересно замечание Х. Киркинена, который в своей книге «Карелия между Востоком и Западом» отмечает, что в документах XVI в. часто упоминаются родовые праздники карелов. На эти праздники был запрещен приход незваных гостей, не представляющих данный род. «Источники свидетельствуют, что родовые празднества были распространены повсеместно на территории Карелии. Их можно считать одной из форм народных праздников, где в отдельных случаях присутствовал культ предков» [Kirkinen, 1970, s. 132—133].

[15] Вероятно, речь идет о пережиточных формах бракосочетания, которые сохранялись по иным, в том числе экономическим, причинам — ведь свадьба «убегом» не требовала больших финансовых вложений в сравнении с договорным браком, что, возможно, способствовало ее популярности и устойчивости и на других северных территориях [Сурхаско, 1977, с. 41]. Например, в западных районах расселения коми в начале XX в. умыкание невест количественно преобладало над свадьбой со сватовством [Лимеров, 1999].

заключенный на празднике, и брак «убегом». Девушка могла выйти замуж во время праздника «запросто, не спрашивая разрешения родителей, но это не то же, что выйти "убегом" — *uralla*» [SKS, Marttinen Iivo, E 82, s. 84]. На праздничном гулянье парень протягивал понравившейся девушке уголок своего носового платка. «Если (как) дочь хорошего отца, считаешь (меня) достойным, то хватайся!» [Virtaranta, 1958, s. 626]. В случае согласия девушка брала протянутый ей платок в руку (т. е. сама форма сватовства была сходной с браком «убегом»). Иногда парень с дружками или родственниками шел в тот дом, где остановилась девушка на время праздника, спрашивать ее согласия выйти замуж. В обоих случаях обряды сводились до минимума. Кто-нибудь из женщин убирал голову невесты по-женски, и супружеская пара ехала прямо с праздника в ту деревню, где жил новобрачный. И. Марттини отметил, что в старину эта форма брака, как и брак «уходом», встречалась чаще, в начале XX в. девушки уже требуют, чтобы парни приезжали к ним публично свататься.

Материалы, собранные в 1970-е гг. в Сегозерье, особенно изобилуют сообщениями о женитьбах на праздниках. Х. С. Терентьева (Лазарево) рассказала: «Во время праздников играли в деревне по 2—3 свадьбы… Если девушка была из дальней деревни, то могла выйти замуж, не сообщив своим родным, — ведь телефонов не было, вышла и все. Вернулись другие с праздника и сообщили родным новобрачной: замуж вышла» [ФА 2013/9]. Часто судьба девушки решалась неожиданно, в силу стечения обстоятельств. Приглянется она парню, пригласит он ее несколько раз на кадриль и уже начинает поговаривать о женитьбе, а затем пошлет дружков или кого-либо из родни сватать. В ее решении большую роль играли родственники, к которым она приехала на праздник, и подруги. Если им парень понравился, если у него была хорошая репутация да еще и достаток, то все уговаривали девушку принять предложение. В свою родную деревню девушка, вышедшая замуж во время праздника, ехала спустя некоторое время уже с мужем. Скандалов из-за внезапного замужества дочери, как правило, не было. Новобрачная получала из дома приданое. Наблюдался и такой обычай: на праздниках молодые люди лишь обменивались залогами (*kihloi männää*). Девушка давала шелковый платок или что-нибудь еще, а парень — деньги. Вернувшись домой, он просил родителей «держать думу», пригласить родню для обсуждения вопроса о женитьбе. После положительного решения ехали за невестой в ее деревню, справляя свадьбу как при договорном браке.

Обрядовое «наполнение» свадьбы на празднике зависело от того, из одной ли деревни были жених и невеста или оба находились в гостях. Если жених и невеста приехали на праздник из разных деревень, то парень посылал сватов в тот дом, где остановилась девушка. Цель сватовства — сделать публичное предложение девушке. Ее родственники — будь то замужняя сестра, тетка, дядя и др. — не принуждали девушку, а лишь с большей или меньшей настойчивостью советовали ей соглашаться или отвергнуть сватов. Обрядность сватовства и «богомолья» (сговора) могла в какой-то мере соблюдаться, но обычно такие свадьбы протекали быстро, при минимальной обрядности. Как правило, свадьба «с праздника» не сопровождалась обрядовыми плачами и предсвадебной баней, потому что девушка выходила замуж не в родной деревне, объясняли информанты [ДКСК, 1980, текст 22, с. 43; ФА 1733/4]. Отсутствие свадебных плачей и предсвадебной бани невесты в случае, когда невеста выходила замуж «не из дому», по-видимому, свидетельствует о глубокой связи этих обрядов с древними верованиями и представлениями родовой общины. После такой сокращенной свадьбы в доме родственников невесты новобрачные ехали в деревню мужа. Вторая половина свадьбы в доме мужа носила характер экспромта, т. к. не всегда родители знали о том, что сын привезет жену. На такой свадьбе не могло быть и раздачи даров, потому что новобрачная не имела при себе ничего, кроме нарядов, которые брала с собой на праздник.

Если невеста была из другой деревни, а жених жил в той, где происходил праздник, то первая половина свадьбы проходила с минимальной обрядностью. Но свадьба в доме жениха могла играться более пышно и торжественно (правда, без раздачи даров) уже в силу того, что в деревне был праздник и родни наехало в каждый дом.

В том случае, если девушка жила в данной деревне, а парень пришел на праздник из другой, первая половина свадьбы протекала как при договорном браке: сватовство, плачи, предсвадебная баня, «отпускание воли», выданье. Все моменты свадьбы налицо, но она проходила в ускоренном темпе, т. к. надо было успеть сыграть свадьбу за праздничные дни. Если деревня, в которой жил новобрачный, находилась недалеко, то вместе с молодой парой туда ехали и «провожатые» (*myödäzet*), присутствие которых придавало свадьбе в доме жениха более солидный характер, несмотря на ее неожиданность [ДКСК, 1980, с. 12—14].

К форме брака «замуж с праздника» примыкает и разновидность «замуж во время адьво» (*ad'voista miehellä*). Институт адьво/ативо (*ad'vo, ativo*) представлял собой систему родственной гостьбы [Teräsvuori, 1940—1941]. Пребывание девушек у родственников, как правило по материнской линии, обычно приурочивалось к какому-либо празднику. Замужние же молодухи (*moržiamed*) гостили в родительском доме через определенный промежуток времени и находились у родни одну-две недели, причем этот срок они проживали в доме родителей, даже если он находился в той же деревне.

Перед каким-либо праздником за девушкой из другой деревни на праздничных санях (*kord'a*) приезжали дядя (муж тетки по линии матери) или двоюродный брат. В одном доме на праздник могло собраться и несколько адьво. Как свидетельствуют

некоторые сообщения из Приладожской Карелии, если в доме (в период гостьбы девушек) не было ни одной адьво, это считалось предосудительным [Teräsvuori, 1940—1941, c. 244]. Обычно девушки гостили у родни две-три недели, пока за ними не приезжали отец или брат. Срок адьво мог в зимнее время достигать шести недель, но не более. «Шесть недель в адьво не пропадет, а на седьмую уже недосуг», согласно сегозерской поговорке [ДКСК, 1980, с. 131].

В адьво девушки не выполняли никакой работы. Они активно участвовали во всех гуляньях и развлечениях молодежи. Кроме рукоделия, адьво брала из дома большой узел с одеждой. Наряды в адьво менялись каждый день [ДКСК, 1980, с. 132—133]. Девушки ездили в адьво преимущественно в осенне-зимний период, приблизительно от Покрова до Великого поста, что, видимо, имеет прямую связь с временем проведения молодежных вечеринок. Когда в деревне находились адьво, а число их, особенно в Святки, доходило до нескольких десятков, молодежь каждый вечер собиралась на бесёды.

Во время гощения девушки-адьво часто выходили замуж. В таких случаях каких-либо значительных свадебных обрядов не соблюдалось. Можно думать, что институт адьво в далеком прошлом в сочетании с межродовыми праздниками имел непосредственное отношение к браку. Это предположение подтверждается и некоторыми лингвистическими данными. В районе Сегозерья слово *ad'vo* употребляется в значении обычая гощения девушек у родни, также им называют и самих девушек. Кроме того, это слово бытует и в значении «жена». В бытовом разговоре «адьво» могут назвать девушку, молодую женщину и любовницу. Примечательно, что в одном тексте из района Кестеньги престольный праздник назван «большие ативо» (*suuret ativot*), т. е. гулянья, на которых парни сватались к девушкам.

Родовой характер деревенских праздников в прошлом и существование института праздничных браков означали на практике, что в году существовали периоды, когда в нескольких поселениях определенной родовой территории собирались представители двух или нескольких родов, связанных брачными узами, т. е. тех родов, которые обменивались брачующимися. При этом формы брака, которые в этих случаях культивировались, могли значительно отличаться от договорного брака. К тому же тенденции к усложнению и растягиванию свадебного обряда во времени особенно явно стали проявляться на последних этапах его существования (в том числе в связи с усилением обычаев и представлений, свойственных, по терминологии М. Сармела, аграрным сообществам).

В данном контексте следует обратить внимание на некоторые древние формы сватовства (*tuppijuhlat*, букв. «праздник ножен»), имевшие распространение еще в начале XIX в. от Карельского перешейка и Приладожской Карелии до финляндской провинции Кайнуу на севере (отголоски обычаев были известны и в приграничных волостях Архангельской Карелии). Наибольшая интенсивность полученных сведений приходится на Карельский перешеек и Северо-Западное Приладожье, т. е. центр племенной территории раннесредневековой Корелы. Суть обряда сватовства состояла в том, что на больших осенних церковных праздниках (упоминается конец августа, Кекри, а также воскресные дни осени) в центрах приходов в церкви или около нее собирались девушки, желающие выйти замуж. На поясе у них были пустые ножны (*tuppi*), в которые парни могли вставить собственный нож. Это означало, что предложение сделано. При девушке в качестве свидетеля и представителя рода присутствовала ее старшая родственница, осуществлявшая контроль за соблюдением традиции [Sarmela, 2007, s. 66—67, карты 9—10].

На востоке Карельского перешейка обряд назывался *tamppaaminen* (от *tampata* ‘сжимать’, ‘нажимать’, ‘сдавить’). Обряд проходил в общественном месте, в притворе храма или на «церковной горе», где девушки прогуливались с пустыми ножнами на поясе [SKS, KRK 128, 85—86. Räisälä]. За ними шла *kaase* (ср. *kaaso* «подружка невесты»), обычно жена дяди одной из девушек, которая напевала: «Вот девушка пришла на *tuppi*... кто хочет, пусть вставляет нож (*tampatkoo*)». Те ножи, которые женихи вкладывали в ножны девушки, *kaase* забирала себе. Через три дня сватающийся жених прибывал к дому девушки верхом на лошади с небольшим медным колокольчиком на седле *purakkokello* (*purakko* ‘бурак’, т. е. расширяющийся книзу берестяной туес; *kello* ‘колокол, колокольчик’). Если он находил свой нож воткнутым в щель на фасадной стене (или же девушка его прятала в своих вещах), то это значило его принятие в дом в качестве зятя. Если же нож оказывался воткнут над входной дверью или в ее косяке, это означало отказ: «Просто забирай свой нож и отправляйся восвояси!» [Ruuttu, 1931, s. 76; SKS, Pennanen O. 2510. Kivennapa].

В Беломорской Карелии (Толлорека, Суднозеро) раньше девицы вовсе не оставались дома ждать сватов, а отправлялись «в женихи»[16] сами: девушка «одевала пустые ножны на пояс, шла в тот дом, парень из которого был ей по нраву, и вот так перед ним трясла ножнами и говорила: “Есть ли нож для гостя, (ведь) пустые ножны у девушки?”. Если парню девушка нравилась, то он подходил и втыкал свой нож в ножны девушки, а если нет, то отправлял ее восвояси» [Virtaranta, 1958, s. 615]. Несмотря на то что данный обряд играл в своей завершающей стадии развития лишь роль предварительного сватовства, после которого происходила собственно свадьба, он мог в прошлом быть самостоятельной формой бракосочетания на межродовых (фратриальных)

[16] Заметим, что в карельском языке «сват» и «жених», а также «муж» (в первое время после свадьбы) обозначаются одним термином *sulhaine* / *šulhani* / *sulhoi* [KKS, V, 544].

праздниках, одной из функций которых был поиск брачных партнеров и проведение свадеб.

Активная роль девушек в этом старинном обряде вполне соотносима со значительной самостоятельностью, которую имели карельские девушки в выборе жениха еще в начале XX в., несмотря на сильное воздействие, особенно в Олонецкой Карелии, «экономической стороны брака». Данный факт является следствием допатриархального равноправия, относительной хозяйственной и юридической самостоятельности женщины в карельской семье, что в какой-то степени прослеживается и на севернорусском материале.

Таким образом, праздничные браки и другие ранние формы свадебной обрядности предоставляют нам возможность выделить основные с точки зрения данной локальной традиции элементы обряда. Например, во время праздника — сватовство, расплетение косы и причитывание; в случае «ухода» с бесёдной избы — сватовство в форме протягивания девушке уголка платка, зажигание соломы вдоль дороги, крики «ура». В целом же, с учетом специфических форм брака, роль обряда сватовства относительно других элементов структуры свадебного ритуала значительно возрастает, причем возникает тот самый «единый и неразрывный обрядовый цикл», о котором относительно древних форм свадьбы писал Ю. Ю. Сурхаско. Все это говорит о важности исследования форм сватовства[17].

**Сватовство**

Практически на всей территории проживания карелов известны производные от глагола *kosita — kosjuo* ‘сватать’ (*kosičenta/ kosičendu* — сватовство, *kosiччija/ koziччija* — сват и т. д.). Кроме того, к сватовству относятся уже отмеченные значения слова *sulhaine* ‘жених’, например, у людиков *tulda sulhaižiks* означает ‘прийти сватами’ [Минвалеев, 2018, с. 98].

В Вокнаволоке когда сын решал отправиться сватать, дома он вначале не говорил о своих намерениях прямо, стараясь использовать различные перифразы типа «пора отправиться искать гребца на лодку с неводом» или «искать грабильщика сена» и т. д., но в итоге просил благословения у отца-матери на женитьбу. Домашние сначала были против, обосновывая свое нежелание тем, что он еще молод, неопытен, и сомнениями в его способности кормить семью, особенно сильным противодействие становилось, когда он называл имя девушки. Родственники отговаривали, не совсем лестно отзывались о девушке и всей ее родне, но, как оказывалось позже, все это говорилось только для того, чтобы выяснить серьезность его намерений и верность своему решению [Virtaranta, 1958, s. 620].

«Когда сделан выбор невесты, собираются родственники жениха: брат, замужняя сестра, крестный отец, крестная мать и кто-нибудь из богатых родственников; кроме того, приглашается сват-колдун *(pat'vaška)*... Затем жених с родственниками и с отцом направляется сватать» [Богданов, 1929, с. 39]. Информанты из Беломорской Карелии (Кестеньга, Бабья Губа, Хиетаярви) отмечали, что сватами ходили в основном летом во время праздников, зимой — редко. Сваты зимой двигались на лошадях с бубенцами, летом же на лодках со стрельбой [Virtaranta, 1958, s. 616. Бабья Губа Кондокской вол.]. В то же время в описании сватовства, записанном в начале XX в. в д. Проккойле Сямозерской вол. (Олонецкая Карелия), говорилось, что сватать ездили в зимний мясоед (от Рождества до Масленицы). В состав сватов обязательно входил старший родственник жениха — иначе могли не пустить в дом. Если сватов было три человека, то прибывали на одной лошади, а если пять человек, отправлялись сватать на двух лошадях. Двигались под звон бубенцов и колокольчиков на дуге. Приезжали вечером в темноте и, зайдя в дом, говорили стандартную фразу: «*Раньше приходили просто так, а сейчас пришли сватами*». Если хозяева скажут: «*Коли пришли, то раздевайтесь*», то это означает, что они готовы вести дальнейшие переговоры, но если скажут: «*У нас некого пока сватать*», то это означает отказ. В первом случае, как пишет Коскинен, вскоре ставят самовар и начинает стучать скалка, т. е. готовятся печь пряженые пироги. Когда поедят и попьют чаю, хозяйка вытирает стол и стелит на него чистую скатерть. Старший сват кладет деньги на стол, причем раскладывает бумажные деньги по всему столу так, что иногда весь стол бывает покрыт ассигнациями. Если у хозяев есть намерение выдать дочь, то хозяин или хозяйка после этого вместе со сватом считают деньги. Хозяин забирает деньги, невеста с родственниками отправляются на думу, а сваты уезжают. Обычно на размышление дается 5—6 дней, в течение которых следует вернуть залог, если ответ будет отрицательным (SKS, ТК 46, № 41).

В этом тексте говорится о трех или пяти сватах. Следует заметить, что данные магические цифры фигурируют и в других описаниях сватовства [Virtaranta, 1978, s. 65. Вокнаволок]. Нечетное количество действующих лиц — прерогатива обрядности зимних Святок.

Что же касается времени сватовства, отметим одно — независимо от того, проходили ли свадьбы зимой или летом, их стремились приурочить к праздникам или праздничным периодам, из которых основными можно назвать летние праздники (июль—август по н. с.) и зимний мясоед, что генетически связано с двумя типами хозяйства — промысловым и аграрным.

Ю. Ю. Сурхаско называет обычным количеством сватов 5—6 чел., но их могло быть как меньше, так и больше, вплоть до 30 [Минвалеев, 2018, с. 99]. В Олонецкой Карелии численность сватов могла влиять на представления о родовитости жениха:

[17] Интересно, что само русское слово *свадьба* происходит от праслав. *svatьba, от которого в числе прочего произошли: др.-рус. сватьба, рус. свадьба, болг. сватба, макед. свадба, чешск. svatba; производное от *сват*, собственно «сватовство» [Фасмер, 1987. Т. III, с. 568].

*Рис. 77. «Патьвашка» – сват-колдун. Карельская АССР, Ухтинский р-н, д. Каменное озеро. Фото Л. Л. Капицы, 1927–1928 гг. (РЭМ)*

чем больше сватов и лошадей, тем богаче и родовитее жених [Сурхаско, 1977, с. 66].

Статистика состава сватов в Олонецкой Карелии была следующей (в скобках даны соответствующие цифры по Беломорской Карелии): в 59 % (32 %) из имеющихся описаний *главным сватом* выступал старший родственник жениха, например дядя или отец; в 30 % (18 %) случаев главный сват не был родственником жениха; в 6 % (37 %) случаев это был специально приглашенный знахарь и в 5 % (13 %) случаев — родственница или крестная мать жениха [Sarmela, 2007, карта 11]. Эти цифры можно интерпретировать по-разному, но отметим здесь только две «пары» цифр — это бросающуюся в глаза разницу между ролью знахаря-колдуна на севере и юге[18] и разницу в соотношении (почти в три раза в пользу севера) ведущей роли женщины. В любом случае, что касается колдуна (в качестве руководителя как сватовства, так и всей свадьбы), эта черта была, по мнению Ю. Ю. Сурхаско, «одной из характернейших особенностей карельской свадьбы второй половины XIX — начала XX в., отличавшей ее от свадьбы соседних народов» [Сурхаско, 1977, с. 67–68] (рис. 77).

Присутствие колдуна и фактическое его руководство действиями сватов также говорит об особой роли обрядов сватовства, ведь тогда, как и в наиболее ответственные моменты свадьбы, впервые применялись магические действия оберегания — «отпуск» свадьбы (*varotus*). На севере (в карельских дд. Суомуссалми) он проходил следующим образом: «Прежде чем отправиться сватать, патьвашка выстраивает сватов во дворе в ряд и смачивает каждого в отдельности водой, принесенной из глухой ламбы[19]. Сначала лоб и виски жениха, а потом остальных. После того берет топор в руку и обходит их два раза по солнцу и один раз против, читая заговор: *«Oi Ukko, yli Jumala, / Tahi taatto taivahinen, / Taivaallinen Jumala! / Aita rautanen rakenna, / Teräs pisty pistyttele / Maasta saahen taivahasen / Ja taivahasta maahan sait! / Sisiliskoilla sitele, / Käärmehillä käännyttele, / Hännin tänne häilymähän, / Päin tuonne suhisemahan, / Syömähän kylän kiroja, / Luonnotonta loppemahan, / Ett'ei pysty noi'an nuolet, / Eikä tietäjän teräkset!»* «Ой ты Укко, бог верховный / Или наш отец небесный, / Бог небесный! / Ты построй ограду железную, / Частокол стальной воздвигни / От земли до неба / И от неба до земли! / Ящерицами переплети, / Змеями перевяжи, / Хвостами тут колыхаться, / Головами там шипеть, / Съедать деревенские проклятья, / С ненормальными (букв. «неестественными») покончить, / Чтоб не взяли (не тронули) стрелы нойд / И железо колдунов!» [SKVR I, 4, 1865. Хиетаярви, 1898].

Одним из способов оберегания сватов были действия, направленные на одежду жениха. В Лендере Ребольской вол. в 1917 г. был записан текст заговора, произносящийся патьвашкой в момент одевания жениха перед сватовством: он брал одежду жениха, пропускал через нее свой сватальный посох и говорил: «Ой ты Укко, бог верховный, / Верхний бог небесный, / Принеси мне меч огненный… / Которым всех лембоев (лесных чертей) порубить, / Худые каверзы (интриги) обрезать. / Ограду железную построю, / Из стали установлю, / За которой драться буду, / Под защитой (ее) воевать» [SKVR II, 1068]. Как отмечал Ю. Ю. Сурхаско, «хорошей защитой от порчи считалась также одежда, надевавшаяся уже раньше во время свадьбы», особенно одежда, изготовленная матерью для отца жениха [Сурхаско, 1977, с. 72]. Сватальный посох (*kozičendašauva, kozinšauva*) представлял собой ольховую или можжевеловую палку с наростами, в которой заключалась колдовская сила[20].

[18] Ср. также термины типа *tiedoinik/kka* (знахарь) и *kletnik/kka* (колдун) на юге [Минвалеев, 2018, с. 100–101].

[19] *Umpilampi* — небольшое озерко, из которого не вытекает и в которое не втекает ручьев и речек.

[20] У некоторых групп карелов «принято было привязывать к рукоятке посоха либо шкурку белки, либо особый мешочек с различными талисманами, либо просто ленту» [Сурхаско, 1972, с. 204; ср. Inha, 1999, s. 230]. О сватальном посохе и его вариациях у людиков см. упомянутую статью С. А. Минвалеева [Минвалеев, 2018, с. 102–103]. Посох колдуна-патьвашки, скорее всего, генетически восходил к шаманским посохам сибирских народов. «Шаманский посох, — пишет М. Хоппал, — имел два символических значения: с одной стороны, это дух-помощник, “скакун” шамана в его символическом путешествии, с другой стороны, он может символизировать возвышающееся до небес древо жизни, средство связи с верхним миром» [Хоппал, 2015, с. 59].

Из многочисленных примеров того как можно «испортить» свадьбу, приведем здесь запись из д. Хирвисалми (Тихтозерской вол.): «Если хотят наслать на свадебщиков болезнь, то берут три заболонных (первых с края бревна) лучины, между ними кладут три слепых детеныша землеройки и три щепки от старого кладбищенского креста. Все это заворачивают и зарывают под той дорогой, по которой поедут свадебщики. При этом говорят: "Возьму черта в щипцы, / Нечистую силу в обруч, / С левого плеча, / С медного большого пальца. / Если по следу не пройдут, / Догони сзади / Путников на этой дороге". Но если патьвашка сделал такой оберег для свиты, что колдовство не возьмет, то порчельник получит эту болезнь сам, и немного найдется таких, которые смогут отпустить (вылечить) его» [SKVR I, 4, 1842].

Помимо «отпуска», при сватовстве прибегали и к другим магическим способам достижения цели. Например, в Каменном Озере Вокнаволоцкой вол. И. Марттини собрал сведения о действиях с мусором и пеплом из дома жениха[21]: когда отправляются сватать, то надо тайно подмести избу от дверей к переднему углу (т. е. в противоположном направлении) и часть этого мусора и немного горячего пепла из жаратка печи незаметно положить в большой палец левой рукавицы. Войдя в дом девушки, надо сделать первый шаг с левой ноги, незаметно уронить мусор и пепел из рукавицы в сенях (или уронить на пол в самой избе) и тихо сказать: «Огнем в сердце вспыхни, / Искрой в сердце загорись!». Тогда сватовство будет удачным [SKVR I, 4, 1838—1839b].

Второй по значимости фигурой после колдуна-патьвашки была *шуаяннайни,* букв. «добытчица», «добывающая женщина» *(suajannaini / saajannainen / sajannaine),* т. е. родственница жениха, знавшая обряды свадьбы, способная бойко реагировать на ситуацию, «не лезшая за словом в карман». Она также должна была уметь колдовать. Иро Ремшу из Вокнаволока (Толлорека) упоминала в рассказе о свадьбе об одной женщине, бывшей в составе сватов. Ее роль сводилась к тому, чтобы, обнимая невесту при встрече, дернуть ее за косу. Это будто бы производило такое воздействие на невесту, что та готова была на все, лишь бы выйти за родственника околдовавшей ее свахи [Virtaranta, 1958, s. 620].

Следует отметить одну особенность сватовства, которая лишний раз напоминает нам о том, что сватовство — это часть свадьбы: публичность сватовства. «Вот как приедут сваты и ходят по деревне. Раньше было так, что сельсовет (сельское общество) намечал как бы дежурного. *Kymmenniekku* (десятник) назывался. Приедут, и десятник этот ходит всех извещает ночью. Стучит: "Вот к Самойловым сваты приехали". И вся молодежь соберутся туда. Сваты договариваются, а хозяйки приготовляют обед. Ночью пекут пироги...»[22].

Дом, в который прибывали сваты, в одночасье приобретал статус общественного — сюда имел право явиться любой житель деревни, а молодежь устраивала в нем игры и танцы. Реже (в 20 % случаев) подобные празднества происходили на рукобитье, если его проводили в иной день, нежели сватовство [Sarmela, 2007, к. 15]. Поведение зрителей «было довольно активным. Своими репликами и советами они нередко оказывали прямое воздействие как на невесту, так и на ход переговоров в целом» [Сурхаско, 1977, с. 80].

Тот факт, что в обязанности доверенного лица общины — десятника — входило собирать на сватовство вне зависимости от времени суток жителей поселения, достаточно красноречиво свидетельствует о важности происходившего. Публичность сватовства и свадьбы, как и публичность похорон (семейных обрядов в целом), восходит к родовому сообществу, когда род воспринимался как единый социальный организм.

В разных районах Карелии зафиксировано обыкновение сватов приезжать в дом потенциальной невесты вечером или ночью. Обычно, замечает Ю. Ю. Сурхаско, исследователи связывают этот факт с желанием провести сватовство скрытно. Однако такое объяснение для карелов не подходит, т. к. сватовство в Карелии носило «отнюдь не скрытный, а демонстративный характер» [Сурхаско, 1977, с. 72]. В большинстве районов, где проживали собственно карелы, при отправлении в путь, при подходе к деревне и у дома невесты сваты стреляли из ружей [Богданов, 1929, с. 39; Virtaranta, 1958, s. 618]. К дугам лошадей привязывались колокольчики. Стрельба и звон колокольчиков у многих народов связывались с отпугиванием злых духов.

У кондопожских людиков, когда сваты подходили к дому невесты, главный сват стучал своим раздвоенным посохом в стену избы и осведомлялся, рады ли домохозяева сватам [Virtaranta, 1964, s. 44][23]. В Ребольской вол. (д. Кибо) патьвашка, войдя в избу, останавливался под воронцом, стучал по нему своим посохом (рис. 78) и говорил: «*Мы пришли большими гостями...*». Словесная формула «*Прежде ходили простыми гостями, теперь пришли большими гостями (сватами)*»

*Рис. 78. Ритуальный посох паданского колдуна. XIX в. Из собрания НМ РК (kgkm.karelia.ru)*

[21] Приведена компиляция из четырех рассказов.

[22] По устному сообщению Ю. И. Ковыршиной (с. Сямозеро, 2001 г.).

[23] Заметим, что таковы были и действия ряженых в зимние Святки. Во главе группы ряженых, обходящих дворы, часто был человек постарше, который в руках носил палку-посох, он стучал им по крыльцу и дверям, возвещая о приходе ряженых (и, возможно, оберегая от злых духов).

известна с некоторыми модификациями на всей территории Карелии [Сурхаско, 1977, с. 75]. На севере могли добавить: «*Хотим увеличить род*» (породниться), а также «*Нам надо парня женить, а вам девицу выдать*» (иногда называют имена девицы и парня) [Богданов, 1929, с. 40; Virtaranta, 1958, s. 621—622, 625].

В описаниях сватовства у приладожских карелов конца XIX в. из Суйстамо, Салми и Суоярви (они практически идентичны) рассказывается, что молодой человек выбирает себе двух сватов (*kozusmies*) и они едут с колокольчиками (на дуге) в дом девушки. Дело объявляется следующими словами: «*Ennen käimmö muikse vierahiks, nygöin sulhaziks*» — «Раньше приходили просто гостями, а теперь — сватами (женихами)». Со стороны девушки отвечают: «*Anna Jumal niidy kuulla, elä hallavuozie*» — «Дай бог нам такое слышать, не дай (бог слышать) о заморозках (неурожайных годах)». После этого следовало приглашение в стихах с подробной «инструкцией» для гостей:

| | |
|---|---|
| *Tuba teht' on miesten tulla,* | Изба сделана для мужчин («мужчинам заходить»), |
| *Tallji on hevostu taluo,* | Конюшня — для лошадей («лошадей ставить»), |
| *Soppi laittu sormikkahil,* | Запечек сделан для перчаток, |
| *Kirstut kindahie pideä,* | Сундуки — рукавицы хранить, |
| *Vaarnat vägi-vaattehil.* | Колки (деревянные гвозди. — *А. К.*) — для большой одежды. |
| [SKVR VII, 2: 2828, 2829] | |

В Приладожье существовали и другие варианты обмена стихотворными словесными формулами. В описании сватовства из Суйстамо говорится, что старший сват, войдя в дом, просится на ночлег (ср. в Беломорской Карелии: сват обычно просит девушку принести воды [Конкка, 1992, с. 148]). Между сватом и хозяином происходит диалог, в котором сват представляется охотником, причем объектом охоты является водоплавающая птица: «Есть ortsha у берущего, / rihva у ищущего добычу, / которой убью в пороге курочку, / в стремнине сильную птицу — / если только добыча не испорчена...» и т. д. Непереведенные слова близки по огласовке понятиям, означающим охотничье вооружение.

По приезде сватов у олонецких карелов девушка, как правило, уходила в боковушку, горницу или чулан, после чего родственник или сосед выводил по требованию гостей невесту в избу и объявлял: «Вот вам красная, как лиса, белая, как заяц, черная, как волк, сладкая, как мед. Сможете подстрелить — ваша, не сможете — наша». — «Сможем подстрелить», — отвечали сваты [Сурхаско, 1977, с. 76]. Охотничья тема присутствует и в описании сватовства из финляндской Северной Карелии (приход Иломантси). Там приводящий сватам невесту родственник произносит:

| | |
|---|---|
| *Meän on näätä näytetty,* | Мы (свою) куницу показали, |
| *Kuuritsa kuletettu.* | Курицу привели. |
| *Oletko jalalta riski,* | Быстр («силен») ли ты ногами, |
| *Vai olet rahalta rikas,* | Или ты богат деньгами, |
| *Vai olet kieleltä vesselä?* | Или языком умеешь веселить? |
| *Puhemies:* | Главный сват отвечает: |
| *Repohan on jalalta riski,* | Лисица ведь быстра («сильна») ногами, |
| *Lintu kieleltä vesselä,* | Птица на язык весела, |
| *Ja kruunu rahasta rikas.* | А казна деньгами богата. |

«Потом их поят и кормят. Невеста расстилает платок, жених кладет деньги. Мать или отец берут залог, завернут (его) в платок. Потом идут на думу, залог возьмут, потом обратно отдадут (если откажут). Сваты уезжают» [SKVR, VII, 2: 2832]. Помимо зооморфной тематики и диалоговой формы ритуального текста, здесь примечательно то, что сват, судя по форме ответа, разгадывает загадки, т. е. производит действия, которые имеют широкие параллели в свадебном фольклоре многих народов, в том числе и в карельских эпических песнях.

По мнению М. Сармела, карельские «песенные свадьбы» (особенно по структуре и составу свадебных песен, их диалогической форме и прочим особенностям их функционирования внутри обряда) соотносятся с обрядами медвежьих охотничьих ритуалов. Часть песен, связанная с аграрным хозяйством и патриархальной большой семьей, имеет много общего с репертуаром свадебных песен прибалтийских народов и северных русских. Но в свадебном фольклоре, несомненно, имеются разновременные исторические напластования. В песнях промыслового периода «добывание жены» описывается как охота, жених выступает в виде охотника и многие речевые обороты взяты из мира промысловика [Sarmela, 2007, s. 77].

Э. С. Киуру, изучая архаические формы матрилокального брака, многочисленные следы которого, по мнению исследователя, можно обнаружить в карельском эпосе, проводит анализ двух иносказаний главного эпического героя Вяйнямёйнена, касающихся его сватовства к деве Похъёлы. Отправившись свататься, он, отвечая на вопросы сестры Илмаринена, сообщает ей, что едет 1) добывать *лосося* (тайменя) или *сига* и 2) охотиться на *гусей* или *лебедей* [Киуру, 1993, с. 28 и др.]. Таким образом, в устах эпического героя невеста отождествляется с «благородными» видами рыб или водоплавающей птицей.

В карельских свадебных песнях калевальской метрики невеста сравнивается с уткой (*alli* — морянка, *tavi* — чирок, *sotka* — нырок, *sinisorsa* — кряква или просто *sorsa* — утка), гусем (*hanhi*), гусем-лебедем (*laklo* — без четкого определения), овсянкой (*sirkku*), курицей (*kana*, ср. *kanamarjan kaunehus* — «красота курочки-ягодки»), лисой (*kesä reponi* — «летняя лиса», *ruskie reponi* — «красная лиса») [Holmberg-Harva, 1929, s. 132, 165, 166—167, 171, 178, 179 и др.].

В карельских причитаниях зафиксированы следующие метафорические замены терминов «невеста» и «девичья воля», связанные с животным миром: утка, утка-морянка, утка-нырок, гусь, жаворонок, лесная птица (без определения рода), курица, сиг, выдра [Степанова, 2004, с. 65—68, 75—77].

На этом фоне несколько особняком стоит широко используемое сравнение невесты с курицей. Во-первых, в рассматриваемом ряду диких животных это единственная *домашняя* птица, во-вторых, куроводство у карелов было в XIX в. известно только на юге Олонецкой губ. Впрочем, здесь речь идет о фольклоре. Тем не менее возможно предположить, что слово *kana* изначально использовалось как обозначение класса или вида куриных (*kanarotu*) и было частью сложного слова, как, например, *kanatedri* — тетерка»[24] [СКЯ, 1990, с. 123].

Сравнения девушки-невесты с лисой, куницей, лесной или водоплавающей птицей, выдрой или рыбой являют собой мифологемы «животного кода», связанного, с одной стороны, с табуированием термина «невеста» (в связи с особой опасностью переходного времени), как и табуированием самого действия, т. е. сватовства (жених — охотник или рыбак, невеста — его добыча), с другой же — возможно, восходят к обрядам инициации, когда инициируемые в переходный период «временной смерти», по верованиям первобытных племен, теряли человеческое обличье и, по некоторым данным, уподоблялись тотемным животным. Ближайшим типологически сходным ритуальным действием является календарное ряжение животными.

В переходном обряде, каковым является и свадьба, актуализируется и активируется круг понятий, связанных с субстанцией человеческой души. Ипостаси ее, выраженные как в предметных, так и в вербальных ритуальных символах, буквально заполняют собой весь пространственно-временной континуум свадебного обряда.

Угощение сватов было важной частью обрядов сватовства. Однако ухтинские карелы устраивали угощение только в случае отказа сватам (*aparatčaiju* — букв. «чай отказа»). Обязательным блюдом при сватовстве были пироги-пряженики (*keitinpiiroat*), к которым подавался чай. «Пироги жарили, хотя бы корову пришлось продать», — говорили в Поросозерской вол. [Сурхаско, 1977, с. 77]. Готовили пироги в избе, где находились сваты. Невеста помогала матери: раскатывала тесто, подавала чай и пр. Сваты следили за действиями девушки, а иногда устраивали ей испытание — подталкивали ее, подбрасывали в тесто щепки. «Так проверялись не только трудовые навыки невесты, но и ее характер» [Там же].

Получив предложение сватов, родственники невесты собирали родных (*heimokunt(d)a*) на «думу». За закрытыми дверями собирались члены семьи, дядья и тетки невесты, замужние сестры и женатые братья, крестные отец и мать. Право голоса было прежде всего у родителей, потом шли крестные [Inha, 1999, s. 212]. Присутствие невесты было обязательным на этом «собрании рода», а иногда на думу вызывали и жениха, где выясняли, по своей ли воле тот сватается [Сурхаско, 1977, с. 78]. В том случае, если были какие-то препятствия и решение не могло быть принято сразу (отсутствие дома отца невесты, невозможность собрать думу, непринятие думой окончательного решения), сваты уходили, а патьвашка оставлял свои рукавицы на печном столбе или на воронце (или просто говорил фразу, что оставляет рукавицы). Это означало, что сваты за ними вернутся.

Иногда при обсуждении кандидатуры жениха страсти накалялись и дума могла длиться всю ночь. Со своей стороны сваты торопили и иногда грозились уйти сватать в другие дома деревни. Кроме того, сваты в Беломорской Карелии могли угрожать «увести невесту на кончике платка» (если девушка была согласна, но дума не давала согласия на брак). По словам Ю. Ю. Сурхаско, «угроза была достаточно эффективна», ведь жених действительно мог это сделать в любое время.

На семейном совете у девушки спрашивали, пойдет ли она замуж за этого жениха. Если ответ был положительный, она отвечала стандартной фразой: «Умели кормить, сумеете и выдать». Также она могла сказать: «Умели кормить до сих пор, сумеете и дальше», что означало нежелание девушки. Отец жениха зажигал свечу у божницы и просил дочь выбрать: оставить ее гореть или потушить. Если девушка тушила свечу, это означало отказ сватам [Богданов. 1929, с. 40; Inha, 1999, s. 212; Virtaranta, 1958, s. 623, 625; Сурхаско, 1977, с. 78—79] (рис. 79).

При отказе (*aparat*), по рассказам свидетелей, девушка недалеко от входа в избу (под воронцом) кланялась сватам и говорила традиционную фразу: «Спасибо вам, добрые люди, за оказанную честь», после чего уходила из избы, боясь порчи сватами своей лемби. Иногда сваты действительно уходили из избы с шумом и угрозами, говоря, например, фразу: «*Tulkoh tytöstänä isän penkin istuja, laučan pään lahottaja*» — «Пусть дочь ваша сидит на отцовской скамейке (и впредь), и сгноит ее». Обычным способом сватов навредить девушке было пинать порог избы с внешней стороны левыми пятками сапог, но если около порога положен нож лезвием наружу, то это действие теряло всякую силу. Также старались проводить сватов на улицу, не давая им возможности закрыть за собой двери. Когда сваты направлялись к выходу, девушка поднималась на чердак и вставала так, чтобы сватам пришлось, выходя из дома, пройти «под ней». Также она могла подняться на балкон (если такой имелся) и попытаться облить сватов водой, которой сама недавно умывалась. Еще одним распространенным способом нивелирования возможной порчи со стороны

[24] Ср.: в современном финском языке: *metsäkanat* — тетеревиные. Словарь карельского языка вторым значением слова *kana* дает понятие «белая куропатка» (ср. *metsäkana*, с тем же значением, букв. «лесная курица») [KKS II, 44].

*Рис. 79. Невеста гасит свечу, отказывая сватам. Этот и последующие свадебные эпизоды отсняты в д. Ювялакше Ухтинской вол. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

сватов было подметание избы от дверей к передней стене дома (по сведениям С. Паулахарью, это делалось при помощи лебединого крыла) и выбрасывание мусора в воздух вслед сватам со словами: «Уноси хитрецов с собой! / Пусть другие придут / Прилетят как волосы на ветру / Или соринка по воздуху». После чего еще могли быстро согреть воды в медном котле и облить ею девушку, прежде чем сваты доберутся до своего дома. Оберегание также происходило при помощи огня. Так, после ухода сватов жгли спички в избе и носили по дому горячий пепел из печи. Пепел также могли бросить вслед сватам во дворе [SKVR I, 4, 1845]. Но если этого покажется мало, то строгали то место на лавке, где сидели сваты и сжигали стружки в дымоходе [Богданов, 1929, с. 41; Virtaranta, 1958, s. 624—625; Inha, 1999, s. 213—214; Paulaharju, 1995, s. 23; Сурхаско, 1977, с. 80—81].

Сваты не «уведут» с собой лемби девушки, если с их следов собрать сор и положить его в жараток печи, при этом произнеся: «Огнем в сердце вспыхни, / Искрой в сердце загорись!» [SKVR I, 4, 1844, Каменное Озеро Вокнаволоцкой вол.] (ср. выше действия сватов при входе в избу). В Бабьей Губе Кондокской вол. после ухода сватов девушка распускала волосы, зажигала спичку и с ней в руке, тряхнув волосами, говорила: «Пусть так моя лемпи развевается!» [SKVR I, 4, 1843]. Оберегом от порчи оказывалось также обыкновенное полено. В Ведлозерском приходе Олонецкой губ. «иногда для предотвращения порчи, которая могла исходить от сватов, получивших “от ворот поворот”, в угол бросали полено. Девушка, после того как было отказано сватам, поднималась либо на чердак, либо вставала на полено. Когда сваты собирались покидать дом, девушка выскакивала во двор, выхватывала из поленницы полено и вставала на него, чтобы обезопасить себя. Когда же сваты уезжали, она шла в дом с поленом и бросала его под образа в большой угол, приговаривая: “Одни прочь, другие на место!” (*Yhtet eäreh, toiset tilah*!)» [П. М. 1892, с. 997].

### Богомолье и обмен залогами

Если сваты получали положительный ответ и свеча перед образами оставалась гореть (просватанная девушка не гасила ее), то проводился общий для всех карелов обряд «крещения глаз» (*silmien rissindä*), заключавшийся в том, что жених и невеста становились перед иконами, крестились и кланялись до земли три раза. В богомолье у южных и тверских карелов наглядно проявлялись как христианские, так и дохристианские черты обрядности: «...на время “крещения глаз” полагалось ставить жениха и невесту на разостланную перед иконами шубу или на овчинное одеяло»[25] [Сурхаско, 1977, с. 100].

У беломорских карелов чаще всего к богомолью непосредственно примыкал обычай скрепления договора «рукобитьем» (*kättä iškie, käži iskedä* и пр.), что называли также обручением, после чего просватанную девушку именовали *antilas* («выдаваемая»). В севернокарельской свадьбе сватовство и «рукобитье» составляли один акт свадебной драмы, они никогда не отрывались друг от друга во времени. В южных районах Карелии сговор (*lujuzet*) был отделен от сватовства одним-двумя или более днями, а «рукобитье» происходило в день свадьбы [Конкка, 1992, с. 156]. «Патьвашка, — писал Р. Богданов, — держа в руке полу кафтана, бьет по рукам с отцом невесты, ведя следующий разговор: посторонние спрашивают: “Что делаете?” (*Mitä ruatta?*), те отвечают: “Сделку совершаем (*Kauppoa luajimma*)”. Кто расторгнет эту сделку, тот заплатит “100 рублей деньгами, 1000 пучков листьев, 10 возов сена” и т. д. Руки разнимает посторонний человек» [Богданов, 1929, с. 41] (рис. 80, 81).

Антилас на севере сразу после рукобитья расплетали косу (часто это делали у шестка печи), подвязывая распущенные волосы лентой, после чего мать или плачея начинали причитывать [Сурхаско, 1977, с. 99; Конкка, 1992, с. 158—161]. В некоторых северных районах обычно единственный во время сватовства плач (после рукобитья) сопровождался и другими, собственно свадебными плачами. «Здесь уже на сватовстве исполнялись причитания, которые выполняют функцию отчуждения: прощания с родными, родственниками, выражения благодарности за их любовь и ласку» [Конкка, 1992, с. 158].

[25] У сегозерских карелов после «крещения глаз» жених срывал с невесты платок, целовал ее в губы, а невеста (чаще специально приглашенная плачея) начинала причитывать. Это был первый обязательный свадебный плач [ДКСК, 1980, с. 17].

Наконец, к сватовству относился также обычай обмена залогами (*kihlat*). Залоги отдавались на временное хранение (возвращались по заключении брака), были обоюдными и примерно равными по стоимости. Как правило, со стороны жениха давали деньги и ценные вещи, а со стороны невесты — одежду. В случае невыполнения брачного соглашения одной из сторон полученный залог доставался пострадавшей стороне [Сурхаско, 1977, с. 83—84].

Ю. Ю. Сурхаско обратил внимание на сам термин *kihla*, делая на лингвистическом материале вывод, что карельский обычай «обручаться путем обмена залогами ведет свое происхождение из времен прибалтийско-финской общности» [Сурхаско, 1977, с. 83—84]. «Примечательно, — писала У. С. Конкка, — что у сегозерских карел акт обмена залогами и “богомолье” обозначаются еще и общими терминами *koz'ot, kozilla tulla* (сваты, сватовство) и *kihloo* (обручиться)» [ДКСК, 1980, с. 16]. То же наблюдалось и у беломорских карелов, у которых этот комплекс завершения сватовства назывался *kihlonda* «обручение». Таким образом, «сватовство» и «обручение» объединялись на широкой территории расселения карелов, включая северную Карелию и Сегозерье.

*Рис. 80. Плач по невесте. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

*Рис. 81. Расплетание косы. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

Здесь необходимо заметить, что если между сватовством и собственно свадьбой оставался промежуток (чего во многих случаях на севере не было), то девушка (даже после рукобитья) имела право принять новых сватов и выйти замуж по своему усмотрению. Тем не менее «крещению глаз» карелы придавали в известной мере обязывающее значение, что особенно строго соблюдалось в южных районах Карелии. Согласно сведениям начала XX в., у олонецких карелов этот обряд мог якобы заменять церковное венчание и даже свадьбу в целом, т. к. по завершении его нередко начиналось «фактически супружеское сожитие» [Сурхаско, 1977, с. 82].

Наличие при сватовстве совершенно разных, но в то же время существенных для всего свадебного ритуала обрядовых элементов, которые будут повторяться во время собственно свадьбы (ср. только во время богомолья: расплетание косы, причитывание основным действующим лицам, столование, собирание денежной и вещественной помощи, молитва перед иконами, заменявшая — особенно на севере — церковное венчание, стояние на шубе, как и масса других магических действий, связанных со сватовством в целом), заставляет отнестись ко всему комплексу обрядов сватовства как к единой (и самостоятельной) структуре. Ю. Ю. Сурхаско, отмечал, что у карелов в конце XIX — начале XX в. было два основных варианта свадебного ритуала — упрощенный (своего рода сокращенный) на севере и более полный на юге. Более сложный вариант свадебного ритуала отличался «главным образом более развитой предсвадебной обрядностью или, точнее, обрядами, которые по своему

*Рис. 82. Невеста с плачеей прощается с родней. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

функциональному значению фактически дополняли собственно сватовство» [Сурхаско, 1977, с. 89].

**Предсвадебные обряды**

Дальнейший ход свадьбы зависел от того, насколько длительным был перерыв между сватовством и собственно свадьбой (от одного дня до недели или больше в южной Карелии). В это время происходила подготовка новобрачных к браку, которая относительно жениха сводилась к посещению им вечеринок у невесты. Если невеста и жених жили в одной деревне, то в обоих домах попеременно устраивались «вечера», хозяева угощали гостей чаем, а молодежь танцевала. При посещении таких вечеринок приглашения не требовалось [ДКСК, 1980, с. 17].

Подготовка невесты к семейной жизни была гораздо более насыщенной событиями: основными из них были «невестина баня», «смотрины» невесты и «отпускание воли». Кроме того, невеста прощалась с родными (одновременно происходил сбор подарков в виде текстиля, одежды и денег) и подругами, домом и деревней, семейными святынями. Невеста ходила по домам с причитальщицей, которая от лица невесты причитывала всем родственникам и знакомым. До свадьбы невеста, как правило, посещала и кладбище, где тоже много причитывали. Все обряды предсвадебной подготовки невесты были обрядами «отторжения» (по А. ван Геннепу): девушка расставалась с «девичьей волей», прощалась со своим родом и переходила в новый статус замужней женщины. Г. Х. Богданов так описывал хождение невесты по деревне у северных карелов: «У крыльца дома встречает невесту хозяйка дома, где происходит общий плач. И так продолжается в течение целой недели, причем с плачем обращаются не только к родным и односельчанам, но и к совершенно чужим людям, где бы их ни встретили, в избе, на улице или на вечеринке» [Богданов, 1929, с. 42] (рис. 82).

Утром в день свадьбы или накануне проводился обряд «невестиной бани» (*antilaskyly, imbikyly, allikyly, neitčytkyly, neiskyly*), перед которой девушке расплетали косу (обычно это делали ее подруги) и, покрыв голову платком, провожали в баню. Сопровождали невесту подруги, которые мыли и парили ее. После бани обычно устраивалось чаепитие, происходило заплетение косы невесты, «в которую подружки старались вплести свои ленты, чтобы усилить свое лемби» [Сурхаско, Клементьев, 2003, с. 271]. В различных районах Карелии существовали локальные отличия в поведении невесты после бани. Так, Г. Х. Богданов, описывая ухтинскую свадьбу, отмечал, что невеста после бани через плачею жалуется на усталость и просит подать лошадей, чтобы доехать до дома. «Лошадей не подают, но брат приносит стул, который передвигается с места на место

и на который невеста присаживается, плача и жалуясь на голод, для утоления чего приносят поднос с кренделями» [Богданов, 1929, с. 43]. У сегозерских карелов невесту из бани выводил жених в рукавицах и «откупал» ее у подруг сладостями [ДКСК, 1980, с. 18].

Определенные действия производились также с веником, которым невесту парили в «девичьей бане». «Каждая из девушек старалась первой завладеть веником, — писал Ю. Ю. Сурхаско, — чтобы скорее выйти замуж; нередко невеста сама вручала веник незамужней сестре или любимой подруге… При уходе из бани девушки забрасывали веник на крышу ее или, развязав, подбрасывали прутья вверх, чтобы “поднять свою лемби”» [Сурхаско, 1977, с. 108—109]. В южнокарельских причитаниях, исполнявшихся в связи с обрядом «невестиной бани», уделялось особое внимание тому, какими дровами следовало топить баню. На первом месте в этом случае оказывались ольховые дрова и дрова, принесенные водой (плавуны). На севере Карелии также встречались «упоминания о том, что для невестиной бани следует брать дрова от поваленного молнией дерева» [Конкка, 1992, с. 171—172]. В причитаниях говорится, что в бане невеста оставляла свои «белые волюшки» (*valgiet valdaižed*) — символ девичества, предметным выражением которого были волосы и ленты от косы невесты. В с. Галезеро девушки перед баней сжигали ленту от косы невесты, приговаривая: «Горит вольная волюшка» [Virtaranta, 1963, с. 58; Конкка, 1992, с. 174—175]. У тверских карелов невеста причитывала подругам: «Всю мою белую волюшку оставила в пару бани, потеряла мою ласковую косу» [Virtaranta, 1961, s. 160] (рис. 83).

У сегозерских карелов к XX в. сохранился обряд «отпускания воли», который заключался в том, что до «выводного стола» (столования в доме невесты) в день свадьбы девушка садилась перед иконами и ей расплетали косу. Плачея приглашала всю родню сделать это: каждый должен был хотя бы подержать в руках волосы невесты. Последними подходили молодые девушки и парни. Затем невесту под руки выводили во двор, где она кланялась во все стороны. Ее с распущенными волосами водили по деревне, останавливаясь на местах летних игрищ. Подруги пели протяжные песни, а плачея причитывала. В плачах раскрывался смысл действия: невеста прощалась со своей волей, которую олицетворяли ее коса и волосы. Она искала место, где могла бы оставить свою «волюшку», чтобы ее не повредили. При этом ее распущенные волосы закрывали ей лицо и глаза [ДКСК, 1980, с. 18—19].

«Смотрины» невесты (*kačotus*) могли проводить как в канун, так и в день свадьбы. В деревнях Ухтинской Карелии это могло происходить сразу после невестиной бани. Смотрины заключались в том, что невеста, одетая в лучшие наряды, сидела, закрытая занавеской, вход за которую обычно охраняла повитуха невесты. Жениху, стремящемуся посмотреть на невесту (или от его имени колдуну-патьвашке), следовало поднести подарки как невесте, так и всей ее ближайшей родне (невесте обычно полагались зеркало, мыло, гребень, отрез на сарафан и платок, ее родственникам по мужской линии — рубашки, женщинам — сорочки). Невеста дарила жениху сшитую ею рубашку.

*Рис. 83. После невестиной бани моются из рукомойника, куда, причитывая, просят налить воду брата невесты. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

### Свадьба в доме невесты

Собственно свадьба обычно длилась 1—2 дня. На севере, как отмечалось выше, основная часть обрядов проходила в доме невесты. Свадебный поезд жениха (состоявший практически из тех же персонажей, что и при сватовстве) проезжал по деревне сквозь огонь — по обеим сторонам дороги горели костры, пучки соломы и пр. О прибытии к дому невесты свиты жениха возвещали выстрелы из ружья[26]. В д. Ухте и Аконлахти мать или дядя невесты при виде «женихов», заводили «песню

[26] А. Ф. Никифорова из Сямозерья вспоминала интересную деталь: «…как начали поезжане приближаться, мне велели в окно через обручальное кольцо на жениха посмотреть. Говорят, будто бы муж лучше будет слушаться жену, раз видишь его через колечко» [Конкка, 2008, с. 263].

зятя»[27]. К ним присоединялись все присутствующие, кроме невесты, а жених со свитой слушал ее, стоя посредине избы. В песне поется о том, как среди нарядного леса движется «свита зятя», высказывается пожелание, как торжественно надо встретить зятя, накормить-напоить его коня, а в последней фразе сегозерского варианта говорится: «Принимайте свиту зятя без снятия воронцов, без поднятия косяка (двери)» [ДКСК, с. 181—182]. Здесь образно подчеркивается то, насколько это были важные, «большие гости». У. С. Конкка пишет о свадебных песнях: «Свадебные песни северной Карелии вносили в свадьбу совершенно иную, по сравнению с причитаниями, тональность. В них отразилась радостно-торжественная сторона свадьбы… (в них) о женихе говорится как о желанном госте, уважительно и даже восхваляюще» [Конкка, 1992, с. 182].

Жених с поезжанами обычно выкупал место за столом (которое было занято невестой с причитальщицей, ее родственницами и подругами) деньгами, пряниками, кренделями. Внешне выкуп выглядел как торговая сделка. После того как она была совершена, жениховой свите отводились наиболее почетные места — вдоль фасадной стены и в большом углу избы. Молодежь заводила игры и танцы, иногда даже в соседней избе, где было просторнее. Гостей угощали обедом, в некоторых же местах подавали чай или только вино[28], практиковалось также угощение киселем [Сурхаско, 1977, с. 137]. Жених, как правило, сидел за столом в шапке, а в определенные моменты (например, во время привода невесты к столу) как жених, так и невеста должны были быть в рукавицах (защита от порчи). Эту же цель преследовали и магические действия «оберегания» (*varotus*), которые где-либо в клети проводил над новобрачными колдун (рис. 84).

После смотренья на севере обычно проходил обряд приема «головных денег» (денег «за голову» — *piäraha*). Патьвашка, предварительно трижды повернув стол по солнцу (действия, препятствующие насыланию порчи), брал два хлеба (из дома жениха и дома невесты), в которые насыпал соль (см. выше), покрывал стол скатертью и клал хлеба́ друг на друга посредине стола. Затем раскладывал на столе от 30 до 100 руб. (в зависимости от состоятельности жениха, если он беден, то он должен был их занять). Патьвашка приглашал родню невесты взять деньги за воспитание девушки. Первыми подходили мать и отец невесты. Отец брал 3—5 руб., мать 10—15 коп. «на часовню», остальные

*Рис. 84. Плач матери невесты на сундуке с приданым. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

[27] Свадебные песни исполнялись в основные поворотные моменты ритуала, каких, по мнению У. Харва, было около десяти. Поэтический размер песен соответствовал калевальской метрике, поэтому их еще называли «свадебными рунами», что дало повод М. Сармела назвать севернокарельскую свадьбу «песенной свадьбой» [Holmberg-Harva, 1929; Sarmela, 2007, s 63].

[28] Впрочем, по словам А. Ф. Никифоровой (1888 г. р.), «на старинной свадьбе не было вина» [Конкка, 2008, с. 264].

возвращались жениху [Богданов, 1929, с. 44—45; Сурхаско, 1977, 1 с. 17—118; Конкка, 1992, с. 185].

Во время «выводного стола» происходило одаривание родни жениха (как правило, одеждой). В Ухтинской Карелии «подарки кладутся на кончик кнута патьвашки, с указанием кому что предназначается» [Богданов, 1929, с. 46]. Во время «стола» невеста причитывая, просила у отца приданое: «...у отца и матери невеста просила в приданое икону со стены, корову, овец, одежду, постельные принадлежности, сундук и т. д.» [Сурхаско, 1977, с. 140]. Затем невеста просила прощения у отца, а мать, также словами плача, обучала невесту поведению в доме жениха, невеста кланялась поезжанам, а те давали ей деньги. У беломорских карелов после этого следовал обряд, называемый «прощанием на шубе» (*turkilla prostitus*) или «поклоном на шубе» (*turkilla kumarrus*). Брат или крестный отец невесты во дворе волочил по земле шубу, укладывая ее вверх мехом на землю в зависимости от направления, в котором невеста собиралась кланяться. Кланялась она на все четыре стороны или «в сторону всех ветров» (которых было больше, чем четыре). Невеста совершала земные поклоны, касаясь лбом шубы. В это время от ее имени плачея просила прощения у воды и суши, озер и лесов. В плаче, записанном в XIX в., сохранился также мотив просьбы о прощении у всех умерших членов рода [Конкка, 1992, с. 205—206] (рис. 85).

Важнейшими обрядами свадьбы (и одновременно важнейшими моментами перехода невесты из девичества в статус замужней женщины) было «расплетание косы» или «расчесывание волос» и расставание с девичьей повязкой, а также заплетание волос в две косы и надевание головного убора замужней женщины (*piänpano* — окручение). Важность этих манипуляций исследователи связывают с представлениями о том, что душа человека непосредственным образом связана с волосами. При расчесывании волос, которое происходит в присутствии всех родственников, патьвашка в д. Каменное Озеро (Кондокской вол.) собирает волосы невесты с гребня и прячет их себе в карман. Г. Х. Богданов рассказывал о том, что невеста с плачеей три раза ходят вокруг сундука, на котором невеста сидела при расчесывании волос, а патьвашка три раза крестообразно ударял по сундуку своей плетью. После этого у северных карелов происходило выданье невесты жениху, который уводил (увозил) невесту к себе домой: «Зять или брат приводят невесту и передают ее жениху. У жениха и невесты на руках шерстяные рукавицы. Невесту ведут таким образом, что она держится за один кончик платка (на голове у невесты покрывало. — *А. К.*), а жених — за другой. Жених поднимает покрывало и смотрит, та ли самая девица, которую он сосватал. Затем три раза повертывает ее на месте и становит рядом с собой» [Богданов, 1929, с. 48—49]. У южных карелов, как уже отмечалось, обряды, связанные с окручением, происходили в доме жениха.

Выше говорилось о том, что невеста имела право уже после скрепления договора (рукобитья и «крещения глаз») принять новых сватов и решить свою судьбу самостоятельно. К этому следует добавить, что даже на собственно свадьбе в доме невесты во время обрядов смотрин, отпуска, обмена подарками вопрос о браке оставался до конца

*Рис. 85. Невеста причитывает и прощается с отцом на шубе. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

не решенным. Так, в д. Вокнаволок и Толлорека после «смотрин» и «обмена» (*vajehus*) «женихи» прощались, выходили во двор и, пробыв там несколько минут, возвращались, здоровались, будто не были в доме несколько недель, узнавали о новостях, «и патьвашка с достоинством спрашивал, по-прежнему ли антилас думает идти (замуж. — *А. К.*) и согласна ли родня на брачную сделку» [Конкка, 1992, с. 184, 191]. Более того, до самого выданья (выдачи невесты жениху перед отправлением в дом жениха) брачный договор еще мог стать недействительным «в случае появления более желательного претендента на руку невесты, который уводил ее “на уголке платка” или (как у сегозерских и южных карел), предварительно сговорившись, умыкал ее» [Сурхаско, 1977, с. 155].

**Отправление в дом жениха и первое время после свадьбы**

Момент переезда невесты в дом жениха являлся материальной репрезентацией перехода, в данном случае смены локуса, и считался наиболее опасным с точки зрения порчи, воздействия колдовских или природных сил. Это было связано, в частности, с тем, что невеста, вышедшая из-под покровительства родовых духов-охранителей, не имела еще такового в доме мужа. Период приобщения к духам-охранителям рода мужа, обеспечения собственной безопасности магическими средствами (в том числе принесение различных пожертвований, вырубание свадебного карсикко и пр.) начинался только на второй день после свадьбы. Переезд в дом жениха непременно требовал от свадебного колдуна «отпуска», т. е. серии магических приемов, направленных на предотвращение негативного воздействия вышеупомянутых сил (рис. 86, 87).

Ю. Ю. Сурхаско и Е. И. Клементьев дают краткое, но яркое описание пути следования свадебного поезда: «На пути следования молодых было принято зажигать “огни” из берестяных кошелей, снопов, пуков сломы, сухих веников, костров дров, устраивать заборы-заставы из веревок, жердей, на которых развешивались ткани, полотенца. Пеший свадебный поезд двигался чинно, в строгой последовательности; впереди шел колдун, за ним жених с невестой и т. д.; конный поезд украшался лентами, платками, полотенцами, куском кумача, полотном, кони мчались под звон колокольчиков, бубенцов» [Сурхаско, Клементьев, 2003, с. 272]. Чаще всего венчание (если оно было) происходило перед приездом в дом жениха.

Встреча молодых в доме жениха обставлялась торжественно: в южной Карелии весь свадебный поезд заезжал на сарай (по взвозу), мать жениха встречала его в вывернутой наизнанку шубе, бросая на молодых ячмень: *«En kylvä ozrua, kylvän ozua»* — «Не ячмень сею, счастье (долю) сею». Мать поила молодых молоком, после чего они проходили в дом по расстеленному на лестнице холсту [Конкка, 2008, 263, Сямозерье; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 56,

*Рис. 86. Обход патьвашкой с топором и кнутом свадебного поезда. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

*Рис. 87. Свадебный поезд во главе с патьвашкой отправляется из дома невесты в дом жениха. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

л. 29. Кондопожский р-н]. Первым делом молодых в Сямозерье поднимали на печь и подавали ягодный сок и молоко, «чтобы дети были румяные и белые (белолицые)», а потом только сажали в большой угол за свадебный стол [Конкка, 2015в, с. 324] (рис. 88).

Важным обрядом в доме жениха на второй день после свадьбы была женихова (послесвадебная) баня. Ю. Ю. Сурхаско соглашается с исследователем коми свадьбы Ф. В. Плесовским в том, что целью послесвадебной бани было «приобщить молодую к святилищу и к покровителям рода мужа» [Сурхаско, 1977, 1 с. 86—187, ср. Иванова, 2016]. В с. Сямозере раньше послесвадебную баню топили суаяннайзет (*suajannaizet*) — родственницы жениха из его свадебной свиты, а провожатые невесты (*myödäizet*) разбирали каменку: «Придут молодые в баню, а печь сломана. Ставят провожатым бутылку, тогда соберут обратно печь. Еще дверь снимали — прятали дверь, ее купить тоже надо было»[29].

*Рис. 88. Невесту показывают в доме жениха, снимая с ее головы платок. Фото И. К. Инха, 1894 г.*

*Рис. 89. По старинному обычаю невестка первые шесть недель должна была по утрам просить у свекрови работы, совершая земной поклон. Кестеньга. Фото И. К. Инха, 1894 г. (Museovirasto, SUK 5:94)*

Свадебные отгостки происходили на третий день после свадьбы — во время посещения молодых родителями невесты. По сведениям А. Успенской, они имели название «печь ломать». Ю. Ю. Сурхаско так описывал известный и на более широких территориях южной Карелии обряд: «Войдя к зятю в дом, теща и тесть прямо шли к печи, открывали заслонку и, взяв лучины, грозились сломать печь. Зять просил не ломать, поскольку у него с женой все благополучно. После этого устраивалось угощение» [Сурхаско, 1977, с. 201] (рис. 89).

**Свадебные обереги, порча и колдуны**

В «основной состав религиозно-магической субструктуры» свадебной обрядности Ю. Ю. Сурхаско включил дарение иконы в приданое невесте и венчание в церкви (христианская обрядность), бросание монеты за печь, дары «хозяевам» хлева и т. д. (культ духов-покровителей), посещение невестой могил покойных родичей (культ мертвых), магическое применение хлеба, зерна, вывернутой шубы и т. д. как стимуляцию чадородия и зажиточности (продуцирующая магия) [Сурхаско, 1985, с. 134]. В этот ряд в нашем описании следует добавить некоторые оберегательные действия: отпуск свадьбы колдуном и применение оберегов, тогда как стрельба из ружей и зажигание огней упоминаются выше.

Не только во время сватовства (см. выше), но и в течение свадьбы колдун мог несколько раз устраивать обряд «отпуска» (*varotus*). Так, перед тем как отправиться на «смотренье», патьвашка у северных карелов обходил свиту жениха с косой и читал заклинание. Под одежду жениху он привязывал пояс с магическими предметами, среди которых были змеиный зуб, ртуть и шкурка белки-летяги. В ходе свадьбы в доме невесты проводился *varotus*, или «оберег на сковороде». Действие происходило в клети. Жених и невеста становились одной ногой на сковороду, патьвашка обводил их косой три раза по солнцу, один раз против и, делая крестообразные движения в воздухе, читал заговор:

Стену железную построю
от земли до неба,
с небес до земли,
ящерицами перевяжу,
змеями обмотаю
зло деревни глотать,
брань деревни клевать [Богданов, 1929, с. 45—46].

Несколько другое описание «стояния на сковороде» дает И. Марттини: «…жених и невеста должны стоять на сковороде, прижавшись друг к другу. Патьвашка пришпиливал их одежды в трех местах булавками: у плеча, у пояса и в ногах. После этого патьвашка заклинал их при помощи огня, воды

[29] ПМА, 1984, А. Успенская.

и косы, произнося при этом заговор». У. С. Конкка делает вывод, что, помимо предохранения от порчи, «отпуск» «должен был привязать невесту к жениху — “чужанину”, и, таким образом, невеста отторгалась от своей семьи и рода» [Конкка, 1992, с. 187].

Также Г. Х. Богданов упоминает об изготовлении «предохранительных средств», которые в Бабьей Губе делали из камешков, небольших осколков скалы: «…бьют по большой отвесной скале в трех местах и берут по три куска осколков, на место которых кладутся серебряные монеты… Тут же должен присутствовать посторонний человек. Когда камешки взяты, нужно идти не оглядываясь назад. Камешки эти завязываются в узелки и узелки эти прикрепляются в день свадьбы к поясу жениха и невесты и носятся ими нечетное количество дней, от 3 до 9». Самым сильным оберегающим средством, по сведениям местного колдуна, был огонь, зажженный от кусочка березового трута: «Жених и невеста должны сделать вид, что глотают этот трут, поднося его ко рту» [Богданов, 1929, с. 46]. Ю. Ю. Сурхаско писал еще об одном «полезном» обереге: это кусочек древесной коры с вырезанным на нем треугольником или пятиконечной звездой (*kolmikanta, viisikanta*). Такие кусочки коры с магическими знаками подкладывались под пятку [Сурхаско, 1977, с. 114]. Сямозерские девушки носили от сглаза на шее зуб медведя, а после замужества зерна (рожь, овес, ячмень), пойманные во время осыпания молодых, входящих по полотенцу в дом жениха. Их держали на шее в гайтане вместе с ртутью[30].

Последний раз *varotus* проводился в самый ответственный момент ритуала, при выданье невесты жениху и непосредственно перед отправлением поезжан с невестой в дом жениха. Вероятно, наиболее полный вариант обряда оберегания свадебного поезда приводит И. К. Инха: патьвашка берет три небольших камешка, расставляет их в форме треугольника на земле и накрывает сковородой. Поезжане собираются вокруг, склоняют головы, соприкасаясь друг с другом, и каждый ставит правую ногу на сковородку. Патьвашка берет в правую руку топор, в левую — горящие лучины, трижды крестится на восток, часто еще берет и нож в зубы и, начиная с восточной стороны, обходит вокруг поезда, прочерчивая топором в земле канавку. При этом он читает такой же заговор, как и во время сватовства. Заговор начинается с обращения к верховному богу Укко, которого патьвашка просит возвести «железную ограду от земли до неба» [Inha, 1999, s. 225]. Патьвашка, обходя свадебный поезд, после каждого круга «вырубает в земле крест (бьет по земле топором крест-накрест. — *А. К.*), после третьего оборота против солнца бросает лучинки и топор через головы жениха и невесты» [Богданов, 1929, с. 49].

С передвижением свадебного поезда из дома невесты в дом жениха обычно связано множество рассказов о порче и оберегании, а роль свадебного колдуна (или выступающего в его роли дружки) проявляется особенно ярко. Подобного рода былички могли рассказываться в назидание потенциальным нарушителям традиции: «Отец был свидетелем: свадебный поезд зимой не поехал по деревне, чтобы вина на “запорах” (заставах) не отдавать, а поехали по берегу. Дак лошади дыбом встали, ни грамма вперед. А в это время в Сямозере был колдун Валдайне из Лахты. Пришел — длинная шуба на плечах, ходил (около поезжан), что-то передней лошади в морду прошептал, к каждой лошади подошел — и отправились дальше»[31]. Свадебный поезд, по рассказам из разных районов Карелии, ловкачи останавливали, положив у дороги какой-нибудь предмет, намазанный медвежьим салом. Лошади, учуяв запах медведя, несмотря на все усилия поезжан, дальше не двигались.

В Сямозерье в качестве свадебного колдуна, оберегавшего невесту до выдачи ее жениху, могла выступать причитальщица (*olallinen*). В Кийшкойле и Эссойле записаны рассказы о том, что *олаллинен* водила новобрачных и в послесвадебную баню в доме мужа: «Когда молодые ходят в баню, то с ними причитальщица, которая причитывала на свадьбе, она там что-то ворожит… чтоб муж любил жену да жена мужа, чтобы хорошо жили» [Конкка, 1992, с. 139].

Информанты много рассказывали также о порче свадьбы или молодой пары деревенскими колдунами, как правило, по просьбе односельчан или по инициативе самих колдунов, если их не пригласили на свадьбу или должным образом «не уважили». Один из таких рассказов записан в Сямозере: «…была старуха, которая насылала половое бессилие. А если отнести ей муки или чего еще, то потом в бане парит, отпускает, лечит что сама наворожила»[32]. Из Проккойлы сообщали: «Были такие старухи-ворожеи. Если кто против воли родителей пошел, то они делали так, чтобы молодые постоянно ругались между собой. Они подкладывали голову змеи между подушек, и скоро в семье начинались ссоры. А потом, когда видели, что ссоры слишком далеко заходят, снимали голову змеи из подушек и все успокаивалось» (SKS, ТК 46, № 36. Коскинен).

П. Виртаранта приводит рассказ-быличку, записанную в д. Вокнаволок о появлении на свадьбе в доме жениха зайца, который, прискакав в избу (патьвашка попросил всех расступиться и дать ему дорогу), уселся рядом с молодыми на скамью за свадебный стол. Патьвашка что-то прошептал ему в ухо, и заяц спокойно ускакал на улицу, после чего язык у одной из старух, певших свадебную песню, вдруг стал заплетаться и она, упав на пол, стала биться в припадке. Позже она призналась патьвашке, что принесла на свадьбу какие-то наговоренные предметы, которые ей дала родственница жениха — главная виновница порчи. Старуху отправили домой

[30] ПМА, 1984, П. Костилов, А. Успенская.
[31] ПМА, 1984, Костилов.
[32] ПМА, 1984, Костилов.

на лодке, идти она не могла [Virtaranta, 1978, s. 69—70]. Здесь следует заметить, что появление в доме (или даже у дома) лесных птиц и зверей воспринималось как плохая примета, означающая несчастье в семье или хозяйстве. Кроме того, заяц у карелов, как и у многих других народов, считался нечистым животным, карелы мясо зайца в пищу не употребляли.

В качестве итогового замечания следует сказать, что одно из последних описаний карельской свадьбы локального района, основанное на сведенных воедино новых материалах, собранных в 1970-е гг., было сделано в книге «Духовная культура сегозерских карел». В целом же помещенные здесь описания свадебных обрядов или являются реконструкцией на основе сведений информантов, или же рассказами очевидцев, но не позднее 1920—1930-х гг., когда карельская традиционная свадьба еще существовала как этнографический факт.

## 7.4. Похоронно-поминальная обрядность

*А. П. Конкка*

Похоронно-поминальная обрядность карелов, как и многих других народов, основывается на комплексе представлений о потустороннем мире и силах, связанных со смертью (*kalma, kuoloma, kuolendu*), взаимосвязи миров («кормлении» умерших и влиянии умерших предков — *syntyset*, *syndyzet* — на деяния их родственников в этом мире), душе и ее преображениях.

Ю. Ю. Сурхаско отмечал, что если родильная и свадебная обрядность карелов «претерпела в советский период настолько основательную эволюцию, что в современном народном быту от нее мало что осталось», то совершенно «иначе обстояло дело с обрядами погребального цикла, к которым значительная часть карел продолжает поныне относиться сравнительно консервативно» [Сурхаско, 1985, с. 52]. Вслед за предшественниками он условно разделял похоронный обряд на три цикла: 1) собственно смерть и подготовка покойного к погребению, 2) похороны и 3) поминальный цикл, включающий общие поминальные праздники всех умерших родственников.

### Представления о переходе в иной мир

Карельские представления о загробном мире (*Manala*, *Tuonela*), состоящие из воззрений дохристианского и христианского происхождения, следовало бы прежде всего искать в похоронных причитаниях, прямая функция которых заключалась в коммуникации с потусторонним миром. Само понятие *syntys(z)et* («умершие предки», «прародители», «загробное царство»), в основе которого прибалтийско-финское *synt(d)y* «рождение», сохранилось только в плачах [Конкка, 1992, с. 38]. Тем не менее задачей причети, судя по всему, было лишь «сопровождение» покойного[33] до момента его встречи с умершими родичами на пороге загробного мира. Особое значение, как увидим ниже, в верованиях придавалось именно дороге в иной мир, воспринимающейся как цепь испытаний для души.

Умершие родичи присутствуют в плачах на всей территории Карелии. Плачея, общаясь с покойным, может спросить у него, как его встретили прародители, по правильным ли дорогам, на которых выставлены вешки, повели умершего, не лаяли ли на него собаки Туонелы, встретили ли его с восковыми свечами, уложили ли на теплую печь, натопили ли для него баню, повели ли на зеленые луга и в чудесные сады погулять, встретил ли умерший своих родителей и всю родню, плачея просит рассказать про житье на этом свете и похвалить его, «чтобы дорогие родичи на том свете не закручинились» [Там же, с. 50—52].

Особняком стоят некоторые причитания, записанные на перешейке между Онежским и Ладожским озерами и в Северном Приладожье, в которых обнаруживаются элементы апокрифических сказаний. У. С. Конкка приводит пример, в котором наиболее сильны христианские мотивы. Текст являет «широкую эпическую картину», которая по частям может входить в причитания, относящиеся к разным моментам похоронного обряда: «Плакальщица разворачивает картину потустороннего мира посредством вопросов, обращенных к усопшему: “Кто встретил душу — были ли там Михаил и Гавриил со своими ангелами? Встречали ли его апостолы Петр и Павел с золотыми яичками на золотом блюдечке? Встретили ли Авраам и Исаак его с ключами времен Авраама, чтобы открыть перед покойным ворота загробного мира? Выкупил ли покойный на этом свете своей жизнью провожатых на тот свет? Вели ли эти провожатые душу умершего по красивым песчаным борам и ягодным полянам? Пришли ли провожатые встречать душу, чтобы перевезти ее через поток на дубовой лодке с золотыми веслами? Пришли ли они без зова или покойному пришлось кричать перевоза своим усталым голосом? Выкупил ли покойный за свою жизнь провожатых расчищать дорогу через непроходимые леса? Там впереди топкие болота, выкупила ли душа для себя провожатого? В болоте притаились змеи — может ли покойный усыпить их силой добрых дел, сотворенных при жизни? Потом встретится росстань трех дорог. Выкупил ли покойный правильную дорогу? Затем будет синий мост с тростниковыми перилами, за мостом медовый колодец с золотым черпаком. Рядом кровать из рыбьих костей, на которой

[33] В карельских плачах слова «смерть», «мертвый», «умерший» — табу и никогда не появляются в текстах [Конкка, 1992, с. 36]. Смерть — это не более чем уход к дорогим прародителям.

можно дать отдых усталым ногам. Дальше простираются зеленые луга и широкие поля. На лугу стоит накрытый стол от края до края света. На столе — всевозможные яства, текут молочные реки. Перед каждой душой растет изюмное дерево. На восточном конце стола стоят весы, на которых взвешивают все дела при жизни души. Выкупил ли покойный благосклонность тех весовщиков на том свете?"» [Конкка, 1992, с. 49—50; Harva, 1932, s. 481—482].

У. Харва, опубликовавший этот олонецкий текст, отмечает, что содержание причитания мало соответствует старым представлениям карелов о загробном мире — Манале. Им совершенно чужда идея выкупа, т. е. христианская идея вознаграждения и возмездия после смерти, которая никак не проявляется в плачах средней и северной Карелии. Данные представления, несомненно, являются поздними и появились под влиянием христианской литературы. Как бы там ни было, замечает У. С. Конкка, христианские представления о рае «не могли вытеснить более ранних верований, согласно которым новоумершего должны встретить *syndyzet* — могучие прародители. В большинстве южно-карельских плачей христианские мотивы составляют лишь фон или играют роль поэтических аксессуаров». В русских плачах такого рода описания пути в иной мир отсутствуют [Конкка, 1992, с. 50].

Многие представления о потустороннем мире у карелов аккумулированы в системе греховного / негреховного поведения, своеобразного морального кодекса. Понятие греха (с. к. *reähkä* — карельская огласовка церковнославянского слова *грехъ*), пришедшего из православия, наложилось на дохристианскую основу запретов в поведении человека и синкретизировалось с традиционной, в основе своей еще языческой картиной мира карелов.

Такой синкретизм наблюдается и в религиозных представлениях об ином мире и посмертном переходе на «тот свет». Вера в потустороннюю жизнь и необходимость соблюдения принятого сообществом морального кодекса в земной жизни как условия приемлемого существования в жизни иной, а также создания предпосылок для соблюдения обряда перехода в потусторонний мир (в противном случае душа могла остаться между пространствами двух миров, стать бродячей душой[34]) диктовала ряд запретов в повседневном поведении, нарушение которых многими воспринималось как греховное: «В церковь относили раньше платки или что покойник *на помилованье* завещает — раньше ведь боялись греха» [ФА 1878/13. Паданы]. Несоблюдение неписаного кодекса поведения, моральных принципов общины грозило нарушителю отмщением в ином мире: «Когда продаешь разбавленное водой молоко или даешь его нищему, то совершаешь непростительный грех, после смерти тебе придется это молоко отделять от воды» [KKS V, s. 75. Сямозеро]. Когда человек тяжело умирал, считалось, что он прожил «грешную жизнь» и ему в это время показывали все совершенные им грехи и душе демонстрировали место, где она окажется после смерти: «И еще умирающий должен отмучаться за свои худые дела. Так, воровавший сено должен умирая съесть сворованное» [Paulaharju, 1995, s. 89].

Считалось, что за жизнью родственников наблюдают их умершие предки, которым в карельской традиции отводится большая роль наставников и помощников живых. Иногда это выглядело как обмен: на кладбище родственники умершего раздавали бедным поминальную еду, чтобы те помолились за умершего и вспоминали его добром. Все это учитывалось и помогало жизни умершего на том свете. Покойный родственник, в свою очередь, оказывал поддержку живым: «После этого он тоже сможет помочь, когда мы отправимся на рыбную ловлю или ловить птиц — да хоть куда» [Paulaharju, 1995, s. 141]. Речь, собственно, идет не только о взаимопроникновении миров, но и о «сотрудничестве» их представителей в рамках рода. Это возможно в координатах древних представлений карелов, согласно которым потусторонний мир находится от нас «за шелухой бересты» (т. е. он, как правило, невидим, но расстояние до него измеряется в исчезающе малых величинах).

Наряду с тем, что в народе существовало устойчивое представление о водяном, который своим появлением предупреждает о беде — пожаре, войне и т. д., также сами люди, видевшие водяного или лесного, считались, например, на Сямозере грешными: «Тот, кому водяной или леший показался — это грешники. После смерти, говорят, грешников через огненный порог проводят» [KKS V, s. 75].

При подготовке к смерти важное значение имели ногти и волосы, которые собирали при жизни и клали покойнику в гроб, тем самым помогая ему совершить тяжелый путь в Туонелу — на тот свет, когда приходилось преодолевать крутые горы и перебираться через глубокие ущелья. Во время стрижки ногтей их нельзя было бросать на пол, а надо было класть за пазуху или просто пропустить под

[34] Несоблюдение или неполное соблюдение обряда похорон могло спровоцировать нарушение обычного порядка вещей, когда потусторонний мир (неприкаянные души покойников) неожиданно вторгался в пространство мира живых. Тогда, как выражались в народе, «чудилось». Так, одна информантка рассказала, что, работая в 1938 г. почтальоном, 20 км по лесу проехала на лошади в санях, «надо бы уже лошадку кормить, да вдруг слышу: как заорут, заревут (*raveuhuttih*), я вскочила с санок, а впереди на дороге как будто два мужика девушку убивают — так мне показалось. А лошадь моя остановилась и ржет, на дыбы встает, дальше не идет вовсе… А потом вроде как пришел откуда-то со стороны большой мужик — глаза красные, а изо рта огонь вырывается, а я все смотрю. А потом я уже схватила лошадь за узду, кричу ей: что за чертовщина такая, что ты дальше не идешь! Ну, лошадь потом пошла, а я так в ужасе была, что не стала ни кормить ее, и ничего, так 40 км (т. е. еще двадцать. — *А. К.*) до дому и пробежали… А мужики потом рассказали, что на этом месте пугает. Еще *Trifol'an Onterei* (Трифона Андрей — *А. К.*) говорил, что раз он возвращался с сенокоса с возом сена, так в этом месте, говорит, пристали и еще много километров с гармонью за моими санями ехали. В том месте, говорит, покойники закопаны, куда-то там свалены, в голодные годы умерли по дороге, так там захоронены» [ФА 1536/2. Юшкозеро].

поясом. Когда-то черт, говорят, собрал столько брошенных на пол обрезков ногтей, что смог соорудить на шею Сына Божьего кольцо из них. В субботу вообще не давали стричь ногти, говорили, что в субботу только волк ногти обгрызает! Если пропустить остриженные ногти под поясом, то они не достанутся нечистому, иначе, как говорили на Севере, он из обкушенных ногтей соорудит парус, а из обрезанных — судно [Virtaranta, 1958, s. 769][35]. Схожие представления бытовали среди тверских карелов: «Когда ногти стригут, то надо ногти класть за пазуху: умрешь, так, в рай поднимаясь, будешь этими ногтями держаться», а также у коми, которые верили, что на пути в рай душа преодолевает 12 огненных рек, а при помощи положенных в гроб ногтей покойного она «в состоянии будет взойти на райскую гору» [Михайловская, 1925, с. 622].

С представлениями о переходе на тот свет как самом важном переходном обряде в жизни человека были связаны и другие установления. В основу клубка («донце клубка»), вокруг которого закручивали нить, клали сухую горбушку хлеба или что-то съедобное, потому что на том свете придется это «донце» съесть. Сматывающий в клубок нить и второй человек, кто держал при этом моток ниток, не должны были сидеть далеко друг от друга, потому что какое будет расстояние от мотка до клубка, такое расстояние им придется по дороге на тот свет вброд пройти по реке Туонелы (река потустороннего мира, которая часто представлялась огненной). По сведениям из д. Софпорог Кестеньгской вол., расстояние от клубка до мотка надо было пройти через реку на том свете по протянутой над ней нити. Когда реку Туонелы переходили вброд, то вода ее доходила до того места у человека, где у него была на теле родинка (кар. *synnyntähti* — букв. «родимая звездочка»). Иной способ перебраться через реку зафиксирован в южной Карелии. Здесь когда кто-нибудь в семье умирал, существовал обычай жертвовать в церковь корову (кто победнее, — теленка): «Потом грешной душе надо было перейти огненную реку. Когда приводили ее на берег, и если была пожертвована скотина, то на другой берег душа перебиралась на спине этого животного» [Virtaranta, 1964, s. 207—208; Paulaharju, 1995, s. 208—209].

Однако можно было приложить усилия для того, чтобы построить мост через реку Туонелы. Это достигалось такими благими делами, когда получивший подарок или помощь в каком-то деле не мог знать, откуда пришла помощь. Молитвой к Богу оказывалась помощь заблудившимся в стране Туонеле или просящим перевоза на огненной реке или пылающем пороге, когда звенел «колокол Туони», т. е. вдруг без причины начинало звенеть в ушах и считалось, что заблудшие души подают родственникам знак о помощи. Грехом считалось не подарить шерстяных рукавиц повитухе после рождения ребенка, положенных ей по традиции. Дарение рукавиц опять же объяснялось тем, что когда придет время перебираться через реку Туонелы, то растущий на ее подступах репейник (или осот, т. е. колющая или режущая трава), через заросли которого придется пробираться к реке, можно оборвать с помощью этих рукавиц [Virtaranta, 1958, s. 767—770; Paulaharju, 1995, s. 208]. Если умершему было определено перебираться через реку Туонелы по натянутой через нее нитке, то этот переход не мог бы состояться без чьей-либо помощи. Так, все дети, которым повитуха помогла появиться на свет (но позже умершие), помогали ей, поддерживая ее [Paulaharju, 1995, s. 208]. То же касалось и умерших, которым помогали перебраться через реку те покойники, которых он когда-либо в жизни мыл перед положением их в гроб [Там же, s. 92]. Добрые дела следовало совершать не только по отношению к людям, но и к окружающему природному миру: «Когда мы в лесу видели (и, прежде всего, слышали) такое дерево, которое, падая, зависло на втором, и оно там скрипело, это дерево — а оно всегда ведь скрипит, когда ветер дует — его надо было руками убрать, снять со стоящего дерева. А топором нельзя было рубить, надо было руками снять, чтобы то дерево (стоящее) перестало мучиться. И они (дела такие. — *А. К.*) все наращивали этот мост через реку Туонелы» [Virtaranta, 1978, s. 248. Костомукша].

**Представления о душе**

Помимо практически универсальных представлений о душе-дыхании (а также воздушного состояния этой субстанции вне тела — пар, туман и пр.), когда прекращение дыхания означает «отлет» души, у карелов зафиксированы также иные ее проявления в теле человека. В Беломорской (от Вокнаволока до Панозера) и Олонецкой Карелии (от Поросозера до Рыпушкалиц), а также в Приладожье (Суоярви, Корписельга, Импилахти, Иломантси) и Тверской Карелии было известно понятие *hipiehiiri* (*hibiehiiri, hibjuhiiri*), переводимое букв. «(под)кожная мышь»[36], а также *elohiiri* — букв. «жизненная мышь»[37] (Поросозеро, Корписелькя, Суйстамо, Карельский перешеек, Ингерманландия, Восточная и Центральная Финляндия). Она проявляла себя тиком или пульсированием определенного места под кожей. «Мышь» чаще всего является предвестником смерти, хотя известны и нейтральные высказывания о том, что ее перемещения под кожей означали, что «еще поживешь» (напр., в случае с больным человеком). Как на севере (Вокнаволок, где существует также термин *hipietäi*, т. е. «(под)кожная вошь»), так и на юге (Сямозеро, Суоярви) записаны представления о том, что когда услышишь, как *hipiehiiri/ hibjuhiiri* «скачет»

[35] Ср. в скандинавской мифологии Нагльфар — корабль мертвецов, прибывающий на последнюю битву с асами в Рагнарек (разрушение мира) — полностью сделан из ногтей мертвецов. В «Видении Гюльви», написанном около 1220 г., упоминается скандинавский обычай остригать у покойников ногти и сжигать их, чтобы корабль никогда не смог быть создан [МНМ, 1980, с. 196].

[36] П. Виртаранта приводит название *tšubihir'* «бурозубка» (самая мелкая из землероек) [Virtaranta, 1963, s. 287]. Интересно, что в севернокарельских загадках о беременной женщине *tšupihiiri* сравнивается с человеческим эмбрионом [KKS, VI, s. 242].

[37] *Elo* в некоторых финских говорах означает «пульс жизни», «жизненный пульс» [Sarmela, 2007, s. 294].

или «играет» под кожей, то до смерти остается три года. Иногда она проявляет себя в глазу (на веке), но может и в ногах, причем двигается, начиная от колена или выше до пятки или большого пальца ноги. В последних случаях, когда она доходит «до края» (как бы стремясь вниз, к земле), жить остается совсем немного [СКЯ, 1990, с. 66; KKS I, s. 104, 277; Sarmela, 2007, к. 39; Virtaranta, 1958, s. 744—745].

М. Сармела отмечает, что термин *elohiiri*, вероятнее всего, общеприбалтийский, в качестве образа известный с доисторических времен, он приводит соответствующие примеры, в том числе из Швеции и Германии. Немцы, к примеру, верили, что душа выходит из тела в образе мыши. Он также приводит примеры из родственных языков: в эстонском существуют свои метафоры, связанные, напр., с птичьим миром — *ihulindu* «(под)кожная птица», а у води — *elotiiro* (*tiiro* — бабочка) [Sarmela, 2007, s. 294—295]. Следует заметить, что эти образы известны и другим финно-угорским народам. Так, у карелов понятие *sielulintu*, т. е. «птица-душа» проявляется, напр., в верованиях о посещении умершим родного дома или встречи с близким родственником в образе птицы.

Идея переселения души в птицу пронизывает все похоронные причитания [Конкка, 1992, с. 83; ср. Söderholm, 1980]. В плачах часто высказывается пожелание увидеть близкого родственника в виде кукующей кукушки, сидящей на углу дома ласточки, утки-морянки или чайки[38]. На многих могильных столбцах или крестах раньше вырезалась фигурка птицы. Существуют различные иносказания, сохранившие былые представления о птице-душе, например, в свадебном обряде и пр. Имеются также некоторые сведения о душе-тени (самостоятельно двигающаяся тень). Так, в д. Войнице (Вокнаволоцкая вол.) появление тени приписывали вставшим из могил бродячим покойникам (*kalman väki*), которых колдун «поднимал» для исполнения своих «темных» дел [Paulaharju, 1995, s. 213].

На финско-карельском материале М. Сармела выделяет три категории души. Традиционно финские исследователи говорили о двух основных ее видах: во-первых, это находящаяся в теле человека и поддерживающая его жизнь душа-дыхание (телесная душа), а во-вторых, способная покидать тело (напр., во сне) и существовать раздельно от него душа-призрак, или душа-тень. Именно эта «персональная» душа живет в виде призрака в образе своего умершего «хозяина» и совершает путешествия на тот свет. Именно она, по верованиям многих народов, способна вселяться в младенцев своего рода или оставаться в качестве «неприкаянной» души на месте смерти (превращаясь в опасного для живых духа, стремящегося получить новое тело), если по каким-то причинам не был соблюден обряд похорон, т. е. душа не была переправлена в иной мир. Третья категория представляет собой духа-хозяина человека, или духа-охранителя, который, к примеру, может самостоятельно показываться в качестве двойника человека (как правило, перед его непосредственным приходом)[39]. Известно, что у одних людей дух-охранитель может быть слабым, а у других — сильным, как, к примеру, у больших колдунов [Sarmela, 2007, s. 295—296]. Единственное, что следует по этому поводу сказать: действительность гораздо богаче любых классификаций и часто можно столкнуться с тем, что вышеобозначенные категории оказываются как бы спрессованными воедино или возникают сложности при отнесении полученных сведений к той или иной категории.

**Смерть и похороны**

Подготовка к смерти включала в себя приготовление смертной одежды (*kuolinvoate*). У старых людей она во многих случаях и в наши дни хранится в известном всем месте и готова к употреблению[40]. Шили ее, как правило, из белого полотна редкими стежками «иголкой вперед», без узлов, непрочно, чтобы «в загробном мире быстрее получить новую одежду». Обязательными элементами были у мужчин рубаха и штаны, у женщин — сарафан и платок, прямые чулки без пятки из льняного полотна и кожаная обувь без каблуков, варежки, вязаные иглой. На одежде не было пуговиц и застежек, рукава были без манжетов, а рубахи без воротников. Поверх одежды надевали *куколь (kukkeli, čukkeli, čuprino, čupruna)*, остроконечный капюшон, сшитый из двух длинных полотнищ. Северные карелы в 1980-е гг. вспоминали о традиции приготовления одежды на похороны: «Смертная одежда раньше была не такой, как сейчас, — все новое, да самое лучшее. Простая была одежда. На ноги шили — тогда ведь кожа своя была — называли их “смертными кеньгами” (*kuolienkengät*), их шили из одного куска кожи. А одежда из простой ткани, сшита редко (редкие стежки иглой), да прямая одежда была, ничего не пришивали. Покрывало белое клали сверху (*katevoate*)» [ФА 2521/29, ФА 2926/3. Калевала]. Пиджаки и кофты поверх рубах (как сейчас принято) раньше редко одевали покойнику, ограничивались рубахами. Обязательной частью одежды был пояс [Virtaranta, 1958, s. 752—753]. В Поморье смертная одежда раньше была предельно проста: старикам надевали длинный саван на голое тело, только женщинам был еще положен платок на голову: пожилым — черный, а тем, кто помоложе, — белый[41].

[38] Встречается в плачах также и просьба прилететь птицей-бабочкой: «Плакальщица из Сямозера спрашивает в плаче у покойника: “Приняли ли тебя дорогие родичи к себе бабочкой?”» [Конкка, 1992, с. 83. Вешкелица].

[39] Жительница Кондоки увидела в окно, как ранним утром прямо по насту шла соседская четырехлетняя девочка в белых одеждах. Когда она, обеспокоенная увиденным, пришла к соседям, то обнаружила эту самую девочку тяжело больной и лежащей в постели. «Так и не встала с той постели, в ней и умерла» [Virtaranta, 1958, s. 745].

[40] Марина Такало из Оланги (Беломорская Карелия) рассказывала, что смертную одежду шили себе еще в молодости и ежегодно простирывали, «чтобы она не истлела» [Pentikäinen, 1971, s. 199].

[41] ПМА, А. К. Демьянчук 1938 г. р., Нюхча, зап. 2003 г.

Смертное ложе устраивали на полу из соломы, иногда покрываемой дерюгой или холстом. При этом, по поверьям людиков, нехорошо, если больной умирал на кровати, надо было перед смертью обязательно перенести его на пол. По поводу того, на что кладут покойника у обских угров (а это мох и оленья шерсть), К. Ф. Карьялайнен особо отмечает, что использовались те же материалы, что и при родах, т. е. покойник уходил с этого света на том же, на чем и рождался [Karjalainen, 1918, s. 79]. Следует заметить, что и у карелов ребенок с роженицей лежали на соломе, покрытой, как правило, рогожей (иногда на одежде отца), в бане, хлеву или даже в горнице [ДКСК, с. 9; Сурхаско, 1985, с. 32; Paulaharju, 1995, s. 41].

Умирающего ни на минуту не оставляли одного. Прощаться, как правило, приходили все жители деревни, три раза кланялись и говорили: «Прости Христа ради», на что им отвечали: «Бог простит». Попросить прощения у умирающего было очень важно в том числе потому, что таким образом достигалось благорасположение потусторонних сил — умерших родственников (*syntyset*, *syndyzet*), которые, по поверьям, собирались к смертному ложу [Сурхаско, Клементьев, 2003, с. 273].

На одежде умирающего расстегивали пуговицы, развязывали узлы, женщинам расплетали косы, открывали окна, двери, заслонки на печи — все это для облегчения смерти. Помимо того, стреляли из ружья (чтобы «испугать» душу и ускорить ее уход), гремели досками крыши[42], а то и приподнимали их, дважды перекидывали топор через крышу дома.

Около умирающего или на окно ставили чай и пироги, а также чашку с водой для души, где она сразу омывалась по выходе из тела. По народным наблюдениям Беломорской Карелии, колыхание воды означало выход души и ее омовение. В доме царил сдержанный траур: не было плача, шума и слез. Плакать над умирающим (как и над мертвым) было не принято: по поверью, упавшие на тело слезы на том свете превращались в искры и жгли душу. Сразу после кончины к изголовью ставили горящую свечу и кадили вокруг тела ладаном. Рот покойного покрывали лоскутом белой материи, предохраняя тело от проникновения злого духа. Он снимался только в последний момент, перед опусканием гроба в могилу. Карелы верили, что отделившаяся от тела душа садилась на печной столб и смотрела оттуда, как обмывают и обряжают покойника. Согласно карельским народным представлениям, на печном столбе душа находилась 3 суток, ожидая высшего решения, куда ей направляться, она все видела и слышала, поэтому об умершем нельзя было говорить ничего плохого [Paulaharju, 1995, s. 205].

Обмывание сопровождалось причитаниями, которые специально приглашенная плачея или родственница исполняла в определенные важные моменты на всем протяжении ритуала (до момента погребения тела на кладбище). В обмывании, как и вообще в действиях, связанных с телом и могильным инвентарем, родственники, как правило, не участвовали.

Обряжение и укладывание покойника на лавку или доску (иногда это была *kalmalauda* ‘смертная доска’, которую впоследствии кладут сверху на могилу, пишут на ней имя умершего и чертят крест) головой в большой угол также сопровождалось плачем. В Святозерском приходе на грудь покойного «кладут небольшую белую холщевую тряпочку. Всякий приходящий в дом кланяется иконам, подходит к телу, берет в руки тряпочку и машет ею поверх покойника по направлению от головы к ногам и обратно» [Лесков, 1894б, с. 512].

Покойника держали в доме 2—3 суток, не оставляя его одного[43]. Ночью сидящие с умершим односельчане и родственники молились, вспоминали случаи из жизни (положительные для покойного), периодически обращаясь конкретно к нему. В Миноозере Ругозерской вол. если кто-то боялся мертвеца, следовало три раза дернуть его за большой палец ноги [Virtaranta, 1958, s. 755]. Утром (летом с восходом солнца, зимой до света) исполнялся плач-бужение, в котором покойного приглашали на чай и завтрак [Конкка, 1992, с. 53—55]. Однако не всегда с покойным общались только при помощи плачей. В отдельных местностях южной и средней Карелии (а также у средних вепсов[44]) был зафиксирован редкий обряд «веселения покойного», который касался рано умерших молодых людей. Веселение (песни, пляски) происходило также на поминках [ДКСК, с. 29; Пименов, 1960, с. 39].

Гроб и крест (исключая некоторые случаи, когда старики делали гроб и крест себе заранее) изготовляли накануне похорон. Раньше гроб (в Олонецкой Карелии его называли *hongas*, где *honka* — «сосна») делали из одного ствола дерева способом выдалбливания: сосну раскалывали на две части, из которых одна становилась крышкой. Но даже если гроб сбивали из досок, то в недавнем прошлом их скрепляли не гвоздями, а прошивали берестой или березовой вицей через сделанные в досках отверстия [Paulaharju, 1995, s. 102; Helmi Helminen, Tulomajärvi, 1943], (SKS, 3632—3633). Крышка же держалась только на деревянных нагелях [Там же]. В стенке гроба делали небольшое прямоугольное окошечко, в которое могли вставить стекло [Virtaranta, 1958, с. 752; Лесков, 1894, с. 511]. Стружки от гроба и ту одежду, в которой человек умер, сжигали или бросали в воду. Мыло, которым мыли

[42] Если человек мучился и не мог умереть, то, как считали в Панозере, «у него смерть отпугнули. Может, она испугалась, когда там дверью сильно хлопнули… (жена умирающего) поднялась на чердак и отсчитала… на крыше девятую доску и по этой девятой доске стукнула (посохом)» [Конкка, 2003, с. 420].

[43] О сроках нахождения покойника в доме у людиков см. [Винокурова, Минвалеев, 2018].

[44] См. подр.: п. 8.3 разд. II «Похоронно-поминальная обрядность».

умершего, сохраняли, т. к. оно могло пригодиться в лечебной и хозяйственной магии [Virtaranta, 1958, s. 756; Pentikäinen, 1971, s. 200].

В день погребения покойника укладывали в гроб, при этом, по сведениям XIX в., в гроб к умершему клали не только подушку[45], но и некогда обязательный сверток с волосами и ногтями, надевали нательный крест (имеются сведения о том, что металлический крест меняли на можжевеловый), различные предметы (в том числе продукты) и орудия труда: мужчинам — топор, косу, кресало, сбрую, женщинам — ножницы, серп, иголку с ниткой, часть прялки с куделью, детям часто клали игрушки. В ноги покойнику клали землю из подполья родного дома, ее же помещали в ладанки отправляющиеся в дальний путь [Тароева, 1965, с. 103].

Некоторые предметы оставляли (и оставляют) на могиле. В наше время это могут быть тарелки, чашки, игрушки, палки для ходьбы, костыли, железные цепи от мотопилы и прочие атрибуты профессии. В 1980 г. в д. Машозеро (тунгудские карелы) на деревенском кладбище около могилы находился прибитый к дереву ящик, содержащий довольно специфический набор предметов: несколько номеров финноязычного журнала «Пуналиппу», тетрадь для записей, карандаш, очки, а также стакан, ложку и вилку. Позднее выяснилось, что это были вещи выписывавшего журнал финна-ингерманландца, который был женат на местной, не знавшей грамоты, карелке. Именно поэтому она со всей возможной заботой отправила своему мужу на тот свет важные для него атрибуты его занятий. По древним представлениям, жизнь в загробном мире мало отличалась от земной [Сурхаско, Клементьев, 2003, с. 273—277].

Перед выносом покойника из дома с ним прощались: обходили вокруг гроба, просили прощения и особенно надрывно причитывали (врата загробного мира могут открыться, только если покойного сопровождают причитаниями [Конкка, 1992, с. 65 и др.].

При выносе гробом касались трех порогов [ДКСК, 1980, с. 26]. Карельское слово *калма* (*kalma*, *kalmu*) имело несколько значений: могила, смерть, болезнь, возникавшая от неосторожного обращения с предметами, имеющими отношение к смерти. «Осторожно, калма пристанет!» — могли сказать человеку, идущему по тропе рядом с кладбищем. Именно боязнь *калмы* заставляла после выноса гроба совершать ряд охранительных действий. Так, в д. Поросозеро на место гроба бросали кочергу, разбивали какую-нибудь посудину, на пол плескали воду, в порог забивали гвоздь, под лавку, где стоял гроб, бросали мелкие камни, также обязательно мыли пол, а дом окуривали можжевеловым дымом [SKS 3274. Salminen V., 1920]. «Карелы придавали очагу функции оберега, — пишет Р. Ф. Тароева, — перед выносом покойника на кладбище члены семьи завязывали в концы головных или шейных платков камешки, найденные в печи, и так провожали гроб до могилы. По возвращении с кладбища, нужно было сначала приложить руки к печи, а затем развязать платки и бросить камешки под печку» [Тароева, 1965, с. 103—104].

В Беломорской Карелии к дуге лошади (если гроб везли на кладбище на санях) привязывали лоскут белой материи, платок, кусок ситца, в Миногорье — полотенце. Затем его привязывали к кресту в качестве *tuulipaikka* («ветрового платка») или отдавали хозяину лошади [Virtaranta, 1958, s. 757—759]. На многих могилах в 1889 г. в Суоярви наблюдатель вместо столбцов, крестов и домовин обнаружил лишь воткнутые в землю палки с привязанными к их концам лоскутками (по числу посещений) [Branders, 1892, s. 66]. На кладбище с пустыми руками не ходили, обычным приношением был лоскуток ткани или кусок полотенца. В Тихтозерской вол., когда гроб везли на кладбище на санях, на гробе восседала плакальщица (это могла быть и мать умершего), которая непрерывно причитывала. Остальные шли пешком за гробом [Virtaranta, 1958, s. 760]. К дуге лошади могли также привязать «коровий колокол» (ботало) [Там же, s. 746].

Если кладбище (*kalmis(z)mua* — букв. «земля калмы») было недалеко, гроб несли на руках. В Вокнаволоцкой вол., если умирали старые хозяин или хозяйка дома, то брали из дома воронец (толстую жердь) и несли гроб, подвесив его спереди и сзади веревками к воронцу [Virtaranta, 1958, s. 756]. На юге, как правило, гроб, подвешенный на веревках, несли на двух жердях [Сурхаско, 1985, с. 83]. В Сегозерье, похоже, придерживались еще северного способа, т. к. «раньше гроб несли, привязав его к жерди от изгороди» [ДКСК, с. 26]. Все приспособления для переноски гроба оставались на кладбище. Вероятно, тенденция использования в похоронном обряде предметов, взятых из дома покойного (а не специально сделанных для этого), раньше проявлялась более явно[46]. Во многих местах круглые жерди от носилок, воткнутые в землю в ногах покойника, оставались единственным знаком могилы. На кладбищах Сумострова и Лапино встречались на могильных холмиках тесаные топором толстые доски (*kalmalauda*), явно взятые из дома, изготовленные и использовавшиеся там задолго до погребения. В Панозере доски для гроба брали из простенков дома (например, между сенями и чуланом),

[45] Имеется в виду подушка, набитая сухими березовыми листьями от веников, которыми могли застелить и все дно гроба. В Нюхче «веник, из которого берут лист, три года должен дома жить непользованный… такие становятся не зеленые, а уже коричневого цвета» (ПМА, 2003). Материалы раскопок кладбища XVII — начала XIX в. в Алозере Ухтинской вол. дают нам иную информацию о постилочном материале: «…в нескольких случаях отмечены органические подстилки для погребаемых (мох, солома, еловые ветки)» [Хартанович, Шахнович, 2009, с. 106].

[46] Ср. отрывок из путевых заметок по Тверской Карелии 1895 г.: «В Толмачах… на части могил лежат старые жернова таким образом, что крест воткнут в землю через дыру в жернове… иногда крест совсем сгнил, и на могиле лежит только жернов» [Alava, 1973, s. 253—255].

объясняя это хорошим качеством доски [Конкка, 2003, с. 421; ср. Paulaharju, 1995, s. 102].

После окуривания (каждения) гроба и могилы на кладбище, гроб опускали в могильную яму на веревках, холсте или полотенцах. Их в могиле не оставляли, а делили между пришедшими на похороны старушками, между теми, кто рыл могилу, сидел ночами у гроба, готовил пищу для поминок и т. д. [Konkka, 1999]. Перед тем как опустить гроб, в могилу бросали 3—5-копеечную монету — выкупали землю для покойника. В Пялозере (людики) при погребении половину специально испеченного хлеба клали в могилу (у южных людиков оставляли на могиле), а вторую половину родственники съедали на кладбище [Конкка, 2017, с. 221, 223, 225]. В могиле гроб покрывали берестой [Virtaranta, 1958, s. 760], позднее — клеенкой или толью [Конкка, 2003, с. 424—425]. В д. Чикше в 1979 г. в 10 км от Калевалы при раскопках антропологами старого кладбища XVIII в. были обнаружены захоронения хорошей сохранности. Крышки гроба в них представляли собой 2—3 жерди, на которые было уложено несколько слоев толстой бересты (листы шириной около метра). Такая же картина была в Алозере Ухтинской вол. (детей до 2 лет просто заворачивали в бересту и так хоронили) [Хартанович, Шахнович, 2009, с. 105—106][47].

В Беломорской Карелии на могиле раздавали бедным муку, крупу, соль, спички, деньги — часть всего того, что имели. В день похорон стряпали «поминальное» (*muistajaisia*), на кладбище везли хлебцы, лепешки, рыбники. В Оланге раздавали зерно, рыбу, мясо и деньги [Virtaranta, 1958, s. 760—761; Pentikäinen, 1971, s. 201]. Полученную на кладбище поминальную пищу не ели, а относили домой. У людиков в Киндасове и в святозерском кусте деревень, по сведениям 1970 г., специально испеченную краюху хлеба брали на похороны, половину ее клали на могилу, а вторую половину съедали родственники прямо на кладбище [Конкка, 2017, с. 223, 225]. Все, что на этом свете даешь ближнему, вернется тебе на том свете обратно, гласило карельское поверье. Однако подчеркивали и другую сторону вопроса. В Софпороге говорили: «Если долю умершего не отдашь, то и своя пропадет» [Virtaranta, 1958, s. 754]. Это созвучно бытовавшей у людиков поговорке: «Покойник не стоит на пороге, но свое возьмет дважды» [Конкка, 2017, с. 229]. Еще одной формой «отдачи доли», которую можно приравнять к жертвоприношению, была отдача (в относительно достаточных хозяйствах) коровы, нетели или теленка попу, служившему панихиду по умершему.

Возвращаясь с кладбища домой, в южной Карелии провожающие присаживались на камень у дороги, объясняя это тем, что прерывали дорогу умершего домой (он мог дойти только до этого места) или боязнью покойника (что, собственно, одно и то же). По возвращении с кладбища окуривались можжевеловым дымом, прикасались руками к печи или заглядывали в нее, мыли руки, в иных местах топили баню и парились. Наряду с очищением от *калмы* следствием этих действий называли «снятие тоски по покойному», «удаление страха» и пр.

**Карельские кладбища**

В силу развитого культа предков и его широкого воздействия на различные области жизни карельского социума кладбище занимало особое место в сети сакральных объектов. При этом при обращении к умершим родственникам и предкам посредством молитвы или причети посещение кладбища не было обязательным. Тем не менее кладбища посещались несколько раз в год на праздники, а также во время семейных торжеств, например на свадьбу, когда невеста могла пойти на кладбище испрашивать благословения у своих родителей, поминовений умерших или по всевозможным личным поводам (в том числе ради лечения болезней).

Множество деревенских кладбищ на Севере находилось на островах, на другом берегу реки, залива озера или морской бухты, т. е. «за водой», которая, по древним представлениям, служила препятствием для передвижения покойников, стремившихся в свой родной дом и после смерти. Однако во многих деревнях старинные кладбища могли находиться и в центре поселения, вокруг часовни или церкви. По карельским представлениям (и, судя по всему, по представлениям многих северных народов), существовало как бы два варианта мира мертвых. Один был далеко на севере (в устье северных рек, на островах или далеко в «ледовитом море»), второй же находился рядом — часто прямо за околицей — на деревенском родовом кладбище [Siikala, 1994, с. 120]. Таким образом, иной мир начинался за кладбищенской оградой. «Кладбище — деревня мервецов» (У. С. Конкка). Это особенно характерно для Карелии, где практически нет деревень без собственного кладбища, а в крупных населенных пунктах их могло быть и два-три, что, вероятнее всего, восходит к родовым захоронениям (например, членов одной семьи обычно хоронили в своем «углу» или сегменте кладбищенской территории [Paulaharju, 1995, s. 201], даже если кладбище в деревне было одно на всех). В этом отношении характерен пример с. Нюхча, в котором насчитывается пять кладбищ, идущих одно за другим, каждое следующее — в пределах видимости от предыдущего. Погостная система, когда умерших возят на погост к церкви, иногда за десятки километров, в Карелии развита не была. Поэтому можно говорить о сохранении родовой структуры, когда представителей рода хоронили в непосредственной близости от поселения.

[47] Т. Швиндт во время раскопок карельских могильников XII—XIV вв. в приходе Кякисалми (Приозерск) в конце XIX в. обнаружил большое количество бересты, которой были накрыты тела и погребальный инвентарь. Интересно, что некоторые накладные листы бересты (в Кекомяки) были выкрашены в красный цвет [Schwindt, 1893, s. 187]. Известно широкое применение бересты у обских угров.

Так, в 2009 г. в Калгалакше местный житель рассказывал, что по утрам он вставал у своего окна, выходившего на пролив, и напротив, на Могильном (кладбищенском) острове, видел крест на могиле своего деда: «Так я с дедом, глядя в окно, и пил по утрам чай». Действительно, прямо напротив деревни, через узкую губу, находится довольно обширный остров, на котором издревле было кладбище. На острове в свое время напротив определенной группы домов, на *мандере* (берегу), было несколько просек с вырубленным молодняком, на каждой из которых на возвышенном месте находилось по два-три десятка могил с большими поморскими крестами. Таких отдельно взятых групп захоронений на о-ве Могильном насчитывалось до десятка.

В выборе места для кладбища участвовало сразу несколько факторов: кладбище по возможности располагалось на возвышенном месте; на песчаной почве, поэтому очень хорошо подходили песчаные гряды; лес на кладбище должен был быть по преимуществу хвойный. Одновременно сохранялся упомянутый принцип расположения «за водой», а также свою роль играла и ориентировка на местности, т. е. в какой стороне света по отношению к поселению должно находиться кладбище. Идеальные места для кладбищ, где совпадали все факторы, попадались редко. Поэтому, к примеру, кладбище д. Сонострова находилось в 4,5 км от поселения, на берегу морского залива.

Ориентация могил старых кладбищ в подавляющем большинстве случаев была следующей: северо-восток (ноги) — юго-запад, восток — запад или промежуточное положение между ними[48]. Такая ориентация могил, например, зафиксирована на уже упоминавшемся кладбище XVII—XIX вв. в Алозере. При этом намогильные памятники находились на восточной стороне могилы, т. е. в ногах покойников, что является традиционным для Карелии.

Главный признак карельского кладбища (основные термины: *kalmis(z)mua* < *kalma* ‘смерть’, ‘могила’ и *mua* ‘земля’, или просто *kuusikko* ‘ельник’, реже *männikkö* ‘сосняк’) — выделяющаяся на местности роща, тесная группа хвойных деревьев (рис. 90, 91). Практически все большие деревья на старых кладбищах имеют следы обрубки сучьев, вершин. Такие деревья носят название *карсикко* (от *karsia* «обрубать ветки»; ср. *карзать*; восточнее, в Архангельской и Вологодской губ., такие окарзанные деревья-знаки называли *залазями*) и находятся как рядом с кладбищами, так и непосредственно у могил. Большинство из них имеют сложную конфигурацию, ветки обрезаны с разных сторон, длина их от места обреза до основания ствола колеблется от полуметра до 2—3 м. Однако на многих кладбищах наблюдается тенденция оставлять более длинные концы или нетронутые ветви с северной стороны дерева (возможно, с северо-восточной, по направлению большинства старых погребений). Кладбища повсеместно на Европейском Севере России являются своего рода индикатором, по которому сразу можно определить, насколько сильна в данной местности традиция вырубания (или вырезания) ритуальных деревьев-знаков — карсикко, основными функциями которых было обозначить дорогу душе умершего на тот свет и оградить живых от мертвых в этом мире. Без особой надобности в кладбищенской роще, по традиционным понятиям жителей Карелии, ничего трогать было нельзя (собирать ягоды или грибы, ломать ветки или рвать листья, рубить деревья). Особая надобность может наступить в связи с самими похоронами и с совершением обряда, в том числе с вырубанием карсикко.

Одной из функций карсикко, по карельским и финским материалам, была привязка души умершего к дереву (чтобы остановить покойника в стремлении посетить его родной дом), но, помимо этого, карсикко — это дорога, по которой душа через определенное время уходит в иные миры. Карсикко на кладбище выступают и в роли долгосрочных намогильных памятников: дерево со знаками сохраняется гораздо дольше намогильных крестов и столбцов.

*Рис. 90. Куусикко («ельник») — кладбище в с. Панозере Кемского р-на. Фото А. П. Конкка, 2002 г.*

[48] Существовали исключения. Например, на вокнаволоцком кладбище многие могилы ориентированы ногами на юг (ПМА, 1979). Такая же ориентация могил раньше была в Ладвозере, Костомукше и Кондоке [Орфинский, 1998а, с. 55 и др.].

На старых карельских кладбищах многие деревья, помимо обрубания ветвей, имеют знаки на стволах — вырезанный в коре крест или зарубку-затес, в которой часто можно обнаружить вбитые в дерево кованые гвозди или даже подковы — магические обереги из железа. В затесах, особенно в центральных районах Карелии и в Поморье, можно встретить резные деревянные крестики выгорецкой работы. Подобные крестики прибивались также к надмогильным столбикам, на которых, кроме них, встречались врезанные в специальную нишу части медных иконок-складней [Конкка, 2013, с. 160].

В Карелии ранее существовала традиция вырезания родовых знаков или инициалов (а местами и дат смерти) покойного на ближайшем к могиле дереве. Следы этого обычая обнаруживаются практически в каждом районе. Так, в д. Янгозеро Поросозерской вол. в Олонецкой Карелии, «когда приносили гроб на кладбище, карзали нижние ветки у ели напротив могилы или у другого дерева. Ветками прощаются, просят прощения у покойного. Ветки втыкают в песок могильного холма. И в другое время всегда, когда ходят на могилу, обламывают ветки с деревьев на кладбище, обмахивают ими вокруг могилы три раза и втыкают их стоймя в могильный холм… На растущем около могилы дереве вырезали также крест. “В осине вырезал, имя написал” (*hoabaan leikkai, nimen kirjutti*), когда никакого другого креста не оказалось» (SKS, 1656, Helmi Helminen). На родовом дереве около могилы было принято делать свой знак для каждого погребаемого, отмечают М. Ювас и А. Репонен, проводившие в 1930-е гг. исследования в карельском приходе Иломантси (финская провинция Северная Карелия): «У деревьев на кладбище обрезали нижние ветви. На дереве, стоящем в ногах покойного, вырезали год смерти и крест. Ближайшее к могиле дерево было *lukupuu* (дерево со знаками: *luku* — «чтение», «счет»). У мужа и жены было общее лукупуу» [Juvas, Reponen, 1939, s. 289]. М. Хаавио, побывавший в 1941 г. в Михайловском у карелов-людиков, отмечал: «В деревенском пейзаже нет других деревьев, кроме кладбищенских. В Сюрье кладбищенский ельник представлен только двумя огромными елями, и те… окарзаны почти до самой вершины» [Haavio, 1941, № 3].

*Рис. 91. Старое кладбище на горе в д. Нурмолице Олонецкого р-на. Фото А. П. Конкка, 2014 г.*

На кладбищенских деревьях или под ними в наше время хранятся инструменты и прочие предметы (в том числе оставшиеся от похорон): венки, шесты-носилки, ломы и лопаты, топоры, тазы и ведра, иногда консервные банки (самодельные кадильницы), грабли и метлы (голики) для подметания могилы, причем голики могли храниться в развилке стволов. Так соблюдался общеизвестный принцип: с кладбища ничего не приносят обратно, все атрибуты обряда похорон или инструменты для благоустройства могил остаются под деревьями недалеко от могилы. Хранение неиспользуемого уже веника или голика в развилке карсикко также не может быть делом случая. В 1984 г. в д. Корзе Пряжинского р-на Карелии обнаружен использованный для опахивания могилы голик на сосне-карсикко. Голик был поднят в развилку ветвей на дерево у могилы на уровень 3,5 м от земли, т. е. был отправлен как атрибут потустороннего мира вслед за покойником.

Могильные ограды на кладбищах, судя по всему, явление недавнее. Большинство из них — деревянные, украшенные остроконечными навершиями, высотой не более 1—1,3 м. Интересное явление представляют «тесные» ограды на одиночных могилах, когда расстояние между намогильным холмиком и оградой составляет 10—15 см. Периодически встречаются родовые захоронения, когда в одной ограде находится 5—10 и более могил. Длина намогильных холмиков обычно не более 1,5—2 м, высота от 30 см до полуметра, однако в Сегозерье (Кармасельга) были обнаружены могильные «холмики» длиной до 3 м. На могилах, по севернокарельским материалам XIX в., можно было обнаружить поврежденные берестянки, остатки корзинок из сосновой щепы, посуду из жести и глиняные горшочки, в которых приносили поминальную еду или горячие угли для каждения могилы [Paulaharju, 1995, s. 195]. На многих кладбищах встречается каменная обкладка могил по периметру [Сурхаско, 1985, с. 98].

*Рис. 92. Каменная обкладка могилы на островном кладбище д. Пизьмогубы Муезерского р-на. Фото Н. Е. Поздняк, 1995 г.*

*Рис. 93. Домовины на кладбище в Костомукше Кондокской вол. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

Вполне вероятно, что этих фактов могло быть зафиксировано гораздо больше, т. к. на старых могилах холмики давно сравнялись с землей. В северо-западной Карелии камни для обкладки могилы приносили с берега, из воды (рис. 92).

На некоторых кладбищах в северной и средней Карелии, а также в русском Пудожье до сегодняшнего дня можно обнаружить домовины (*kropničča* ‘гробницы’, в Приладожье их называли *grobu*) разной сохранности. Речь идет о так называемых «домиках мертвых» [Орфинский, 1998а], когда могила закрывается сверху крышей из досок или плах, укрепленных, как правило, на венцах из круглых или обтесанных бревен. В торцах домовин делали отверстия, так называемые «оконца», предназначенные, по народным представлениям, для выхода души наружу. Иногда домовины удивляли своими размерами (могли быть семейными) и богатством резьбы укрепленных на них столбцов — произведениями искусных резчиков [Inha, 1999, s. 80—81; Сурхаско, 1985, с. 106] (рис. 93, 94, 95). Контуры намогильных столбцов могут напоминать, например, весло, лодку или фигуру птицы. Обращают на себя внимание антропоморфные и зооморфные мотивы столбцов и их наверший. Многие столбцы можно интерпретировать как

*Рис. 94. На кладбище д. Вуокинсалми Кондокской вол. Фото С. Паулахарью, 1915 г. (Museovirasto, KK3490:2090)*

*Рис. 95. Домовины (grobut) на кладбище д. Варпакюля прихода Суоярви. Фото А. Хирсъярви, 1935 г. (Museovirasto, KK1899:176)*

Рис. 96. Намогильный столбец на кладбище д. Лувозеро Ругозерской вол. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)

Рис. 97. Крест на домовине на кладбище Пирттигубы Калевальского р-на. Фото В. Кауконен, 1943 г. (Museovirasto, SUK 475:484)

Рис. 99. Антропоморфная фигура на кресте на кладбище д. Нурмолицы Олонецкого р-на. Фото А. П. Конкка, 2014 г.

человеческую фигуру, а навершие крыши чаще всего напоминает водоплавающую птицу. Интересно, что «крыши» многих столбцов также можно представить как крылья довольно крупной птицы. При этом известно, что многие кресты, столбцы и домовины обыгрывают внешнее убранство дома с балясинами, с шеломами, ветрениками и полотенцами на крыше. Таким образом, в символике намогильных сооружений проявлялись, по крайней мере, три основных (хотя и разносоставных) линии, по которым шло их развитие: первая — представления о потустороннем мире (например, душа-птица на дереве), вторая — антропоморфизм (ср. крест как символическое изображение человека), третья — дом для умершего (рис. 96—99).

Преобладающий цвет надгробных сооружений и оград синий, голубой, реже — зеленый или зеленоватый, который можно интерпретировать как оттенок синего. Желтый и кирпичный (реже) цвет чаще всего использовали для окраски столбцов. Отметим, что цвета синий и желтый (охра) характерны для большинства карельских и, в частности, поморских кладбищ. Более того, здесь можно говорить и обо всем Европейском Севере, для которого, помимо синего и желтого, традиционным является

Рис. 98. Резная птица в навершии креста на кладбище д. Мууанто в Суйстамо. Фото А. Хирсъярви, 1935 г. (Museovirasto, KK 1899:224)

кирпично-красный. Тем не менее синий преобладает практически везде. Синий в целом коррелирует с представлениями о потустороннем мире, например, у саамов; охристые же и красные оттенки, вероятнее всего, связаны с воскресением и перерождением души — как красноватое дерево ольхи у карелов и финнов. Данные цвета являются традиционными и для окрашивания различных частей опечья — лежанок, шестков, а также полатей и воронцов; всевозможной домашней утвари — посудников, мебели; внешнего декора — наличников, росписи дверей, фронтонов и т. д., что указывает на связь намогильных сооружений с крестьянским жилищем.

О верованиях, связанных с переходом водной преграды — р. Туони или огненного порога на длинном пути к воротам Маналы, говорилось выше. Реку могут также пересечь на лодке (ср. путешествие в Маналу Вяйнямёйнена и его диалог с Девой Туони о перевозе на другой берег реки — в иной мир). «Материальными» подтверждениями этих верований являются многочисленные факты устройства кладбищ на островах и в целом «за водой», что характерно было также для саамов Кольского полуострова [Лукьянченко, 1981, с. 93], и все, связанное с лодкой в похоронном обряде. Архитектор Ю. Бломстедт впервые опубликовал в 1895 г. сведения (и рисунок) о лодках на могилах кладбища д. Чиркка-Кемь Юшкозерской вол. Ухтинского уезда [Blomstedt, 1895]. На рисунке видны носовые части лодок, которые лежат на могилах (рис. 100). Рассказчики П. Виртаранта также подтверждают этот факт: в Чиркка-Кеми некогда на могилу «опрокинули лодку вместо “гробницы”» (т. е. домовины) [Virtaranta, 1958, s. 104]. На большинстве доступных автору фотографий и рисунков лодки установлены кормой

*Рис. 100. Половинки лодок на могилах старого ухтинского кладбища (ныне п. Калевала). (По: Rytkölä H. Viimeinen koti. Jyväskylä, 2009 г. S. 66)*

к кресту. Впрочем, намогильные столбцы на рисунке в статье Бломстедта и крест на могиле Шемейки в Приладожье находятся где-то посередине лодки (лодка длиннее могилы), но, как на других иллюстрациях, «смотрят» в ту же сторону, что и нос лодки. Таким образом, нос лодки находится над головой умершего или рядом с ней.

В 1957 г. о лодках на могилах в Карелии писал И. П. Шаскольский, пытаясь примерить сведения о скандинавском культе ладьи к результатам археологических изысканий в Приладожской Карелии. Он упоминает в том числе находку Т. Швиндта XIII в. близ Ховинсаари, где в двух погребениях тела были положены в выдолбленные бревна. Что касается этнографии, то, помимо общих сведений о лодках на могилах в Беломорской Карелии, говорит он и о модели лодки с веслом, которая была прибита в качестве навершия к намогильному кресту на кладбище близ Суйстамо [Шаскольский, 1957, с. 220—221]. Приводим здесь копию с рисунка креста Н. Шемейки из д. Контро Суйстамского прихода (умер в 1915 г.), хранящегося в Национальном музее Финляндии, а также фотографию лодки с могилы П. Шемейки (рис. 101, 102)).

Р. Ф. Тароева также упоминает лодки на могиле. Под рисунком из д. Лежево (Ležola) Кемского уезда Маслозерской вол., на котором изображена носовая часть лодки, лежащая на могиле кормой к столбцу (без указания происхождения рисунка), сказано, что рисунок демонстрирует обычай северных карелов, «известный еще в XIX в., класть на могилу мужчины отрубленную от старой лодки корму, а на могилу женщины — носовую часть лодки» [Тароева, 1965, с. 68].

Ю. Ю. Сурхаско считал лодки на могилах «локальным вариантом намогильной гробницы», но на карте основных типов намогильных сооружений обозначил известные ему места бытования обычая (которые сгруппированы вокруг оз. Нюк), положив, таким образом, начало картографированию сведений о лодках [Сурхаско, 1985, с. 97]. На карту, составленную Ю. Ю. Сурхаско, добавлены новые сведения о распространении

*Рис. 101. Крест с навершием в виде лодки на могиле Николая Шемейки в Суйстамо. А. Хирсъярви, 1935 г. (Museovirasto, KK 1899:254)*

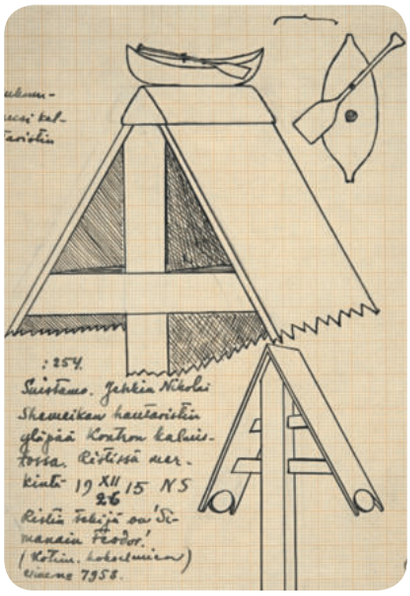
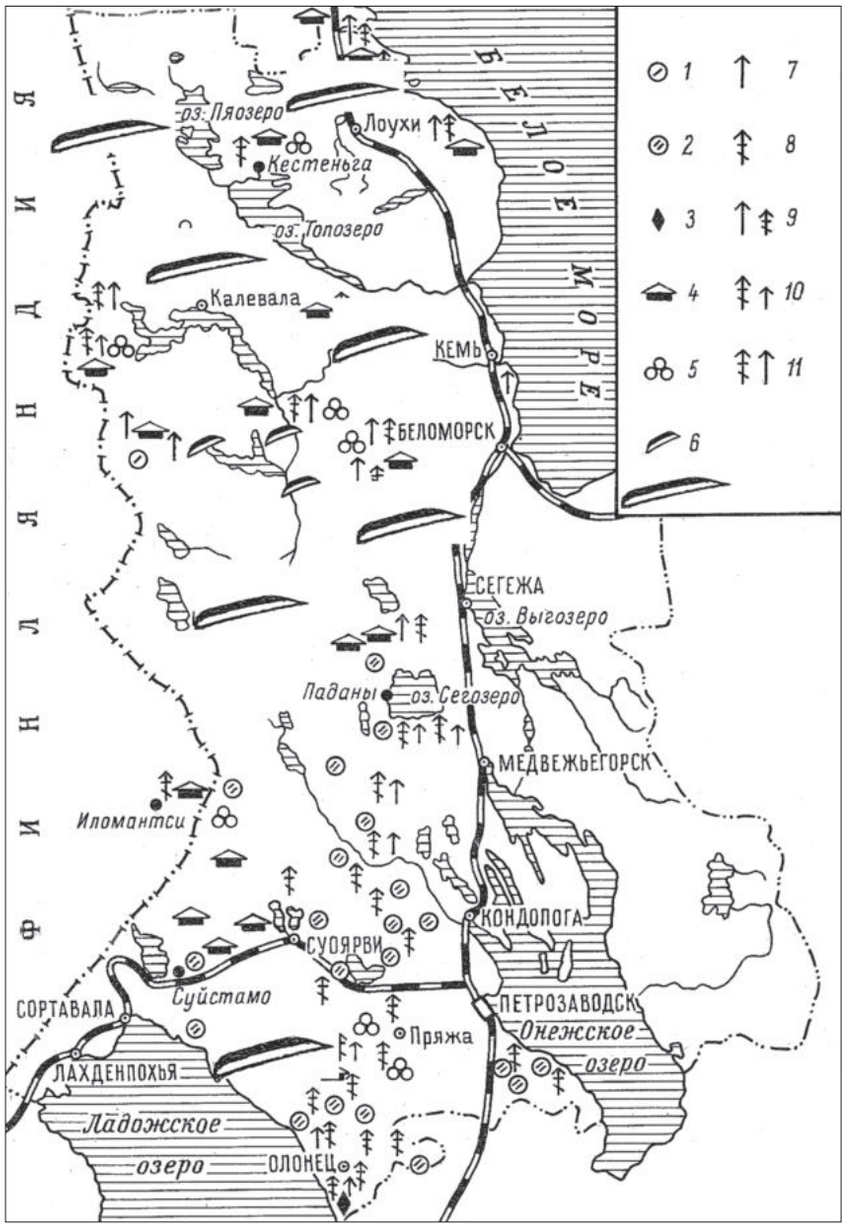



*Рис. 102. Установленная на могилу Пекко Шемейки лодка в приладожском Суйстамо. А. Хирсъярви, 1935 г. (Museovirasto, KK 1899:208)*




*Основные типы намогильных сооружений на карельских кладбищах КАССР.*
*1 — относительно редкое применение калмалауды; 2 – массовое применение ее; 3 — бытование простых намогильных срубов; 4 — бытование намогильных гробниц; 5 — традиция каменной обкладки могильного холмика; 6 — применение лодок на могилах; 7 – бытование столбцов; 8 — бытование крестов; 9 — бытование крестов и столбцов с преобладанием последних; 10 — то же с преобладанием крестов; 11 — равное бытование крестов и столбцов*

*Рис. 103. Карта Ю. Ю. Сурхаско о типах намогильных сооружений у карелов (Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 97), на которой отмечены новые сведения о лодках на могилах (крупные знаки) [Сурхаско, 1985, с. 97]*

лодок на могилах: Фофановская Ребольской вол.[49], Пертозеро Ругозерской вол. [ФА, 2584/2], Кургиево Панозерской вол. (фото двух лодок на могилах)[50], Тумча (Tumčča) Олангской вол. (ныне Лоухский р-н)[51]. Кроме того, было еще два случая, когда о лодке на могиле нельзя говорить с полной уверенностью, один из них касался кладбища д. Нильмозеро в Лоухском р-не (рис. 103).

Насто Миронова из Пертозера (1908 г. р.) рассказывала в с. Тунгуда в 1980 г. о своей соседке в родной деревне, которая в 1918 г. заявила, что так как у нее нет строителя «гробницы» (домика на могилу), то пусть ей положат свою лодку. Когда женщина умерла, то от ее небольшой лодки отрезали корму и нос, а середину положили на могилу, причем кормовой частью к кресту. Муж этой женщины утонул в море на промысле у берегов Финмаркена (Ruija) в Норвегии.

Таким образом, время от времени всплывает мотив лодки на могиле как «заместителя» домовины, однако, учитывая «уходящую натуру» (то, что, возможно, мы застали лишь самые последние проявления древней традиции) и повсеместное преобладание «домиков мертвых» в XIX в., в этих объяснениях нет ничего неожиданного. Свидетельство П. П. Медведева из Карельского Поморья подтверждает сделанный вывод: «В процессе экспедиционных работ на поморских некрополях были зафиксированы примеры использования в виде “домовин” остатков лодок (носа или кормы)… многие шеломы “намогильных столбиков” сильно напоминают миниатюрные модели лодок, вплоть до очень реалистичных примеров, типа намогильного столбика с кладбища д. Выгостров (Беломорский р-н) с шеломом в виде миниатюрной лодки-долбленки» [Медведев, 2001].

Здесь следует напомнить, что часть якутов, селькупов, обских угров и ненцев хоронила своих умерших в лодках, используя их вместо гробов, причем угры обрезали нос и корму лодки по длине умершего, а обрезанные части лодки оставляли на могиле: «Прежде покойника закрывали берестяным полотнищем, которое скрепляли с лодкой, сшивая кедровым корнем» [Соколова, 1971, с. 229; Семейная обрядность…, 1980, с. 99, 145, 154]. У хантов

[49] ПМА, тетрадь ребольской экспедиции 1986 г.
[50] ПМА, экспедиционный дневник 1981 г.
[51] ПМА, запись сделана в пос. Биржа Кандалакшского р-на Мурманской обл., 1987 г.

р. Казым гроб известен под названием, в переводе означающем «по воде идущий дом» [Кулемзин, 1984, с. 140]. К. Ф. Карьялайнен при этом отмечает, что обычно это была лодка-однодеревка, выдолбленная из одного ствола дерева [Karjalainen, 1918, s. 66], добавим: как вышеописанный традиционный карельский гроб.

Особый интерес в этой связи представляют значения слова *ruuhi*. Главными значениями этого слова в финском языке и севернокарельском диалекте карельского языка являются «лодка», «лодка-долбленка» и «корыто», тогда как в Приладожской Карелии и на юге Олонецкого р-на *ruuhi* означает «гроб» [KKS, V, s. 203].

Следует заметить, что множество совпадений, в том числе в мелких деталях обряда, карельской, обско-угорской и селькупской традиций (не только касающейся погребального ритуала) должно иметь рациональное объяснение. Возможно, оно кроется в результатах исследований Оленеостровского могильника Баренцева моря — памятника эпохи раннего металла (вторая половина II тыс. до н. э.). При его раскопках было обнаружено, что погребенные лежали в лодках, головой в ее нос, а в одном погребении костяк был сверху накрыт, вероятно, перевернутой лодкой [Шумкин, 2006, с. 47; Оленеостровский могильник].

В. И. Хартанович, исследуя проблему «лапоноидности» на севере Европы (в том числе на материалах искомого могильника), делает следующий вывод: «…в целом комплекс краниологических признаков “оленеостровцев” уже не оставляет, на наш взгляд, сомнений в том, что в генезисе древнего населения севера Кольского полуострова принимали участие выходцы из более восточных территорий. Носители весьма специфического антропологического типа, связанного, по-видимому, с уральской антропологической общностью» [Хартанович, 2006, с. 148]. Все это дает основание предположить, что в разные периоды истории на Кольский п-ов и в Карелию через циркумполярную зону проникали группы населения с востока, в том числе из Западной Сибири.

### Поминовение усопших

На поминки (с. к. *muistelijaiset, muistelaizet*; ливв. *muistaiset, mustuažet*) в день похорон приглашали всех. Для покойного ставили отдельную тарелку с ложкой (без еды). Для поминального стола пекли рыбники (рыба — поминальная пища у всех групп карелов), калитки, готовили ржаной или овсяный кисель. Перед началом трапезы поминали умершего.

В средней и северной Карелии могилы посещали на второй день после похорон, девятый день после смерти, через три и шесть недель, а также через год (годовщину смерти). По представлениям карелов, в течение шести недель[52] душа умершего (или одна из душ) находилась на земле и могла посещать свой дом. В это время каждое утро плачеи приглашали умершего на завтрак, а в доме старались ничего не менять.

«Поминовение по усопшим совершается следующим образом. Нанесут на кладбище пирогов, которые полагают на верхнюю часть могилы, а сами хвоиною пашут по могиле, приговаривая: “Упокой Господи душу раба (имярек)”» [АРГО, ф. Олонецкой губ., р. 25, оп. 1, № 34, л. 41 об.]. Это краткое сообщение середины XIX в. из Янгозера раскрывает две главные причины посещения могилы: кормление умерших и «прощание», т. е. просьба о прощении перед лицом предков. Марина Такало из Оланги рассказывала Ю. Пентикяйнену, что род должен был позаботиться о том, чтобы поминальная еда относилась на могилу шесть недель. К тому же в деревне родственниками покойного выбиралось три дома (по принципу родства или бедности), в которые также относили поминальное в течение шести недель [Pentikäinen, 1971, s. 202] (рис. 104).

Могилу обметали можжевеловыми ветками, окуривали ладаном и приглашали покойного и других

*Рис. 104. В праздник на кладбище д. Кимасозеро посещали умерших родственников и причитывали им. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

[52] Шесть недель — сакральное количество дней в карельской культуре, см. п. 6.2 разд. I «Народная педагогика».

умерших сородичей (при помощи плачей) на поминальный обед. Особенно торжественными были шестинедельные (прощальные) поминки. В южнокарельских деревнях[53] душу покойного после «встречи» ее с кладбища несли домой на полотенце, перекинутом через подушку. Затем подушку с полотенцем вносили в дом и клали на печь или стол. Еду начинали с *idu* — блюда из проросшей ржи, заканчивали киселем, после чего происходили «проводы души»: близкие родственники покойного в южной Карелии с причитаниями и плачем брали подушку, на которую ставили чашку с киселем (в кисель наливали молока) и выходили во двор [Конкка, 2017, с. 225—226]. «Положив подушку на землю, кланялись в сторону кладбища, причитали, прощаясь с покойным, и съедали каждый по ложке киселя с молоком» [Сурхаско, 1985, с. 118—119]. Считалось, что благодаря шестинедельным и годовым поминальным дням покойник окончательно приобщался к миру умерших родственников.

*Рис. 105. Жертвенная сосна на могиле легендарного героя Рокаччу в д. Тикше. Фото А. П. Конкка, 1990 г.*

Помимо тех поминальных дней, о которых речь шла выше, в Приладожье устраивали поминки для всех умерших рода (в Суоярви они назывались «пиры»). Их могли организовать только богатые семьи. Для таких «пиров» на полях хозяйства весной выделяли целые полосы по выращиванию зерновых. В Ведлозере поминали умерших родственников двумя способами: в форме поминок и в форме поминальных обедов (*lounaizet*), которые во многом отличались. Поминальные обеды проводили богатые семьи только раз в жизни хозяина. Когда их проводить и кого приглашать, каждый домохозяин решал по своему усмотрению. С утра в день поминовения (а обеды всегда проводились осенью, когда земля была голая) в доме накрывали для умерших пять столов подряд. Каждому умершему, которого ожидали на обед, предлагали ложку и нарезанный ломтями хлеб под названием *pyöröi*, корка которого была ржаная, тогда как сердцевина из ячменной и толокняной муки. Также перед каждым «гостем» клали пироги, выпеченные из тех же трех ингредиентов. По концам каждого стола ставили две большие миски ухи, которая была сварена на молоке. Через некоторое время вместо ухи ставили две миски мясного супа из баранины, заправленного ячменной крупой. Посередине стола помещали чашу с водой. Другого питья предлагать покойникам было нельзя, как и картофельных блюд. Когда столы были накрыты, хозяйка раскрывала три окна (два на север и одно на восток) и вешала на них полотенца (на них могла быть вышивка красными нитями), спустив их ближе к земле при помощи привязанной к их верхним

[53] Об индивидуальных поминках у людиков см: [Винокурова, Минвалеев, 2018].

концам веревки, закрепленной за вбитый в подоконник гвоздь. После этого хозяин зажигал свечу, они с хозяйкой «крестили глаза» и говорили: «Родители, приходите все есть, пища готова! Родители, идите есть, свои и чужие!». В поминальный день поп служил молебен за покойников и читал их имена по записке, данной хозяином дома («память»). Из церкви домочадцы отправлялись с попом на поминальный обед. Пищу для умерших и полотенца убирали и живым накрывали так же пять столов, с теми же переменами блюд, как и покойникам. Всего накрывали три раза: сначала покойникам, потом гостям и, наконец, домочадцам. Последним доставалась пища покойников, но ели ее не в тот же день, а на следующий. Рассказчик проводил поминальный обед после смерти хозяйки осенью того же года. Перед тем у него умерли отец, мать и брат. На поминальном обеде присутствовало около 50 человек (SKS, E 167. Virtanen E. A. 75—78).

Основными календарными днями поминовений были поминальная суббота *muissinsuovatta, muistinsuovatta(u)* (с. к., ливв.) в конце октября, а неделей позже праздновался старинный праздник Кекри / Кегри, посвященный урожаю и умершим предкам. К поминальной субботе приурочивали забой скота, готовили толокно, которое известно также как пища на праздник Кегри. Вторым общим поминальным праздником была Троица. В эти дни относили на кладбище пироги, рыбники, блины, кашу, раскладывая их по могилам родных, причитывали, кадили и «пахали» могилы хвоей. На Троицу в могилы втыкали березовые ветки со свежей листвой (по сведениям С. Паулахарью, это были веточки вербы), приносили лоскутки белой материи, которые привязывали на крест или дерево у могилы. На севере были свои особенности. Например, поминальным днем, когда посещали могилы, было Крещение, что считалось «Рождеством мертвых» [Virtaranta, 1958, s. 764; Paulaharju, 1995, s. 167] (рис. 105).

Раньше для умерших перед поминальными днями топили баню, а после полуночи вставали и накрывали на стол. Какое-то время (пока воображаемые покойники ели) молились и вспоминали умерших, к утру садились за трапезу. Утром шли в церковь (если таковая была в деревне), после этого посещали кладбище (до полудня). Здесь еще следует назвать Радоницу, которую праздновали больше на юге, но называли еще Масленицу и летние дни поминовений на кладбище — Петров день, который считался «Ивановым днем покойников» (относят на кладбище кашу, которую кладут на могилу, предварительно расстелив скатерть) и день Успения Богородицы в августе [Paulaharju, 1995, s. 165—169]. Однако были люди, которые не могли ходить на кладбище по разным причинам. Тогда оставалась основа обряда — поминовение, т. е. стряпанье поминальной еды и отнесение ее нищим и убогим с просьбой помолиться за поминаемого.

# Глава 8

## КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ

*А. П. Конкка*

**Классификация праздников**

Праздник — явление культуры, противоположное другой сфере жизни общества — будням. Праздность, запрет работы были наиболее характерной чертой этих календарных дней. Как известно, слово «неделя», означавшее некогда воскресенье, происходит от «не делать», т. е. является манифестацией праздника [Фасмер, 1987, с. 57]. Все деревенские праздники можно условно разделить на престольные (храмовые), часовенные и заветные. Престольные праздники — это праздники, посвященные наиболее почитаемым святым и датам церковного календаря, в честь них были построены церкви и освящены в них престолы. Особенностью храмовых праздников являлось то, что на них съезжались жители как соседних, так и отдаленных деревень, связанных брачно-родственными узами. В основном это были общецерковные праздники, но были и праздники, посвященные местным святым, как, например, Зосима и Савватий Соловецкие или Варлаам (Василий) Керетский.

Часовенные праздники праздновались более скромно. Они, как правило, являлись праздниками отдельной деревни, а не куста деревень. Часовенные праздники посвящались святому, в честь которого была построена часовня. Деревенское общество, решившее строить часовню (большинство их было построено в XVIII—XIX вв.) совместно с приходским священником (или самостоятельно), определяло, во имя какого святого или праздника будет сооружено культовое здание. Сельский сход также выбирал старосту часовни из числа местных жителей. Покровителями деревни (а именно так сельские жители определяли роль святого) могли стать *Егорий*, *Никола* и *Илья*, но также и Богородица, Троица или *Спас*. Часовня была деревенским храмом и местом пожертвований и жертвоприношений, через которые выражался народный культ того или иного святого. В часовню *Егория*, который был покровителем домашнего стада, жертвовали шерсть и молочные продукты, в часовне *Петра* или *Николы* можно было обнаружить подношения охотников — птичьи перья и хвосты, куски сетей рыбаков и орудия их изготовления, в часовню *Ильи* приносили зерно от первого урожая и т. д. Из приведенных примеров видно, что местные жители поступали примерно так же, как с ранее почитаемыми духами, деревьями и камнями. Язычество карелов, как и у большинства европейских народов, переплеталось с христианскими воззрениями и оставило свой след в перенесении функций природных духов на святых православной церкви.

Заветные праздники учреждались самими крестьянами по обету, данному в чрезвычайных обстоятельства (напр., падеж скота и т. д.). Они могли охватывать как куст (гнездо) деревень, так и отдельные населенные пункты. Структура и место заветного праздника отличались от престольного, в частности совершением жертвоприношения, а также атрибутами, сопровождающими праздник.

**Функции и структура праздника**

Карельский народный календарь основывался на православных святцах, однако северное «бытовое православие» (термин В. И. Чичерова) вплоть до первых десятилетий XX в. являлось своего рода смешением православной и языческой обрядности и представлений об окружающем мире, где религиозные постулаты, в особенности же деяния святых,

в народном сознании рассматривались через призму общественной и хозяйственной деятельности крестьянина и осмыслялись во многом с точки зрения дохристианских постулатов.

У многих народов сохранились свои дохристианские представления, характерные для того или иного календарного периода. Так, у карелов День быка, Баранье воскресенье, Летний праздник, Кекри, День Сюндю и др. праздники, вместе с мифологическими персонажами зимних Святок, дают материал для построения основных линий карельского народного календаря до принятия карелами христианства в XIII в.

Основой любого календаря, помимо его религиозно-мифологической стороны, является счет времени, напрямую связанный с круглогодичными природными изменениями. Время человеком допромышленной эпохи воспринималось не линейно, а циклично. Окончание цикла, как правило, было приурочено к какому-нибудь известному празднику, после этого (праздного времяпрепровождения) начинался другой, новый цикл, не связанный с предыдущим. Таким циклом был, собственно, и весь календарный год.

Не менее значимой, нежели религиозно-мифологическая, была хозяйственная сторона календарного праздника. Именно поэтому основные вехи календарного года (т. е. основные праздники, посвященные святым) имели столь недвусмысленную хозяйственную наполненность. В этом ключе рассматривались в народном календаре практически

*Рис. 106. Стряпанье калиток на праздник в д. Лувозеро Кимасозерской вол. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

все богородичные праздники, а также даты, связанные с именами таких свв, как *Егорий, Микола, Иван, Илья* и т. д. Бóльшую религиозно-мифологическую сущность сохранили в календаре праздники господские, посвященные земной жизни и деяниям Иисуса Христа: Рождество, Крещение, Пасха, Вознесение, Троица и др. Праздники данного цикла менее других коррелируют с конкретными хозяйственными занятиями. Это зависело как от природных циклов (Рождество и Крещение — середина зимы), так и от их положения в календаре — «плавающим» характером зависящих от Пасхи (а в конечном итоге от лунного календаря) праздников, не имеющих твердой даты. Тем не менее к большим праздникам всегда были привязаны предсказания и приметы о погоде на длительный календарный период, что непосредственно связано с годом хозяйственным. Эта народная метеорология базировалась на многолетних наблюдениях за природными явлениями и была основой для принятия решений в «хозяйственной сфере»: что и когда сеять и убирать, косить, ловить рыбу, охотиться и т. д. Довольно много примет было связано, например, с фазами луны и указаниями, что следует делать на «восходящую» или «уходящую» луну, что, несомненно, имеет отношение к так называемой магии подобия. Например, «на молодой месяц нужно стричь овец, чтобы шерсть лучше росла» или «в новый дом переезжают на новой луне», т. е. начало какого-то жизненного этапа или работы, связанные с новым трудовым циклом, направленным на прибавление в хозяйстве, следовало начинать при «новой» луне. В то же время действия, направленные на избавление от отрицательных явлений, уничтожение или уменьшение всякого рода помех стремились произвести на «уходящей» луне, поэтому, например, лечение болезней или избавление от домашних паразитов старались приурочить именно к этому времени. В случае с луной видны и следы магических запретов на называние предметов их именем, чтобы не привлечь неосторожным высказыванием разрушительные потусторонние силы: «Осенью, пока хлеба не созрели, луну нельзя было называть луной, только “пресной лепешкой”» (Кестеньга). Луна, как известно, имела непосредственное отношение к счету времени, а неделя изначально соответствовала четверти фазы луны. Рудиментом лунного календаря у карелов был сохранившийся в некоторых местностях «недельный счет»: «четыре недели две ночи от Благовещения до Егорьева дня, от *Егория* до *Николы* две недели две ночи, от *Николы* до Троицы три недели две ночи, от Троицы пять недель до Иванова дня» и т. д. (рис. 106).

У карелов картина хозяйственного календаря выглядит достаточно пестрой, ввиду комплексности их хозяйства и разных природных условий, связанных с меридиальным заселением территории. Так, например, у рыболова и охотника был отличный от земледельца или животновода цикл работ — разной продолжительности и в разное время года. Однако имелись и общие для всех принципы:

в начале сезона приносились пожертвования и происходили обрядовые действия и моления во имя будущего урожая или удачи на промысле, а в конце сезона — благодарственные обряды продуцирующего характера, т. е. направленные на сохранение и приумножение полученных благ в будущем. Все начальное — часть первой добычи или урожая (ср. первый сноп), часть полученной в хозяйстве прибыли или созревших природных плодов приносили на алтарь — под родовое дерево, в священную рощу, на божницу в красном углу дома, в часовню или церковь, что в последнем случае называлось освящением. Эти «начала» были, собственно говоря, жертвой для предков рода, природных духов-хозяев или божеств, способных, по мысли людей раннеисторических эпох, влиять на ход природных процессов, и, прежде всего, на плодородие животных и растений.

Таким образом, религиозные обряды и моления, все ритуальное поведение на празднике были связаны с будущим благополучием, будущим урожаем и промыслом, с попытками магического воздействия на природное окружение в целях обустройства будущей жизни семьи, рода, группы.

С концептом будущего связана не только хозяйственная сторона календарного праздника, но и его коммуникативная, или социальная, функция, отвечающая за соединение различных групп людей по их интересам через разные формы общения. Так, например, хозяйственные дела, способы и методы хозяйствования обсуждались во время встреч родственников из разных (часто отдаленных) поселений. Традиция, постоянно пополняемая новыми веяниями и, как правило, перерабатывающая их в своем русле, передавалась подрастающим поколениям, которые, копируя старших, организовывали здесь же, на празднике, свои подростковые посиделки «с работой» для 12—14-летних. Способы же общения старшей молодежи были подчинены главной цели — поиску брачного партнера (рис. 107).

Вокруг каждого населенного пункта определялся свой круг деревень, жители которого имели между собой брачно-родственные отношения, что являлось основой и праздничных связей. Присутствие на празднике в своем родственном кругу деревень (как правило, в каждой даже небольшой деревне был свой ежегодный праздник, в больших поселениях — по нескольку), по многочисленным рассказам, считалось делом почти обязательным. Старшие в северных деревнях отпускали молодежь на праздник даже в разгар страды, несмотря на то что терялось три, а то и четыре рабочих дня, из которых на дорогу уходило зачатую двое суток: расстояние в 50—70 км было обычным для «праздничных переходов».

В более спокойное время в гости к родственникам по материнской линии отправлялись девушки — «адьво». Эти поездки, как правило, были приурочены к праздникам или праздничным периодам наподобие летних или зимних Святок или Масленицы. Срок пребывания в адьво (*at'ivo*, *ad'ivo*, *ad'vo*)[1] равнялся в среднем двумтрем неделям, хотя, как на то указывают материалы из Сегозерья, мог продолжаться до шести недель (от Рождества до Сретенья). В праздничное время в иных домах могло оказаться по 3—4 адьво, которые участвовали во всех увеселениях и гуляньях (рис. 108, 109). На празднике, таким образом, собиралось значительное количество молодежи[2].

В зимне-осеннее время бесёды устраивались в домах (*kisapirtti*, *kižaperti*), ригах или банях, в летнее — на улице с гуляньями и хороводами на специальных площадках для игр (*kisatanner*, *kizatannar*), на перекрестках дорог или мостах. Многие игры на бесёдах или на улице были своеобразным изображением выбора женихов и невест. После таких игр парень с девушкой могли уже «сидеть парой» в бесёдной избе и имели право на продолжение знакомства.

*Рис. 107. Праздничная одежда беломорских карелов, Суднозеро Вокнаволоцкой вол. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

[1] *At'vo* в северной Карелии именовали не только девушку-гостью, но и обычай гостьбы в целом.

[2] См. п. 7.3 разд. I «Свадебная обрядность».

функцию подготовки браков (рис. 110). Отметим, что в Карелии были известны и особые праздничные браки — укороченные варианты свадьбы, вероятнее всего, представлявшие собой древние формы брака[3].

Итак, в основе календарного праздника лежали религиозно-мифологические представления, связанные с природными циклами и хозяйственным укладом местного населения. Любой праздник также представлял собой социокультурный феномен, т. е. обладал коммуникативной функцией, укрепляющей брачно-родственные и соседские связи. Ниже будут рассмотрены основные вехи цикла календарных праздников карелов с учетом обозначенных выше особенностей.

*Рис. 108, 109. Игры молодежи на престольном празднике Троицы в д. Костомукше. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

В районах средней и южной Карелии летом играли в «длинную пару», или «парную игру» (*pitkäkiža*, *pitkäpuaro*, *puarokisa*), когда молодые люди отправлялись на коллективную прогулку, по ходу которой разбивались на пары. Игру могли начать сразу после обеда в праздничный день и продолжать до полдника. Часто девушки и парни в ходе игры устраивали танцы в каждой части деревни. После собственно гулянья «сидение парой» часто происходило уже на лоне природы. Не удивительно, что такие взаимоотношения подготавливали сватовство, которое зачастую происходило именно на празднике.

Таким образом, одной из основных социальных функций карельского праздника следует считать

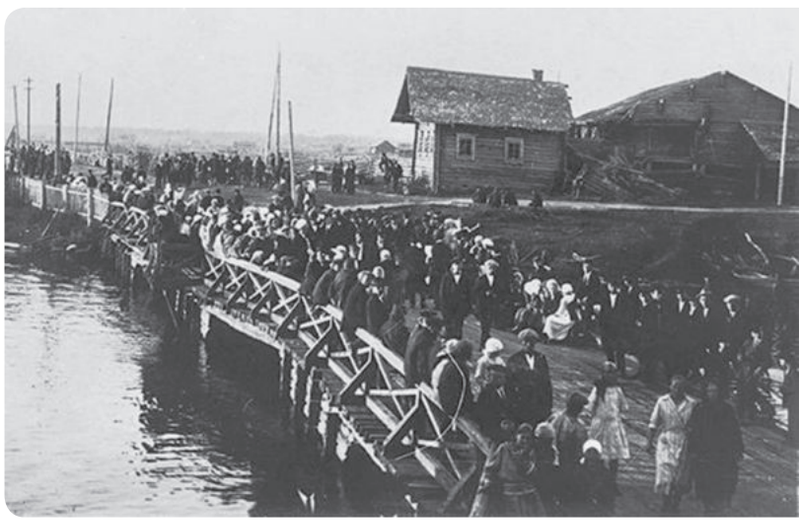


*Рис. 110. Гулянье на мосту во время праздника Успения в д. Миинале Салминской вол. 1920-е гг. (Museovirasto, HK 19451228:44.23)*

[3] См. п. 7.3 разд. I «Свадебная обрядность».

**Зимние праздники. Мифология зимних Святок**

Наиболее древним и во многом уникальным явлением следует считать карельскую календарную мифологию, т. е. религиозные представления, связанные с календарными персонажами, природными духами-хозяевами, и особенно теми, которые появлялись, по народным представлениям, на земле в период зимних Святок — переходное время от старого года к новому, в самое темное и опасное время, которое называют «периодом временной смерти» или «безвременьем».

Святки — период между Рождеством (25.12/7.01[4]) и Крещением (6.01/19.01) называется у северных карелов «виериссян кески» (*vierissän keski*), т. е. «крещенский промежуток». В свою очередь, у южных карелов-ливвиков святочное двенадцатидневье называлось «сюннюнмуа» или «сюннюннайгу» (*synnynmua, synnynaigu*), т. е. «земля Сюндю» или «время Сюндю» по имени святочного духа Сюндю, спускающегося на землю в канун Рождества и уходящего на небо (или в воду, например, у северных людиков) накануне Крещения. Перевод слова *synnynmua* — «земля Сюндю», где слово *mua* «земля» не следует понимать буквально, а скорее в значении «мир», «свет» [KKS, III, s. 328—329], ср. выражения типа «вся земля» = «весь (белый) свет».

Практически повсеместно у ливвиков и людиков, но также на значительных территориях проживания носителей собственно карельского наречия был известен термин *synnynpäivä* (*synnyinpäivy, syndynpäivä* и др.) — букв. «день Сюндю» в значении «сочельник». Однако относительно времени наступления последнего были и исключения. Например, в д. Соймогоре (Клюшина Гора Поросозерской вол.) *synnyinpäivä* приходился на 21.12 ст. ст. Сюндю здесь спускался на землю за три дня до сочельника Рождества (ПМА, 1984, М. Г. Михеева, 1901. Соймогора). Следует сказать, что на карте Карелии можно отметить несколько местностей, где зимние Святки начинались за несколько дней или даже недель до Рождества (как в Заонежье с 12.12 ст. ст.).

Поверья о внешнем виде святочных персонажей достаточно цельны. Наряду с тем, что многие рассказчики объявляли дух невидимым, проявляющим себя лишь различными звуками, например, во время гаданий или «слушаний», нередки сведения о том, что Сюндю представляет из себя мохнатое, часто черное существо, «круглое и большое как копна сена» [ФА, 2940/2, 2945/7. Реболы]. Величину Сюндю в ребольской д. Челкке характеризовала поговорка: «Сюнди ходит по земле, на ноги лодки надевает, невода портянками завернет» [ФА, 2951/1]. В Сегозерье округлая форма Сюндю способствовала и способу его передвижения. Убегавшая с места гадания девица, обернувшись, увидела, как «куча сена вслед (за ней) перекатывается, так до крыльца дома и докатилась». «Сюндю в шубах из проруби поднимается, крутится по земле», — рассказывали в с. Сельга. Отметим также, что Сюндю (Сямозеро) иногда представлялся и в образе летающего над землей холста или северного сияния.

В Костомукшском округе, Калевальском и Лоухском р-нах известны представления о Виериссян акка (*Vierissän akka*) — бабе, или старухе, Виеристя (Крещенской старухе). Предполагалось, что южная граница распространения верований о старухе Виеристя идет в восточном направлении по линии границы между бывших Олонецкой и Архангельской губ. Однако в Панозере в 1990-е гг. записаны представления о святочном духе Крещенская свинья, своеобразной вариации Бабы Виеристя. Столь неожиданный образ святочного духа имеет свои параллели в обрядности и верованиях. В Сямозере, Приладожье и у тверских карелов записаны мифологические рассказы о «слушаниях» на Святки свиньи, т. е. гадания со свиной тушей, когда свинья задает гадающему вопросы космологического содержания. Материалы о Крещенской свинье соотносимы с рунами о Большой свинье (она же кабан), из которой создается Вселенная. Именно то, что заколотая на Рождество или на Новый год свинья является прообразом «мирового (космического) животного», т. е. по мифологической логике началом всех начал, объясняет обряды «слушаний свиньи» и произносящиеся при этом тексты. Что же касается появления этого термина в бассейне р. Кеми, то здесь возможен как западный, так и восточный пути миграции представлений о рождественском поросенке (рождественской жертве) северных губерний России, шведской рождественской свинье *julsvin* и легендарном кабане Вальхаллы — объекте культа у древних шотландцев и скандинавов [Конкка, 2003].

Что же представляла из себя Крещенская старуха по поверьям северных карелов? Крещенская старуха появляется в Виериссян кески — время, когда все сны особо знаменательны, а жить следует осмотрительно, соблюдая ряд запретов: общих на многие виды работ и особенных. Например, передвигаясь в вечернее и утреннее время по улице, следует как можно меньше пользоваться огнем для освещения, нельзя ничего трогать в хлеву и брать воду из проруби в темное время (рис. 111).

Баба Виеристя — устрашающее с виду существо со взлохмаченными, торчащими во все стороны волосами. Говорят: «Баба Виеристя что лохматая мутовка» (*turjushärkin*, где *turjus* — нечто волосатое, косматое, всклокоченное). Неопрятному, плохо одетому человеку так и говорили: «Ну, ты и Виериссян акка!». За три дня до Рождества она спускается с неба и возвращается обратно на следующий день после Крещения (6/19.01). Баба Виеристя живет в проруби, но время от времени поднимается на поверхность и бродит по земле. В риге она молотит, в хлеву гладит коров и приговаривает при этом, будут ли они здоровы (в наступающем году), в амбаре громыхает досками от закромов и говорит, что в этом ларе полные или пустые закрома

[4] Первая цифра означает дату праздника по юлианскому (ст. ст.), а вторая — по григорианскому (современному) календарю (н. ст.), разница в 13 дней.

и т. д. В бане она парится, а в избе, случается, возится под столом, поэтому, когда никого нет в избе, ее иногда там и слушают, накрывшись скатертью. Виериссян акка тогда будто бы рассказывает, будет ли дом с достатком или станет беднеть [SKS, Paulaharju, 4481, 1911, Vuonninen].

В д. Вокнаволок рассказывали, что «баба Виеристя выходит в канун Рождества из проруби величиной с льняное семя, а уходит обратно в Крещение величиной с воз сена. Для того чтобы баба Виеристя могла в это время свободно входить и выходить, проруби специально увеличивались и возле них ставили особые «кресты старухи Виеристя» (*Vierissän akan risti*), в которых не должно было быть железных гвоздей. Чтобы баба Виеристя не вредила людям, нельзя было работать при свете (лучины и камелька), несмотря на то что день в это время на севере очень короткий. Нельзя было также оставлять работ недоделанными. Здесь же была записана и версия, по которой Виериссян акка вырастает до величины копны сена, собирая людские грехи (мотив очищения перед наступлением нового временного периода).

Наиболее короткой, но и наиболее распространенной на севере была формулировка: баба Виеристя ходит две недели по земле и уходит в прорубь. С собой в прорубь она могла утащить и баловавшихся на улице детей: «Она, якобы, и дегтем обмажет и в прорубь затащит — детей пугали на Святки — в проруби живет, да в риге... С детства она осталась в памяти как ведьма какая-нибудь злокозненная, бывало, про старух с плохим характером говорили: “Вот баба Виеристя!” Если что плохо сделаешь (говорили нам): “Ну, вы и бабы Виеристя!”» [ФА, 2926/13а; 1927/16. Калевала]. Поведение на Виериссян кески было строго регламентированным: «Предупреждали, что в это время нельзя ничего плохого говорить и особенно шуметь и озорничать, иначе баба Виеристя заявится ночью в избу. Однажды, когда сильно шумели и испугались, что теперь уж точно придет баба Виеристя в гости, то (провинившимся) одели на головы пустые молочные горшки на ночь. А кто-то один не послушался и не надел на голову горшок, дак баба Виеристя ночью пришла и снесла голову тому, кто спал без горшка» [ФА, 2000/3. Вокнаволок].

Опасное и таинственное время перехода от старого года к новому требовало защиты от сил потустороннего мира. В Калевальском р-не вечерами в Святки было принято рассказывать сказки. Каждая рассказанная сказка образовывала, по поверьям, вокруг дома железный обруч, служивший оберегом. Для «снятия обручей» по утрам в доме загадывали загадки, и каждая правильно отгаданная загадка, одна за другой, снимала магические круги. Во время гаданий подобные охранительные круги создавали при помощи заговоров знахари или сами гадающие, находясь в непосредственном контакте с предсказывавшими будущее святочными духами. В них говорилось о каменной, железной или огненной преграде.

Связь Виериссян акка с водой особенно ярко проявляется в рассказах о слушании у проруби. Широкое распространение по всей Карелии имеет известный сюжет о «коровьем хвосте»: «Слушали утром на “оловянной воде” (оставшейся от гадания литья олова. — *А. К.*) да сидели на коровьей коже. Слышим — что-то больно сильно шуршит, покрывало с головы-то сняли — водяной нас в порог уже тащит. Это хвост у нашей шкуры остался неочерченным, когда ножом (вокруг гадающих) чертили, чтобы когти до них не дотянулись» [ФА, 1394/1. Вокнаволок].

Водяной действительно иногда выпускает свои когти, но удивительно то, что и святочный дух Сюндю у поросозерских карелов имеет когти, которыми пользуется, поднимаясь на небо в Крещенский сочельник. Здесь речь о водяном не идет, поэтому и параллели этой мифологеме следует искать в более широком диапазоне верований. Таковыми могут быть, например, «каменные когти» громовержца Укко, которые (по материалам

*Рис. 111. Виериссян акка глазами современного художника. Илья Падчин, 2018 г.*

А. П. Баранцева) карелы-людики называли «сюннюнталтта» (*synnyntaltta*), букв. «долото Сюндю» — заостренные каменные неолитические топоры, по поверьям упавшие с неба.

Таким образом, несмотря на общий антропоморфный характер Виериссян акка на севере (ср. как вышеприведенное описание, так и сам термин *akka* 'баба, старуха'), в облике святочного духа, помимо фитоморфных (связанных с растительностью), проявляются также зооморфные черты. То, что они не случайны, подтверждается орнитоморфностью другого мифологического персонажа — духа Кекри, который у карелов-ливвиков мог «выклевать глаза» нерадивым пряхам (так пугали девиц, не подготовивших к осеннему празднику Кекри положенного количества пряжи) [Маслова, 1980, с. 225].

**«Слушания Сюндю» и космологические загадки**

Сам процесс гадания в Святки назывался «слушанием Сюндю / Бабы Виеристя / Крещенской свиньи». Помимо того, многие конкретные формы гаданий в народных представлениях связывались с именем «духа Святок». Например, испеченный хозяйкой первый рождественский блин, который кто-то из молодых членов семьи надевал на голову, прокусывая дырки для глаз и носа, и в таком виде выходил на улицу слушать, у северных людиков назывался *synnynhattara* — «портянка Сюндю», у сегозерских карелов *synnynkakkara* — «блин Сюндю». У карелов было популярным гадание по лаю собаки, которая, по поверьям, в момент гадания принадлежала Сюндю: «Собака Сюндю — собака потустороннего мира. Умершему надо причитание исполнить, тогда собаки Сюндю не будут лаять по дороге на тот свет. Собак Сюндю девушки слушают в сюннюнмуанайгу (на Святки), в какой стороне залает, туда и замуж выходить» [KKS, V, 606. Сямозеро].

По своему характеру и методам гадания очень разнообразны: слушали под окном, в поле, у проруби, дверей амбара, риги и бани, на развилке дорог и т. д. В гаданиях использовалось множество разных предметов: стакан с водой, зеркало, свечи, обручальные кольца, нитки, голики, мочили в воде и жгли лучины, из них же строили в изголовье «колодцы» и «мосты», в гаданиях с животными использовали фигурки из теста, зерно, сено. Популярным было литье олова: сначала лили на царя, государство (острые концы интерпретировались как штыки, что означало войну), затем — на хозяина дома, жену и детей (олово бросали в воду со снегом, потом смотрели по тени на печи, а воду брали в незамерзающем роднике с заговором). Много мелких отростков означало достаток, голая поверхность — бедность, черные пятна — болезнь, светлая окраска олова означала здоровье, отделившиеся части — детей или прибавление в хозяйстве скота. Надо сказать, что судьба загадывала загадки, и к интерпретациям следовало подходить творчески. Разгадыванием снов или услышанных звуков зачастую занимались старшие родственницы гадающих [Огнева, Конкка, 2013].

Карельский материал свидетельствует не столько об узнавании, сколько о сотворении будущего посредством гаданий. Так, в Сегозерье девушки «резали (открывали) дорогу» для сватов. Для этого брали косу и, начиная от стола в избе, шли через открытую дверь на улицу и далее до перекрестка дорог, имитируя рубящие движения [ДКСК, с. 92, 111]. Кроме того, особая активность, присущая носителям традиции, невзирая на значительную опасность, подстерегающую гадающих со стороны святочного духа, говорит не о любопытстве, а о необходимости: неучастие в процессе гаданий означает в традиционном понимании неучастие в собственной судьбе. Собственно говоря, гадания на Святки — это магические действия, конструирующие, сотворяющие будущую жизнь и судьбу, наполняющие пока еще девственное ее пространство и время событиями, о которых гадающему стало известно из гадания — диалога со святочным духом или иных магических приемов.

У карелов и русских Олонецкой, Новгородской, Тверской и Костромской губ. были распространены ведущиеся между гадающими и «нечистой» силой диалоги. Гадающего предупреждали о том, что перед тем, как объявить ему будущее, «нечистая» сила будет задавать вопросы, на которые надо уметь отвечать правильно. В противном случае жизнь гадающего подвергается опасности. Однако на вопросы «нечистой» силы дать верный ответ зачастую невозможно в принципе. Поэтому в рассказах гадающие отвечают вопросом на вопрос или дают ответ на вопрос в форме сравнения[5].

Если суммировать несколько текстов о диалоге гадающих с «нечистой» силой, записанных в Тверской и Олонецкой Карелии, то получим некоторое количество стандартных вопросов: Сколько суставов, щетинок, волосинок у свиньи? / Сколько шерстинок на боку черной коровы? / Сколько волос на голове (у человека)? / Сколько зерен в четверти ржи? / Сколько в холсте дырочек? / Сколько на поле камешков? / Сколько в море песчинок? / Сколько на небе звездочек?

В серии вопросов и ответов фигурируют всякого рода «песчинки мироздания» — от анатомических вопросов о суставах свиньи до земли, состоящей из камней и песка, и неба — скопления звезд. Интересно и то, что вопрос «Сколько?» подразумевает в ответе числительное, которое в мифологическом тексте всегда связано со строением окружающего мира. Учитывая время произнесения

[5] Например: «(На Святки) со свиньей разговаривать ходили. Свинью трудно заставить говорить! Тут свинье надо много отвечать! Если только не сможешь ответить — плохо дело будет: следом побежит… Свинья спросит, скажет: «Сколько у меня на спине щетинок?». А свинье в ответ надо сказать: «А сколько у меня волосинок на голове?». Свинья снова спросит: «Сколько на небе звездочек?». — «Сколько на поле камешков, столько на небе звездочек!». — «Много ли, скажет, в море песчинок?». — «Сколько в холсте дырочек, столько в море песчинок!» Вот как надо со свиньей говорить! Потом только… свинья скажет, за кого замуж (выйдешь), кому что…» [ОКР, 1963, с. 104. Тверская Карелия].

диалогов в святочный период, следует особо подчеркнуть космологическую природу данных текстов, связанных с сотворением мира, возвращением его из состояния небытия. Обрядность зимних Святок «воспроизводит своей структурой ту порубежную кризисную ситуацию, когда из хаоса возникает космос» [Топоров, 1997, с. 7]. Думается, не случайно и появление в текстах слов со значениями «волосы», «шерсть», связанных с растительностью (ср. холст — обработанное растение), т. к. именно растительность в широком смысле связана с понятиями «душа» и «жизненная сила», столь необходимыми для возрождающегося мироздания.

В Беломорской Карелии был записан текст, называемый «Сюнти» (< *syntyä* ‘рождаться’) или «Слова Крещенской старухи», состоящий из 10 «пронумерованных» вопросов и ответов (Вокнаволок):

Что один? — Я здесь.
Что два? — Глаз на голове.
Что три? — Ног у котла.
Что четыре? — Сосков у коровы.
Что пять? — Пальцев на руке.
Что шесть? — Копыльев в санях.
Что семь? — Звезд в Большой Медведице.
Что восемь? — Обручей в бочке.
Что девять? — Дырок в человеке.
Что десять? — Больших заповедей (или пальцев на ногах) [Конкка, 2015в, с. 85].

В Кондокской вол. рассказывали о том, что как взрослые, так и дети, выходящие в Святки из дома, обязаны были знать этот текст наизусть, иначе, по поверью, «Старуха Виеристя» могла утащить не выдержавшего испытание с собой в прорубь. Таким образом, текст «Что один?» имел в своем «прикладном» значении функцию заговора от «святочной хозяйки», которая в народном представлении следила за соблюдением традиции и выступала «экзаменатором» при произнесении космологического текста.

По всему северу Карелии, а также Финляндии (Северная Приботния и Лапландия) и финноязычной северо-восточной Швеции (Лянсипохья) был распространен вышеприведенный текст с небольшими вариациями, касающимися в основном ответа на последний вопрос. Ответы на вопросы серии «Что один?» в севернокарельской и финской традиции касаются: 1) космических объектов (количества звезд в созвездиях), 2) частей тел человека, 3) частей тел животных, 4) конструкции окружающих человека предметов, 5) мер объемов и длины, 6) структуры денежных единиц (количество мелких монет в более крупной единице). Что касается карельской, более архаической традиции, благодаря сведениям о которой мы, собственно, и можем с уверенностью возводить все рассмотренные материалы к космогоническим текстам, то в представлениях о святочных духах — Крещенской старухе и южнокарельском Сюндю — особое место занимают вода и воздух — стихии, из которых появляются в начале кризисного периода и куда уходят после сотворения космоса силы, олицетворяющие начало начал — неразделенный хаос Вселенной. «Переход от неорганизованного хаоса к упорядоченному космосу составляет основной внутренний смысл мифологии, содержащийся уже в архаичных мифах творения», — пишет В. Н. Топоров. Действительно, перечисленные выше ответы на серию вопросов имеют одно общее свойство: это ответы на вопрос «Сколько?». Их легко можно представить и в «перевернутой» форме: Сколько человек? — Я один / Сколько глаз? — Два / Сколько ножек у котла? — Три и т. д.

Иногда Сюндю в южнокарельской традиции называли Большим, или Великим, Сюндю: «Великий Сюндю в сюннюнпяйвя (сочельник) перед Рождеством появляется на земле. Великий Сюндю-кормилец на этих звездочках спускается сюда, надо (ему) портянки (блины) испечь. — «Дай, Господи (мне) места на том свете, белого (светлого) рая, беседы Великого Сюндю…» (из молитвы) [KKS, V, 585].

Сюндю в представлениях и языке южных карелов и из Тверской Карелии приобрел значение Христа, или Спасителя, что, по мнению Я. Калима, было связано с днем Рождества Христова и поверьями о появлении Сюндю на земле именно в это время. Следует заметить, что помимо южной Карелии само понятие Сюндю и уподобление его христианскому Богу встречается и в севернокарельском фольклоре, например в свадебных песнях калевальской метрики (в данном случае в величальных песнях, поющихся руководителю свадьбы «патьвашке», свадебному колдуну). Сюндю (*Synty* или *Synti*) в них сравнивается со *Спасом* или даже приравнивается к Богу-отцу, верховному «небесному Отцу», причем он действует при изготовлении ритуального пояса патьвашки вместе с Куутар и Пяйвятяр, персонификациями луны и солнца. В эпической «Песне Создателя» (*Luojan virsi*) в вариантах, записанных в Ребольской вол., рождающийся Христос сравнивается с «Божьим днем» и «зарей Сюндю», что опять же говорит не столько о сравнении Сюндю и Спасителя, сколько о сравнении Сюндю с Богом-отцом, творцом всего сущего, стадиально более ранним мифологическим персонажем.

**Ряжение и купание в проруби**

В некоторых карельских местностях существовало общее разделение ряженых на «чистых» и «нечистых». Помимо этого, был еще ряд специализированных форм и традиционных персонажей ряжения на Святки. Прежде всего, это ряжение животными. Ряжение животными наряду с изображением персонажей потустороннего мира — несомненно, древнейшая форма обрядового перевоплощения. В попытках объяснить это явление в обрядности, связанной с кризисными, переходными моментами жизни отдельного индивида или общества, следует учитывать тот факт, что в различных мифологических системах существует единая идея реинкарнации: душа бога, героя (или человеческая душа вообще) материализуется в образе животного. Выходя из тела (умершего;

человека, находящегося в трансе; больного или даже просто спящего), душа принимает облик животного, насекомого и проч.

На современной территории расселения карелов отмечено ряжение медведем, оленем (лосем), журавлем, петухом, быком, овцой (бараном), лошадью, козой (козлом), лисой. Наиболее популярным из них был «медведь» (*kondie*). В Кестеньге, наряжаясь «медведем», выворачивали шубу, делали маску из бересты: «Сделают дырки для глаз, для носа, из бересты же сделают нос и пришьют, для рта тоже дырку сделают, закрывают ее куском бересты» [ФА 3061/20]. Но маски делали не везде. У людиков в д. Мунозеро, обряжаясь «медведем», надевали две вывернутые шубы на руки и на ноги (в рукава), шубы связывали на поясе, лицо закрывали платком, а на голову надевали вывернутую шапку. «Ходит на четырех ногах, его тянут за веревку, в избе валяется на полу, переворачивается с боку на бок, рычит. За медведем ходил мужик с палкой — чтобы медведя не тронули» [ФА, 3066/19]. В Реболах «медведь» с поводырем приходили в избу, где «медведь» пускался в пляс на четырех «ногах». На руки и на ноги ряженому медведем привязывали старые рукава от шуб, надевали по нескольку шерстяных вязаных носков. На вывернутой шапке делали подобие медвежьих ушей [ФА, 2942/6]. В д. Челкке, если у кого была настоящая медвежья шкура

*Рис. 112. «Кёюриятяр», или «козел Кекри», из Северного Саво. Набрасывали перевернутую шубу, в рукав которой продевали топорище, а на топор закрепляли ножницы для стрижки овец и две ложки. Ряженый ходит по избе, наклоняется и будто бы клюет кого-то. Может передвигаться также на четырех конечностях. Соответствует популярной у карелов маске святочного «журавля». Фото А. Рюткёнен, 1927 г. (Museovirasto, KK 1482:568)*

(с головой), то предпочтение отдавали именно ей [ФА, 2957/13]. Медведем (как и вообще животными) рядились исключительно мужчины.

Распространено было также ряжение оленем (лосем), особенно в северных Лоухском, Калевальском р-нах и Мурманской обл. «У нас был такой старик Тимо, он все на Святки ходил ряженым — на голове рога, полная оленья шкура была у него с головой и рогами, наденет и ходит, дети его боялись» [ФА, 3061/ 20, Кестеньга]. Также в натуральную лосиную шкуру с головой облачались *смуты* (ряженые) в Сямозере (ПМА, 1984) (рис. 112).

«Журавлем рядились — шубу навыворот да ноги шкурами замотают, к рукаву шубы нос журавлиный приделают из чего-нибудь, ходит — клокочет, другие — тянут (ведут)» (д. Ювялакша Калевальского р-на). В д. Лахте Лоухского р-на к рукаву шубы привязывали ножницы для стрижки овец. У. М. Пивоева называет это «ряженьем овцой» (видимо, ассоциируя со стрижкой овец), хотя именно так изображали клюв «журавля» в других местах. «Униформа» «овец» и «баранов» также состояла лишь из вывернутой и перевязанной кушаком шубы и прикрытого чем-нибудь лица ряженого [ФА, 3060/1. дд. Лейпяниеми, Княжая Губа], хотя, например, в Сямозере использовали и целую овечью шкуру с головой, «дырки только на месте глаз сделаны, чтобы видеть хорошо» (ПМА, 1984). Отличие «петуха» от «журавля» состояло лишь в том, что «к рукаву шубы приделывали толстый и длинный деревянный «клюв» (д. Ювялакша).

В Тунгудской вол. на Святки рядились «быками». В д. Тунгуде еще в 1920-е гг. на День памяти святителя Василия Великого (1/14.01) проводился обряд *häkin vejentä* — «перетягивание быка». Его суть состояла в том, что мужчину обряжали «быком» — надевали маску, коровьи рога, и тянули на веревке через всю деревню. «Бык» должен был реветь и всячески сопротивляться. Спустя какое-то время его «убивали», причем сделать это могли только старики. «Когда “быка убивают”, из многих домов приносят туда на стол пива (к этому дню варили). Ведь как “быка убьют”, надо… и праздник в доме сделать» (А. В. Акимова (1909 г. р., д. Тунгуда) [ФА, 2580/2].

Во время «перетягивания быка» устраивалось что-то вроде состязания между молодыми парнями и стариками: «“Быка” тянут пожилые, а молодые парни — те против, как противники им, борьба идет. “Быка” по согласию выбирают из стариков, из женатых, из молодых — нет. Бабы и девицы кто куда скрываются, прячутся, когда быка по деревне тянут. Когда притянут его в избу, убивают его — один ударяет, дубиной бьет его по лбу. На голове горшок, дак ничего... Раньше воронцы, грядки в избе были, “шкуру” “быка” на воронец повесят, как раньше, когда животных забивали, так и с ним. Потом у них будто сделка идет — мясо, шкуру продают... а потом уже, после этого, молодежь танцует в том доме на бесёде, большая изба была, много народу... Обычай старинный был, сотня лет уж...» [ФА, 2580/17. д. Сяунюявуара].

Святочная игра ряженых «убивать быка» в виде сценки на молодежных посиделках была распространена на обширной территории Европейского Севера от Поморья до Костромы. Но следует отметить, что нигде в материалах из других мест нет упоминаний о том, что «битье быка» было приурочено к Новому году и, тем более, чтобы это было целое обрядовое действо, подобное происходившему в Тунгуде. Васильевский обряд в Тунгуде и соседних местностях требует специального изучения, однако отметим, что общее построение действа, четкая календарная приуроченность обряда, в основе которого лежит идея жертвоприношения, заставляют предполагать сохранение здесь остатков архаического обрядового комплекса, связанного, возможно, с древними космологическими представлениями [Konkka, 1998, s. 23].

Определенный интерес могут представлять и названия ряженых в разных районах Карелии. Их можно разделить по трем группам признаков: по внешнему виду (*kruhl'atta* — копна, *bukoličča* — буколицый), по поведению и характеру (*gul'ašnikka* — гуляшник; *smuutta* — смутьян; *kumma*, *čuudo* — чудо) и по связи с иным миром (*huhl'akka* — хухляк, название в конечном итоге связано с представлениями о потере души; *Kegri* — персонаж осеннего праздника урожая с элементами культа мертвых) [Конкка, 2015в, с. 34—35].

Ряженые — это переодетые и скрывающие свое лицо под маской, тканью или гримом, как правило, молодые, частично также и среднего возраста, жители одного населенного пункта или одной родовой общины, разносоставными группами в зимние Святки вечерами обходящие дома односельчан. Вести себя они могли по-разному, в том числе в зависимости от того, какие персонажи в этом народном театре они изображали. Могли плясать и петь, изменяя голос, но часто все действо происходило молча. С другой стороны, у карелов (в том числе и тверских) одной из целей ряженых было запугивание детей и молодых женщин. Пугание в данном случае связано с психологическим испытанием, которому человек должен подвергнуться в ходе святочного ритуала, своеобразным катарсисом, т. е. душевным перерождением. Переодеваться ряженые могли не только животными, но и нищими, калеками, инородцами (представителями иных национальностей или конфессий), свадебщиками (т. е. участниками свадебного поезда), так называемыми специалистами (напр., охотниками, рыбаками, кузнецами, солдатами и т. д.), «покойниками», представителями нечистой силы (лешими) и пр. При этом общим явлением был так называемый трансвестизм, когда переодевались в представителей противоположного пола. Например, молодые мужчины изображали пожилых беременных женщин, а мужчин в свадебном поезде — женщины средних лет.

*Рис. 113. Устанавливаемый на зимние Святки около проруби «Крест Старухи Виеристя» [Paulaharju, 1995, s. 221]*

Надевание масок, или ряженье, на свадьбах, похоронах, инициациях и в календарные праздники как явление существовало или существует практически у всех народов мира. И если отбросить все психологические теории и взять только ритуально-мифологический аспект, то ключевым понятием здесь окажется термин «переход». Все персонажи ряженья изображают человека в переходном состоянии, в ситуации, когда в нем отсутствует некое жизненно важное качество. В этом смысле показательно зафиксированное Н. Саухке у салминских карелов представление о том, что на зимние Святки человек лишается души. Весь комплекс обрядовых действий и представлений, связанных с зимними Святками, говорит нам о том, что человек в это время должен пройти своего рода перерождение — вместе с умирающим и возрождающимся окружающим человека миром.

Святочные ряженья и гадания заканчивались в Крещенский сочельник, ведь тогда и «хозяин Святок» покидал землю: «на Крещение Сюндю уходит на небо» [KKS, VI, 594]. Если в Рождественский сочельник пекли «хлеб Сюндю» или блины ему на портянки, то на Крещение Сюндю надо было помочь отправиться на небо: «...перед Крещением пекут коккой (щипаницы); говорят (что для) Сюндю лестницу (делают) в небо подниматься, (для этого) коккой пекут» [KKS, V, 606].

Крещение (с. к. *Vieristä*, ливв. *Vieristy*) было уже полностью посвящено обряду освящения воды и купания в «иордани», которое у карелов проводилось по обету за выздоровление, воспринималось как очищение от грехов переряжения (кто-то купался за всех), как средство поднятия лемби (лемпи) или получения здоровья. Купание в зрелом и даже старческом возрасте (преимущественно женщин, но и мужчин на севере) было «очищением грехов» в широком смысле. Купающиеся должны были окунаться в прорубь с головой три раза. Если крестные мать и отец были живы, то вытаскивали из проруби именно они. Это объединяет крещенское купание с крещением младенцев, а также подтверждает особую роль крестных родителей, которые присутствуют при отправлении всех основных «переломных» ритуалов в жизни крестника. Обращает на себя внимание также наличие обрядового полотенца, привязанного к поясу купающегося, за которое его поднимали из проруби. Такие вышитые полотенца в обыденном быту не использовались.

На краю проруби в канун Крещения северные карелы устанавливали «крест Старухи Виеристя» (*Vierissän akan risti*), который представлял собой невысокую жердь с косо прибитой к ней поперечной планкой (рис. 113). По обе стороны от поперечины были нанесены зарубки, а отколотая наполовину щепа оставлена у основания зарубок [Paulaharju, 1995, s. 221]. У разных народов имеются свои способы маркировки сакральной точки пространства в ритуале, однако наиболее ярко это проявлялось у иртышских хантов, которые во время жертвоприношений водяным духам устанавливали у проруби ствол дерева с семью обрубленными сучьями, символизировавший Мировое древо [Конкка, 2013, с. 192].

Из других зимних праздников особо выделялась Масленица (с. к. *Pyhälašku*, ливв. *Maidopyhälasku*, люд. *Pyhälask)*, которая была известна повсеместно катаниями на лошадях по деревне девушек (девушки пели протяжные песни). В южной Карелии «в последний день Масленицы пекли блины из белой муки на молоке и яйцах. Хозяйки с горы катались на санках, чтобы льны росли длинные». На Масленицу отмечены также проявления культа предков: «Я был в гостях, — рассказывает житель Сямозера, — остался ночевать у одного знакомого. Был вечер Масленицы, мы поужинали, и хозяйка с дочерью оставила на ночь всю еду на столе, как на Масленицу обычно делают. Хозяйка вечером (перед сном) позвала мужа, хотя он уже несколько недель назад умер, поужинать...» [Конкка, 2015в, с. 111]. После Масленицы начинался семинедельный Великий пост. Тогда не было ни праздников, ни молодежных бесёд, только дневные посиделки с работой.

**Весенние праздники**

За неделю до Пасхи, в Вербное воскресенье (*Virboi*), приносили домой ветки вербы (*virboiviččoi*) и клали их под образа. На *Егория* (*Jyrgi*) ими первый раз весной выгоняли скот. С вербой ходили на могилы, оставляя там одну ветку, которую втыкали в могилу. Ветку вербы относили также в часовню.

Утром Вербного воскресенья хозяйка ветками вербы хлестала детей и всех домашних, приговаривая:

| | |
|---|---|
| *Virvittshi varvittshi,* | Вирвиччи варвиччи |
| *Kulukettu iäres,* | Старая кожа вон, |
| *Uusikettu sijah —* | Новая кожа на место — |
| *Äijänpäivän jäittshu* | На Пасху — яйцо! |

Хлестали вербой также коров или овец, приговаривая:

| | |
|---|---|
| *Virvetti värvetti* | Вирветти вярветти |
| *Vanhu karvu iärez* | Старая шерсть вон, |
| *Uuzi karvu sijaa* | Новая шерсть на место — |
| *Äijäks päivie jäittšu!* | Яйцо на Пасху! |

Когда хлестали кур, то говорили так:

| | |
|---|---|
| *Virvetti värvetti,* | Вирветти вярветти |
| *Vanhu jouhen iärez* | Старое перо вон, |
| *Uuzi jouhen sijaa* | Новое перо на место — |
| *Äijäks päivie jäiččy!* | Яйцо на Пасху![6] |

В южной Карелии записано еще несколько подобных текстов, но в целом они редки. Обычно приговор выглядит так:

| | |
|---|---|
| *Virvon varvon* | Вирвон варвон |
| *Tuorehekse, tervehekse,* | На свежесть, на здоровье, |
| *Vuuvekse vapoahekse,* | На год свободным, |
| *Netälikse velkapeäkse:* | На неделю должником: |
| *Siula vičča — miula kakkara!* | Тебе вица, мне — блин! |

[Конкка, 2008, с. 325—326]

Рано утром кто-то из домашних вставал и, взяв одну вицу (для каждого свою), хлестал домашних, говоря эти слова. После этого шли в хлев и каждую корову хлестали отдельной вицей. Если успевали, то еще и к соседям ходили хлестать тех вербой. Вербы втыкали под матицу, откуда их доставали в ночь на Пасху и сжигали (Толлорека, Аконлакша).

В тексте приговора вместо блина может фигурировать также яйцо. Смысл «долга» был таков, что тот, кого хлестали (как правило, из взрослых), на Пасху (через неделю) должен был одарить хлещущего вербой, блином или яйцом. Таким образом, хлестание (и пожелание здоровья) оценивалось как некое благое действие, за которое полагалась оплата.

Так в чем же была суть благодеяния? Пасха была «праздником праздников» и поэтому аккумулировала вокруг себя календарную обрядность, связанную с основной идеей — перерождения. Воскрешение Христа в данном случае было эталоном, которое в народном сознании так или иначе касалось всех живых существ. Здесь (как и во многих святочных обрядах) на первый план выступает «удар розгой жизни» (здесь: веткой вербы, первого «зацветающего» весеннего растения, вестника весны), символизирующий смену телесной оболочки и появление новой жизненной энергии.

В Великий четверг (*Suuri nel'l'äspäivy*) клали в тряпицу соли и прятали за иконы для худого случая. Заболевшим давали пить, так же и скоту (ПМА, 1984. Сямозеро). В этот день сбивали масло. Верили, что тогда в этот год масла будет больше. Если в Великий четверг холодно, то будет еще 40 холодов [KKS, V, 584].

Пасха была семейным праздником. Если гуляния и устраивались, то они происходили на второй и третий пасхальные дни. Молодежь в некоторых местностях ходила на гору «встречать солнце», смотреть, «пляшет» (колеблется) ли оно на восходе, что воспринималось как знак удачного хозяйственного года.

[6] ПМА, 1984, Сямозеро, А. А. Успенская, 1918 г. р.

Помимо Пасхи, самыми значительными праздниками весны были *Егорий Вешний,* или Егорьев день (*Kevät-Jyrki, Jyrrinpäivy* 23.04/06.05), *Никола Вешний* (*Kevät-Miikkula, Miikulanpäivy* 9.05/22.05) и Троица (*Sroičča, Sroičču*).

Егорьев день считался концом стойлового содержания скота. На *Егория* повсеместно происходил выгон скота на летние пастбища. Происходило это, как правило, со всеми подобающими случаю заговорами и магическими действиями, направленными на сохранения скотины во время свободного выпаса в лесу летом. Причем погода не играла решающей роли. Если было холодно, то обряды проводили во дворе, после чего скотину загоняли обратно в хлев. В Ругозере и многих других местах на *Егория* пекли специальный егорьевский блин, в который при выпечке добавляли шерсть от всех коров в хозяйстве. Их скармливали коровам перед выгоном, чтобы они держались летом вместе.

Егорьев день на севере был днем отдыха лошадей, в этот день лошадей не запрягали, верили, что на нарушившего запрет хозяина летом нападет медведь (Войница). «*Егорий* — бог лошадей», — утверждали в Бабьей Губе (Ухтинский р-н). На *Егория* дети бегали с боталами и колокольчиками вокруг домов, а потом приносили в них воду из проруби и выливали в пойло скоту. *Егорий*, говорили, приходит с кошелем окуней, а *Микола* с зеленой тряпкой (травой). Первую рыбу на севере начинали ловить на *Егория*. Кто в этот день поймал рыбы, считался хорошим рыбаком (Толлорека). Святой Георгий-кормилец — рыбный бог Карелии, говорили в Бабьей Губе. *Егорий* со щукой, а *Микола* с глухарем. По первой щуке определяли, какое будет лето: белые пятна на коже означали заморозки, чистая и светлая печень говорила о ясном и сухом лете, черная или синяя — о дождливом. *Микола* — бог леса, он приносит первого глухаря. На *Миколу Вешнего* у каждого в котелке должна быть похлебка из глухаря. На это время обычно приходится токование. В Бабьей Губе в часовне св. Николая лежали пожертвованные охотниками глухариные крылья, которыми опахивали иконы.

На Троицу украшали березовыми ветками дома и часовни, в часовнях рядом с иконами вешали расшитые полотенца (Ребольская вол.). Накануне, в Троицкую субботу, вставали рано, пекли пироги, блины, хлебцы, их относили на могилы и раздавали бедным на кладбище, на могиле оставляли крупу — для птиц. Ломали березовый веник и им опахивали могилу, поминали умерших родственников, причитывали (рис. 114).

**Иванов день и летние Святки**

Шестидневный период между Ивановым (24.06/7.07) и Петровым (29.06/12.07) днями в северной и средней Карелии носит название *livanan ta Petrun keski* (букв. «промежуток»), на южных территориях расселения карелов время от Ивана до Петра именовалось *viändöi* (вияндёй). Все названия на *-viänd* имеют общий корень с глаголом «поворачивать», что, несомненно, было связано с движением солнца — днями летнего солнцестояния. Дни с этого времени начинают укорачиваться, солнце, как говорят в народе, три дня находится в «гнезде», а потом «поворачивает на зиму». Летний период *viändöi* имеет множество аналогий с зимним «поворотом», зимними Святками. Это говорит о сходном осмыслении начала двух половин года. Например, салминские карелы начинали годичный отсчет праздников именно с Иванова дня и к этому дню стремились заменить старую одежду на новую.

Иванов день почти повсеместно был рубежом. До его наступления существовал запрет что-либо резать или рубить в лесу (т. е. нарушать целостность растительного мира). До Ивана дня, говорили, лес, как роженица (подвержен всяческим воздействиям), его нельзя было трогать. По всей Карелии именно с Иванова дня и по Петров день заготовляли впрок веники для бани. В Реболах замечали, что если взять в руки серп или косу до Иванова дня, то лето непременно испортится и урожая ждать нечего. Накануне *Иванова дня* приносили в дом в каждый угол по свежему венику.

По народному выражению, как в зимние, так и в летние Святки «врата рая были открыты», что на практике означало, что в эти дни каждый волен воздействовать на свою судьбу и будущее благосостояние. На пороге нового временного цикла многие народы проводили обряды очищения. Средством такого очищения у карелов служила баня.

Термин *kokko*, обозначавший костры, зажигаемые в ночь на Иванов день, был широко известен в Карелии. «В канун Иванова дня, — отмечает Г. С. Маслова, — по материалам из Олонецкого

*Рис. 114. На Троицу, с. Михайловское. Фото А. П. Конкка, 2012 г.*

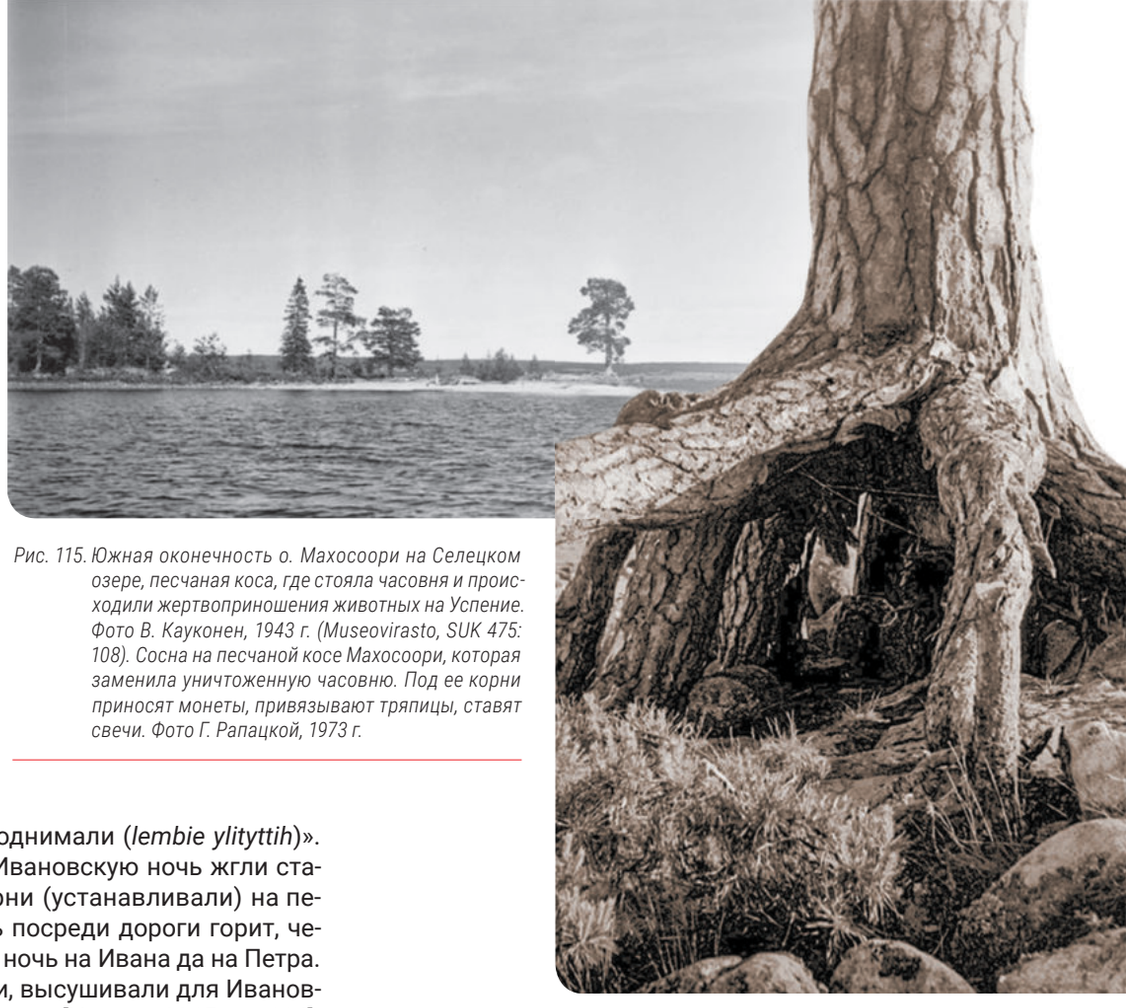


*Рис. 115. Южная оконечность о. Махосоори на Селецком озере, песчаная коса, где стояла часовня и происходили жертвоприношения животных на Успение. Фото В. Кауконен, 1943 г. (Museovirasto, SUK 475: 108). Сосна на песчаной косе Махосоори, которая заменила уничтоженную часовню. Под ее корни приносят монеты, привязывают тряпицы, ставят свечи. Фото Г. Рапацкой, 1973 г.*

и Пряжинского р-нов, парни собирали старые деревянные бороны и сохи, сносили их в лес на возвышенное место и зажигали костры. Молодежь старалась окуриться дымом костров: считалось, что при этом все плохое выходит из человека. В Петров день также разжигали костры» [Маслова, 1980, с. 224]. В Пряжинском р-не на Ивановскую ночь «везде огни горели — жгли старые изгороди, бороны, всякий хлам. Девицы через огонь прыгали, лембри поднимали (*lembie ylityttih*)». В средней Карелии «на Ивановскую ночь жгли старые лодки, которые парни (устанавливали) на перекрестках дорог. Огонь посреди дороги горит, через эти лодки прыгаем в ночь на Ивана да на Петра. Лодки раньше сохраняли, высушивали для Ивановской ночи да для петровской» [Конкка, 2015в, с. 114].

В ребольских деревнях жгли костры (*livanan kokko*) на мелких островах, для чего собирали кучами колья и жерди, и прыгали через этот костер. Вокруг огня водили круг под песню и гармошку. К костру приходили и люди постарше: пожилые женщины пели старинные песни, у костра рассказывали даже сказки. Следует заметить, что в перепрыгивании через ивановский костер может лежать представление о переходе из одного состояния в другое.

В Ухте (Калевале) в ночь на Иванов день принято было на лодках блеснить рыбу. Кто постарше — те со своей парой (парень с девушкой), а маленькие — своими девичьими или мальчишескими компаниями. Так рыбачили до полуночи, а потом отправлялись на остров, там на прибрежных песках танцевали, пели, варили чай: «Молодежи много собиралось. Бывало, что те, которые лосося поймают, тут же его варили и ели». Следует отметить, что, по представлениям северных карелов, водяная хозяйка может рыбаку в Иванову ночь подарить ключи, т. е. обеспечить его рыбацкой удачей на весь последующий год [Там же, с. 38].

Целебные свойства воды в период летних Святок многократно увеличивались. То же можно сказать и относительно ивановской росы. У тунгудских карелов на Ивановскую ночь ходили за водой для лечения. Брали проточную воду в трех местах. «Эта вода в укромном месте может хоть несколько лет стоять — не испортится. Если что с ребенком приключится, заболеет ли кто (из домочадцев) или скотина занеможет — обливают той водой» [Там же, с. 42].

Большое значение на *viändöi* придавалось возможности прямого воздействия на будущее магическими средствами, популярна была и любовная магия, призванная обеспечить успех во взаимоотношениях полов и будущей семейной жизни[7].

**Летне-осенние жертвоприношения животных. Ильин день**

У карелов, как и у других северных народов, у которых некогда превалировало промысловое хозяйство, сохранились следы деления года на два больших периода — зиму и лето. Так, летние-осенние праздники, начиная с летних Святок и заканчивая концом августа — началом сентября, представляют собой самостоятельный цикл праздников, включавших древние обряды и представления. Наиболее экзотическим обычаем считался сохранившийся вплоть до первых десятилетий XX в. обряд жертвоприношения животных на летних и летне-осенних праздниках, известный во многих местностях как южной, так и северной части Карелии (рис. 115). Это были заветные праздники, которых не было в православном календаре. Одни из них назывались по имени святого (например, *Власий*), другие — проводились в определенный день, например за неделю или неделю спустя после какого-нибудь праздника (*Илья*, *Успение*, *Троицкая* или *Ильинская пятницы*) или безо всякой привязки (напр., *Баранье воскресенье*). Жертвенными животными выступали бараны и быки, но в некоторых местах сохранились предания о былом жертвоприношении оленей. Наибольшее количество сведений собрано о знаменитом «быкобое» на ладожском о-ве Мантсинсаари, проводимом в «День быка» за несколько

[7] См.: п. 7.2 разд. I «Ритуалы, связанные с лембри, и любовная магия».

дней до Ильина дня. Первым упоминанием о нем, как о центре языческого богослужения, по мнению М. Хаавио, можно считать записи арабских путешественников IX в. Быков на берегу Ладоги перестали приносить в жертву в 1892 г., в рудиментарном виде обряд просуществовал до 1912 г.

На о-ве Мантсинсаари (северо-восточный берег Ладожского озера) в д. Тюемпяйнен ежегодно проводился «День быка», приуроченный к Ильину дню (20.07/02.08), точнее — в Ильин день, если он приходился на воскресенье, или же в следующее за ним воскресенье. В этот день жители округа Салми приносили в жертву быков и устраивали ритуальную жертвенную трапезу. Пророк Илья у местного населения был покровителем злаков (в Сегозерье имя св. Ильи часто выступало даже синонимом слова «хлеб»). Считалось, что грозы на Ильинской неделе способствовали обильному урожаю: «Чем больше ильинских гроз, тем больше осенью в ларях зерна». Если в начале лета холод останавливал рост трав и злаков, крестьяне обращались с молитвой к святому Илье о тепле и хорошей погоде, ясном небе. К Илье-пророку обращались и тогда, когда ранние заморозки угрожали побить урожай. Как у славян (Перун-Илья), так и у многих прибалтийско-финских народов христианский святой перенял основные функции языческого божества Укко — бога грома, владетеля высших небесных сфер. В некоторых случаях (в заклинаниях и поверьях) Укко и Илья взаимозаменяемы. Однако в Салми была своя специфика — св. Илья здесь выступал также как охранитель домашнего скота, что было связано, вероятно, с общей скотоводческой направленностью праздника, жертвоприношениями, но, возможно, и с истоками обряда, связанными с традициями охотничьего хозяйства прежних обитателей края.

На о-ве Мантсинсаари сохранялось несколько вариантов предания о происхождении жертвоприношений быков, в том числе с широко известным на севере сюжетом об олене: в старые времена св. Илья каждый год на свой праздник к закланию для торжественной трапезы отправлял белого оленя. Старейшины в Ильин день еще до восхода солнца собирались на берегу Ладожского озера напротив д. Тюемпяйнен встречать посланца Ильи-пророка. На восходе солнца белый олень появлялся в водах озера плывущим к берегу Тюемпяйнен и отдавался старейшинам для жертвоприношения. Однажды в тихое ильинское утро вдруг разразилась невиданная ранее буря с громом и молниями. Воды Ладоги бушевали, но с неба не упало ни капли. Старейшины уже было решили, что близок конец света, т. к. белого оленя не было видно. Однако по предложению старосты из д. Орихсельги решили вместо оленя заколоть трехгодовалого быка. В момент жертвоприношения буря на Ладоге унялась и солнце стало подниматься над горизонтом. И тут старейшины увидели плывущего в водах озера белого оленя. Он поднялся на берег, подошел к месту жертвоприношения, принюхался к мясу быка и, посмотрев на старейшин, мотнул несколько раз головой. Потом он сошел к берегу и, бросившись в воды озера, поплыл, исчезнув из глаз старейшин на ладожских просторах. После этого белого оленя уже никто не видел. С тех пор стали приносить в жертву св. Илье трехгодовалых выхолощенных быков [Конкка, 2015в, с. 10—22].

Перед Ильиным днем сторож часовни св. Ильи в д. Тюемпяйнен принимал посвященных Илье трехгодовалых быков от жителей окружающих деревень. Ему вменялось в обязанность содержать и кормить их отборными кормами вплоть до момента жертвоприношения. В Ильин день до восхода солнца старосты деревень острова и хозяева посвященных быков собирались в доме сторожа, откуда отводили животных на место заклания невдалеке от часовни. Сторож часовни выполнял обязанности главного жреца и распорядителя праздника. От имени жертвователей он обращался с короткой молитвой к св. Илье, призывая его принять жертву и обеспечить хозяевам животных прирост поголовья их стада, после чего производилось заклание. Из деревни в это время приходили несколько мужчин с большими котлами. Они устанавливали котлы на камнях, разрубали мясо, мыли его в Ладоге и ставили вариться. Распорядитель зажигал огонь под котлами, произнося при этом, что зажигает огонь во имя св. Ильи. По готовности мяса сторож приглашал всех на трапезу. Женщины расстилали белые скатерти на земле и выставляли на них из корзин пироги, калитки, рыбники, квас и ложки. Рассаживались посемейно. Все обращали взоры к часовне Ильи пророка, распорядитель читал короткую молитву, в которой, обращаясь к св. Илье, просил освятить пищу и просил у него здоровья, долголетия и удачи в жизни для всех участников праздника. По знаку сторожа женщины брали из котлов в блюда мясо и бульон, и начиналась трапеза. Несколько сотен семей одновременно приобщались к жертвенному мясу.

Второй частью праздника «Дня быка» были конские ристалища. Соревнующийся должен был скакать без седла. Вицу или кнут можно было использовать без ограничений. Большинство принимающих участие в скачках составляли жители о-ва Мантсинсаари, но привозили лошадей и участвовали в состязаниях также и жители отдаленных деревень с материка.

Всадники выстраивались на праздничной игровой площадке рядами, стоя около лошади и придерживая ее за уздечку. Распорядитель криком давал сигнал к началу состязания, и всадники вскакивали на коней. Проскакать следовало по дороге через всю д. Тюемпяйнен до мельницы, затем назад до финишного столба, которого надо было коснуться рукой. Весь путь составлял около 4 км. Зрители бурно реагировали на все перипетии скачки и громко кричали здравицу победителю, даже если это был 15-летний подросток. Победитель получал почетное звание «всадника святого Ильи», что давало ему неограниченное преимущество перед другими, особенно в выборе невесты, ибо заключить брак с «всадником святого Ильи» считалось лучшей партией [Sauhke, 1971, s. 162—172].

Помимо легенды об олене (лосе), в карельской традиции существует цикл архаических рун о Большом быке, где также говорится о жертвоприношении огромного быка, совершаемого богами в начале времен. Из «космической жертвы» сотворяется путем распределения частей ее тела в природе новый миропорядок, новый мир. Последнее хорошо иллюстрируется сведениями о том, что кровь жертвенного животного во время летних календарных жертвоприношений у карелов сливалась под крыльцо часовни или на прибрежный песок, мясо варили и распределяли среди всех присутствующих — представителей целой округи (вероятно, родовой территории), а шкуру и оставшиеся от общественной трапезы кости животного топили в воде.

Но как со всем этим соотносится легенда об олене? Дело в том, что легенда об олене на фоне мифологических рун о новом сотворении Вселенной носит «технический» характер, объясняя замену домашним животным дикого оленя или лося — главную добычу раннеисторического охотничьего сообщества, которая, как правило, обожествлялась и охота на которую отражалась в календарной обрядности многих народов. Оленю, лосю или тому же медведю посвящены многодневные ритуальные действа, цель которых — сохранение и преумножение охотничьей удачи, а значит, и благополучие всего рода или племени.

**Праздник Кегри и старый Новый год**

В Финляндии и в Беломорской Карелии была известна поговорка: *«Herrojen Joulu, talonpojan Kekri»*, что в буквальном переводе означает «Господское Рождество, крестьянский Кекри» (или «Что господам Рождество, то крестьянам Кекри»). Пословица, помимо указания на Кекри как исконный крестьянский праздник, приравнивает эти два периода календаря. И, действительно, обрядность рождественских праздников, т. е. зимних Святок и Кегри во многом идентична. На Кегри в Финляндии присутствует весь набор святочных действ и поверий, связанных с наступлением Нового года: здесь и приметы, и запреты, и гадания, и ряжение. Здесь и литье олова, как впоследствии делали на Новый год, смотрение через хомут на сидящих за столом (кто покажется без головы, умрет в следующем году), считание поленьев в печи (если утром их меньше, то кто-то умрет или дом оскудеет). Пекли особый хлеб Кекри (который весной клали в лукошко сеятелю), и каждому члену семьи втыкали в хлеб свой колосок (чем лучше сохранялся в печи, тем легче достигалась удача, сохранялось благополучие в хозяйстве и здоровье). Девицы, вынося мусор на улицу в подоле, гадали о суженом (почти так же делали их восточные соседи при «полотье снега»). Думается, что этих примеров достаточно, чтобы проиллюстрировать прямую связь праздника Кегри с временем наступления Нового года [Konkka, 1999].

День Кегри в Карелии был известен как осенний аграрный праздник (с особым упором на прядение) и день умерших родственников, который обычно отмечали в начале ноября. Вместе с тем у ребольских карелов бытовало местное название августа: *kegrikuu* — букв. «месяц Кегри». К тому же Кегри, по карельским материалам, вовсе не какой-то один день, а целый период, включающий в себя 2—3 субботы вместе с поминальной.

Откуда же берется странная растянутость празднования Кегри на целые месяцы? В северо-восточной Финляндии, по материалам Э. Кастрена (1754 ), были известны так называемые «новогодья», которые проводились между днем Олафа (29.7) и Кекри (конец октября — начало ноября). Дело в том, что, по словам Э. Кастрена, Новый год здесь наступал не у всех сразу в один день, а сообразно тому, как принято исстари в каждом отдельном хозяйстве [Там же]. Думается, что сама неприуроченность «новогодий» к какому-то одному дню календаря свидетельствует о древности этих обычаев. К тому же здесь нет противоречия: ведь Новый год был гораздо больше семейным праздником, нежели общественным. Впрочем, это наблюдается и сегодня.

Таким образом, мы совершили круг, вновь вернувшись к Новому году, теперь уже более древнему, «развернувшемуся» на несколько месяцев. В этом новом качестве нет неразрешимых противоречий. Все относительно. Примеров относительной приуроченности в пространстве и времени более чем достаточно. Например, в современной Греции празднуется четыре Новых года — в разных провинциях в разное время. У многих сибирских народов то, что можно назвать Новым годом (наиболее крупный праздник в году), было приурочено не к определенному дню календаря, а к началу весенних изменений в природе. В самой России известно, по крайней мере, три исторических Новых года.

В обрядности любого крупного календарного праздника можно без труда обнаружить черты, объединяющие их с новогодней обрядностью, и, прежде всего, это обряды обновления — обновления индивидуума, семьи и рода, которые в конечном итоге следуют за изменениями в окружающей человека природной среде.

# Глава 9

# МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ

## 9.1. Космогонические мифы

*М. В. Кундозерова*

Совокупность космологических представлений карельского народа является неотъемлемой составляющей мифологического мировоззрения, во многом определившего особенности духовной культуры этноса. Карельская мифология в значительной мере сконцентрирована в эпических, лиро-эпических и эпико-заклинательных рунах — произведениях «калевальской» метрики, часть которых легла в основу эпоса «Калевала». Космогонические мифы играют в карельских рунах сюжетообразующую роль, занимая в контаминированных текстах центральное или периферийное положение.

Основной карельский космогонический миф базируется на представлении о том, что ***составляющие мироздания происходят из частей яйца***, снесенного птицей-демиургом. Главная роль в карельском мифе о сотворении мира принадлежит мифической водоплавающей птице, чаще всего это нырок, утка, *алейка*[1], гусь, орел. После долгих поисков-скитаний птица вьет гнездо и сносит яйцо/яйца на колене дрейфующего в водном пространстве Вяйнямёйнена, осмысляемого в данном контексте в качестве первочеловека. Варианты водного локуса, в котором пребывает Вяйнямёйнен, представляются метонимическими эквивалентами первобытного океана, вселенских вод, существовавших до начала творения.

Распад яйца на части, из которых затем образуются составляющие мироздания, происходит по разным причинам. Это может быть и неосторожное движение-вращение самой птицы, но в большинстве вариантов в текстах повествуется о том, что Вяйнямёйнен, чувствуя обжигающее тепло, шевелит коленом либо опускает его в воду. Метафорическое тепло или жар, которое Вяйнямёйнен испытывает на своем колене, когда птица принимается высиживать яйца, является зачатком огненной стихии.

Яйцо, попадая в водную среду, становится материалом для первотворения. Однако в редких вариантах рун [SKVR $I_1$ 74, 111, 119, 125] яйца, снесенные орлом на колено Вяйнямёйнена, падают в воду, и их проглатывает щука:

*Tuli hauki hankotellen,*
*Vejen vil'l'a vinkotellen;*
*Se nieli munaista kolme.*
[SKVR $I_1$ 119: 55—57]

Подошла щука, разгневавшись,
Водное создание озлобленно;
Проглотила три яйца[2].

Орел нападает на щуку, распарывает ей живот и достает оттуда яйца, из элементов которых происходят части мира и небесные светила. В этом эпизоде, видимо, отражается мотив проглатывания яиц тотемным животным (здесь — щукой, почитавшейся у финно-угорских народов священной рыбой).

[1] Народное название морянки.
[2] Здесь и далее перевод мой. — *М. К.*

Проглатывание яйца/яиц, в котором заключены первоначала Вселенной, символизирует причастность щуки к творению мироздания наряду с птицей-демиургом. Этот мотив является очень редким, он не был использован Э. Лённротом при составлении «Калевалы». Тем не менее мотив проглатывания мирового яйца щукой, тотемным животным, становится существенным дополнением в космогонических воззрениях карелов.

Скатившиеся в воду, развалившиеся на части либо добытые из чрева щуки яйца (яйцо) становятся материалом для создания основных частей мироздания и небесных светил:

*Mi munan alanen puoli,*
*Alaseksi maa emäksi;*
*Mi munan ylinen puoli,*
*Yliseksi taivoseksi;*
*Mi munassa ruskieta,*
*Se päiväksi paistamahan;*
*Mi munassa valkieta,*
*Se kuuksi kumottamahan;*
*Mi muita munan muruja,*
*Ne täheksi taivahalla.*
[SKVR $I_1$ 64: 63—72]

Что в яйце нижняя половина —
Нижней землей-матушкой;
Что в яйце верхняя половина —
Верхним небом;
Что в яйце желток —
Солнышком светить;
Что в яйце белок —
Месяцем сиять;
Что в яйце другие крошки —
Звездами на небо.

Наиболее распространенный мотив образования Вселенной из частей яйца в карельской эпической традиции содержит информацию о том, как из нижней половины или кожуры яйца образуется *земля*, из верхней — *небо*, из желтка — *солнце*, из белка — *луна*, из остальных крошек (пестрых, костяных, сора/мусора, скорлупы, семян, из самых маленьких капель) — *звезды*, *блестки*. В некоторых вариантах подобный порядок нарушается либо какие-то компоненты отсутствуют вовсе. Одна из характерных черт возникновения мира из яйца в карельской мифологии — появление на небе *туч* из черной или синей субстанции — части яйца [SKVR $I_1$ 18: 52—53].

Процесс формирования мироздания повсеместно сопровождается магической вербальной формулой. В большинстве случаев Вяйнямёйнен сам называет, что и из какой части яйца должно произойти. В нескольких вариантах магические слова произносит птица-демиург. В двух вариантах заклинание исходит от умирающего яйца. Таким образом, в карельском эпосе выделяется несколько творцов мироздания: зооморфный демиург (птица, главным образом водоплавающая), его метонимический эквивалент (яйцо) и антропоморфный демиург (Вяйнямёйнен, представленный в ипостаси первочеловека). В сотворении мира участвуют также мировые стихии: водная, воздушная и огненная.

Иная версия сотворения Вселенной бытовала в карельской среде в прозаической форме (были сделаны единичные записи). Согласно текстам, ***гагара трижды ныряет на дно океана*** за землей по просьбе Сатаны. Создав землю, Сатана утаивает горсть земли во рту, и, когда Божий дух его в этом уличает, он выплевывает землю, сотворяя тем самым камни, скалы и горы [SKVR $VII_1$ 11]. Миф о ныряющей птице зафиксирован у многих народов, в исследовании В. В. Напольских он реконструируется как основной прауральский миф о сотворении мира [Напольских, 1992].

Отголоски подобного мифа встречаются в некоторых текстах карельских рун. Так, согласно одному из вариантов, Вяйнямёйнен дрейфует в море в виде чурки и просит бога Укко, чтобы тот поднял черный ил на прозрачную поверхность. Лишь после этого герой прибивается к основанию пестрого камня / большой скалы в темной Похъёле [SKVR $I_1$ 54]. Образ морского ила / тины встречается и в руне о рождении острова из яйца. В текстах яйцо, снесенное ласточкой на палубе / мачте корабля, вследствие порыва ветра скатывается в морской ил, и там возникает остров, осмысляемый как зачаток *первородной* земли [SKVR $VII_1$ 75]. Таким образом, в карельской мифологии переплетаются представления о зооморфной модели образования частей Вселенной (из яйца) и представления о возникновении земли из ила / тины, поднятой со дна Мирового океана. Однако в том и другом случае роль демиургов играют птицы.

Немаловажную роль в карельской картине мира играет ***антропоморфная модель Вселенной***. Суть ее заключается в том, что мир возникает из частей тела первочеловека, коим в ряду космогонических мотивов мыслится Вяйнямёйнен. Карельская руна о сотворении мира из яйца содержит эпизод, согласно которому Вяйнямёйнен оказывается сбитым со своего скакуна стрелой антагониста. Герой, гонимый ветром, дрейфует в виде чурки / бревна на морском просторе:

*Kulki kuusen juurikkana,*
*Mäni männyn järkälönä,*
*Petäjäissä pölkyn peänä,*
*Jo veny vezi-hakona.*
[SKVR $I_1$ 62: 26—30]

Двигался еловым корневищем,
Плавал сосновой глыбой,
Сосновой чуркой,
Лежал топляком.

В данном контексте Вяйнямёйнен выступает в ипостаси первочеловека, появившегося при участии трех стихий — земли (чурка еловая, бревно сосновое), воды (море) и воздуха (ветер). Подобное состояние героя соответствует древнему мировосприятию, согласно которому первочеловек образуется из элементов природы.

Акту сотворения первочеловека в карельском эпосе сопутствует акт сотворения элементов мира из его частей. Вяйнямёйнен, дрейфующий в водах, формирует морской ландшафт: создает дно и берега, скалы / подводные рифы. Данный мотив встречается в цикле рун о сампо, как правило, до возникновения мироздания (редко данный эпизод относится ко времени после сотворения мира), например:

*Kuh hänen bokat koski,*
*Sih hiän rannat luaitteli;*
*Kuh hänen polveh koski,*
*Sih hiän pohjat potkai;*
*Kuh hänen kynnet koski,*
*Sih hiän kallivot takou;*
*Kuh hänen parta koski,*
*Sih hiän luvvot luikoi.*
*Luotoni on merellä luotu,*
*Sih on suari siunualtu.*
[KKR I 39: 56—65]

Где боками касался,
Там берега созидал;
Где коленями касался,
Там дно становилось (букв. пинал);
Где ногтями касался,
Там скалы выковывает;
Где бородой касался,
Там рифы сглаживал.
Небольшой риф в море создан,
Там остров появился.

Исходя из данного примера, компоненты Вселенной берут начало из частей тела Вяйнямёйнена: берега из боков, дно из колен, скалы из ногтей, рифы из бороды. Согласно большинству вариантов, Вяйнямёйнен также создает рыбные тони, отмели, ямы, даже рыбные косяки [SKVR $I_1$ 4: 63—67].

Формируя рельеф морского дна, Вяйнямёйнен в том числе создает и остров: он появляется из его спины, головы, пальца, ладони и пр. (либо при движении этих частей тела). Образ острова высвечивается в версиях руны о сотворении мира. Здесь с островом (кочкой) ассоциируются Вяйнямёйнен либо его колено, на которое птица-демиург сносит яйцо, например:

*Ylenteli polvuttahe*
*Keskellä meren napoja,*
*Kasvoi tuos soria soari*
*Vanhan Väinön polven piähä.*
[SKVR $VII_1$ 20b: 34—37]

Приподнял сустав
Посреди моря (букв. морского пупа),
Вырос там красивый остров
На колене старого Вяйно.

Остров / кочка / дерн рождается на первозданных просторах, на стыке бурлящих, готовых к творению морей, при участии пришедших в движение стихий воды (волн) и воздуха (ветра). Причем этот остров как бы создается из тела первочеловека, находящегося в водной стихии в течение необходимого для творения сакрального срока и также пребывающего в состоянии движения.

Образ острова традиционно связывается с представлениями об изначальном, о частичке суши. Появление этой тверди на поверхности первозданного океана, в его «середине» (морском пупе), имеет сакральное значение в контексте сотворения всей Вселенной. Морской пуп в данном контексте является репрезентацией *середины мира*, в которой появляется первоначальная земля. Обладая наивысшей сакральной ценностью, этот локус соотносится с понятием *пуп земли* — мифопоэтическим символом центра. Особая сакральность ***пупа земли*** объясняется его связью с родовым местом, с тем, что он несет на себе след происхождения человека, вселенной и земли (в некоторых центральноазиатских традициях суша разрастается вокруг пупа земли, как своего центра) [МНМ, 1980, Т. 2, с. 350]. Образ острова распространен и в карельских рунах о большом дубе. Например, в текстах встречается описание рождения острова, на котором вырастает большой дуб — мировое древо, являющееся медиатором между мирами и предопределяющее структуру всего космоса.

Таким образом, мотив происхождения частей морского ландшафта из или вследствие движения частей тела героя, мотив отождествления колена Вяйнямёйнена (либо самого Вяйнямёйнена) с островом / кочкой, равно как и мотив появления этого острова посередине моря, там, где находится *морской пуп*, являются отголосками древних представлений о происхождении компонентов Вселенной из частей тела первочеловека (это метонимический эквивалент антропоморфной модели мироздания).

Карельский эпос содержит информацию и о более активном участии антропоморфных демиургов в сотворении мира. Отголоски мифа ***о сотворении мира демиургом*** Вяйнямёйненом содержатся в карельской руне «Состязание в пении». Руна содержит сакральный диалог-состязание в знаниях, который происходит между двумя героями — Вяйнямёйненом и Ёукахайненом (иногда могут фигурировать другие персонажи), повозки которых столкнулись на дороге. В упомянутом диалоге раскрываются потаенные знания героев относительно происхождения некоторых элементов мироздания. Так, юный Ёукахайнен лишь понаслышке знает, что «в море выкопаны тони, вырыты ямы для рыбы, к небесам прибиты звезды, небо держится на столбах» [SKVR $I_1$ 170]. Вяйнямёйнен же лично участвовал в создании частей мира:

*Omat on kolkot kuokkimani,* Сам копал я тони в море,
*Taivoset tähittämäni,* Небо звездами усеял,
*Olin miessä kolmantena* Я был третьим человеком,
*Ilman pieltä pistämässä,* Кто опору неба ставил,
*Ilman kaarta kantamassa,* Радугу воздвиг на небе,
*Taivosta tähittämässä.* Небо звездами усеял[3].
[SKVR $I_1$ 170: 19—24]

[3] Перевод Э. С. Киуру [Рода нашего напевы, 1985, с. 40].

Из воспоминаний Вяйнямёйнена реконструируются представления о формировании рельефа морского дна. Герой говорит о том, что он выкопал рыбные ямы, тони. Наряду с тем, что были созданы глубины, появились также рифы (подводные скалы). Вяйнямёйнен вспоминает, как он вспахал море / моря, горы / рифы / камни в кучу собрал, сделал борозды.

Из речи Вяйнямёйнена можно выделить также пласт представлений, связанных с небесной сферой. Согласно текстам, герой создал звезды на небе, созвездие Большой Медведицы. В мотиве осыпания неба звездами отчетливо проявляется отголосок мифа о сотворении частей мира, в том числе и звезд, из элементов мирового яйца под воздействием словесной магии героя, о чем говорилось ранее. В некоторых текстах встречается упоминание луны / месяца и солнца. Например, герой помнит то время, когда «месяц устанавливали, солнце на место определяли» [SKVR II 35]. Или герой «месяц продвигал, солнцу помогал» [SKVR $VII_1$ 148, 197]. Вяйнямёйнен участвовал также в установке небесной / воздушной дуги (*taivan* / *taivon* / *ilman kaari* — в переводе Э. С. Киуру — радуги) [SKVR $I_1$ 170: 21, 23]. Иные варианты руны содержат мотив установки Вяйнямёйненом небесной опоры / столбов [SKVR $I_1$ 185: 32—36]. В этом мотиве, возможно, отражаются древние представления о существовании некоего мирового столба, подпирающего небосвод. В одной из рун воздушный столб локализуется в *пупе небесном* [SKVR $I_1$ 85: 146—147], что согласуется с идеей центрального столпа Вселенной.

Обращает на себя внимание также появление в вариантах небес во множественном числе. В поддержку гипотезы о множественности небес в мифологии карелов существует заклинание о рождении огня, согласно которому огонь высекается на небе и затем спускается на землю сквозь несколько небесных ярусов [SKVR $I_4$ 281: 3—9]. Многоярусной небесная сфера представляется и в руне о сотворении мира из яйца, например:

*Munan alanen puoli* — Нижняя половина яйца —
*Alaseksi taivahaksi,* — Нижним небом,
*Munoa ylänen puoli* — Верхняя половина яйца —
*Yläseksi taivoseksi.* — Верхним небом.
[SKVR $I_1$ 95: 55—59]

В одном из вариантов верхняя кожура / скорлупа яйца становится «верхним небом на небе» [SKVR $VII_1$ 19], в другом — «верхним небом, девятым ярусом» [SKVR $VII_1$ 17]. Таким образом, небо делится на верхнее и нижнее, а в одном случае является даже девятиярусным.

Рассмотрение диалога героев в руне о состязании в пении раскрывает пласт древних представлений, связанных с происхождением и устройством мироздания. Отчетливо проявляются отголоски мифа о сотворении мира, а именно о формировании рельефа морского дна, о появлении на небе звезд, созвездий, радуги / дуги. Кроме того, в текстах встречаются представления о появлении первых гор, небесных / воздушных столбов / столба, нескольких небесных ярусов. Так раскрывается идея сотворения мироздания антропоморфным демиургом — Вяйнямёйненом.

Карельская эпическая традиция содержит также ***образ кузнеца-демиурга***, выковывающего верхнюю часть мироздания. Мотив выковывания неба кузнецом, как правило, появляется в цикле рун о сампо и сводится лишь к упоминанию либо рассказу о когда-то проделанной «в начале времен» работе:

*Olis seppä omilla mailla, <…>*
*Se on taivosta takonnut,*
*Kantta ilman kalkutellut.*
[SKVR $I_1$ 79: 113—118]

Есть кузнец в своих краях, <…>
Он небо выковал,
Крышку воздушную сформировал.

В текстах выковывание неба может стать также одним из брачных испытаний жениха — кузнеца Илмаринена [SKVR $VII_1$ 90].

Карельские руны сохранили упоминания инструментов, с помощью которых кузнец создал небо: молот / кувалда и щипцы / клещи. Эти инструменты в текстах в известной степени мифологизируются: следов от них на крышке неба не остается.

Тесная взаимосвязь образов выкованного неба и сампо (иногда в рунах они отождествляются) повлияла на то, что небо, по аналогии с сампо, выковывается из трех зерен ячменя [SKVR $I_1$ 97] либо из четвертинки зерна [SKVR $I_1$ 93: 68—70]. Необходимо отметить, что в эпической традиции неизменный эпитет кузнеца — «коваль небесного железа», «разжигающий небесные угли». В этом определении проявляется представление о небесах, выкованных из металла. В одном случае кузнец сообщает, что выковал небо «совершенно без всяких изначальных материалов» [SKVR $I_2$ 1022].

В мотиве выковывания неба и небесных светил кузнец Илмаринен в качестве демиурга сопоставим со старцем Вяйнямёйненом. Однако если Вяйнямёйнен связан с водной стихией (считается, что имя героя происходит от слова *'väinä'*, означающего «широкую, глубокую, спокойно текущую реку» [Turunen, 1949, s. 343]), то Илмаринен есть воплощение стихии воздушной, небесной. Имя Илмаринена восходит к слову *'ilma'* (воздух, небо, погода) [Там же, s. 50]. В некоторых текстах подчеркивается чудесное рождение кузнеца: он рождается ночью и днем идет в кузницу, где выковывает сотню замков и тысячу ключей [SKVR $I_1$ 136]. Согласно выводам В. Я. Проппа, «чудесное рождение восходит к представлениям о реинкарнации. <…> Герой рождается взрослым, с одной стороны, именно как герой, как избавитель, в момент беды, с другой стороны — как возвращенец из мира умерших» [Пропп, 1976, с. 237—238]. Отметим попутно, что необыкновенная сила героя также объясняется его чудесным происхождением.

Две разных интерпретации происхождения неба в карельском эпосе являются плодами разного во временном отношении мифологического

сознания. Миф о происхождении частей мироздания из яйца на пороге эпохи металла перестал удовлетворять потребностям развивающегося общества и в какой-то мере был вытеснен мифом о кузнеце, кующем небо. Данный образ подсказали бытовые условия, когда кузнечество не имело еще широкого распространения, а следовательно, особенно ценилось и было окружено суеверными представлениями.

## 9.2. Верховные божества

*А. П. Конкка*

Наиболее ранние сведения о карельских божествах представлены в материалах создателя финской письменности (первый перевод Библии на финский язык) епископа-реформатора М. Агрикола, жившего в первой половине XVI в. В своем Предисловии к переводу Псалтыри (1551) он, в целях борьбы с предрассудками, помещает список «ложных», или языческих, божеств (рис. 116).

У. Харва в своем капитальном труде «Древняя религия финнов» (1948), где он назвал Агрикола «отцом финского религиоведения», а также М. Хаавио в вышедшей через двадцать лет «Финской мифологии» приводят слова известного языковеда Э. Сетяля о том, что народная поэзия предоставляет гораздо более богатую палитру того, что можно назвать народными верованиями в сравнении с материалами Агрикола. Тем не менее «Перечень Агрикола содержит знания, которые впоследствии были рассеяны, но являются важным подтверждением гораздо позднее зафиксированным сведениям. В целом же оказалось, что правильно понятый перечень Агрикола действительно представляет собой правдивый и достоверный источник» [Haavio, 1967, s. 1].

Откуда же взялись эти сомнения? Перечень Агрикола делится на две части: финскую (божества племени хяме) и карельскую. В каждой части перечислено по 12 «божественных» имен, которые включают в себя как персонажей высшей мифологии (Вяйнямёйнен, Илмаринен, Укко), так и «низших божеств» — домовых и природных духов (Тонтту — домовой, Ахти — водяной, Тапио — дух леса, Экряс — дух растительности и пр.). Ниже дается пересказ второй, карельской, части перечня Агрикола:

> Ронготеус давал рожь,
> Пеллонпекко растил ячмень,
> Вирокканнас смотрел за овсом, иначе были бы без овса.
> Эгряс горох, бобы, репу, капусту, лен и коноплю выращивал.
> Кёндёс пожоги и поля сделал, так их неверие (в истинного Бога) подсказало.
> И когда весной заканчивали сев, то пили «чашу Укко».
> Когда туда приносили «короб Укко», то пьяны были и служанки, и хозяйки.
> Потом много постыдного там творили, слышали и видели.

У следующей фразы «Quin Rauni Ukon Naini härsky / jalosti Ukoi/Wakoi pohjasti pärsky» может быть несколько толкований, например: «*Когда жена Укко Рауни дерзила, то обильно из-под Укко брызгало*» (в вариантах значений *härsky* также может означать «испытывать (сексуальное) желание» [Haavio, 1959, 84—86]), суть чего сам Агрикола определяет так: *«Это значит давало непогоду и дождь»*.

> Кекри увеличивал поголовье скота.
> Хииси помогал побеждать лесных зверей,
> Веден эмо (мать воды) приводила (загоняла) рыбу в сети.
> Нюркес белок давал из леса,
> Хиттаван приводил зайцев из перелесков.

Из общих (как карельских, так и финских) обычаев Агрикола, в частности, упоминает о том, что «пищу относили на могилы умерших, где жаловались, причитали и плакали», т. е. речь идет о культе умерших родственников, но «почитали также многое другое — камни, пни, звезды и луну».

Наряду с известными, в том числе по поздним записям, персонажами, такими как Укко, Веден эмо, Хииси, Кекри и Эгряс, некоторые из «богов» перечня Агрикола оставались достаточно «темными». Это вышеперечисленные Ронготеус, Вирокканнас, Пеллонпекко, Кёндёс, Рауни, Нюркес и Хиттаван. Нетрудно заметить, что численно они составляют более половины «карельских божеств» Агрикола.

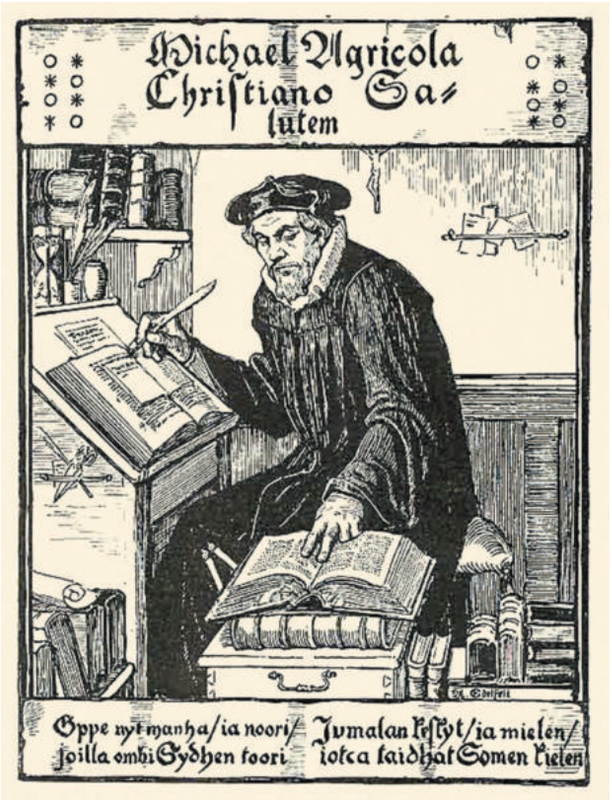



*Рис. 116. Гравюра Альберта Эдельфельта «Микаел Агрикола» (1907)*

Дело в том, что в более поздних фольклорных записях они в определенной, устоявшейся форме не присутствуют, а, наоборот, как считал, например, М. Хаавио, встречаются в большом разнообразии вариантов произношения (и написания), что он объясняет иноязычной (непонятной) исходной формой их названий. Речь у Хаавио идет об именах святых католической церкви, осваиваемых (и видоизменяемых) карельскими и финскими наречиями языка: св. Бартоломеус (Варфоломей) после ряда перипетий превращается в Нюркеса, св. Урбанус (Урбан) в Кёндёса, св. Йоханнес в Вионканнаса и т. д. [Haavio, 1959]. Из этого следует вывод: если принять объяснения Хаавио, то приходится констатировать, что эти природные духи были во времена Агрикола в народном мировоззрении и языке лишь на стадии становления, а это, в свою очередь, не гарантирует, что они вообще прижились. Здесь, в очередной раз, возникает вопрос об источниках Агрикола, о чем нет никаких сведений.

Итак, часть перечня Агрикола действительно соответствует определению Э. Сетяля о достоверности его сведений, вторая же часть находится как бы в подвешенном состоянии, и отношение к ней представляет, скорее, вопрос веры: можно верить или не верить построениям М. Хаавио, но ясных (документированных) сведений об этих персонажах и подтверждения их функций так, как они даны у Агрикола, практически нет. На этом фоне неудивительно, что современные исследователи используют данные сведения лишь фрагментарно тогда, когда для этого имеются все возможные основания, но в любом случае подходят к ним с осторожностью [Siikala, 1994, s. 140, 269].

Говоря о карельских мифологических персонажах, невозможно пройти мимо таких имен в перечне Агрикола, как **Вяйнямёйнен** (*Väinämöinen, Väinämöine*) и его верный соратник **Илмаринен** (*Ilmarinen, Ilmailline, Ilmoilline*), несмотря на то что они находятся в списке финских богов. Агрикола говорит о Вяйнямёйнене коротко: «Вяйнямёйнен выковал песни (руны)», а «Илмаринен давал хорошую и плохую погоду, и провожал путников до цели» (рис. 117).

Герои эпических рун, такие как Вяйнямёйнен и Илмаринен, долгое время являлись предметом споров в научном сообществе. Кто они — языческие боги, демиурги правремен, великие шаманы или, может быть, герои-воины, совершавшие походы в северные страны — реальные фигуры в истории, которые позднее мифологизировались? Все эти точки зрения высказывались начиная с середины XVIII в. и по наше время [Turunen, 1981, s. 395—397]. Кроме того, судя по именам, Вяйнямёйнен может быть изначально божеством воды, а Илмаринен — богом ветра и воздуха. М. Хаавио, который в середине XX в. наиболее тщательно проанализировал эпические руны, связанные с Вяйнямёйненым, пришел к выводу о преобладании в образе Вяйнямёйнена шаманистического начала. Кстати, именно в карельских рунах, и прежде всего в калевальской метрике Беломорской Карелии, особо выделяется роль Вяйнямёйнена в качестве «вековечного знахаря и колдуна», знающего все о мире [Siikala, 1994, s. 178]. Вяйнямёйнен силой слова, при помощи песен и заговоров, творит мир, совершает перводеяния и создает первопредметы. Е. М. Мелетинский называет его культурным героем и творцом-демиургом [МНМ, 1994, с. 258—259].

Хаавио подчеркивает международные истоки таких сюжетов, как сотворение мира из яйца, пребывание Вяйнямёйнена в загробном мире, в утробе Випунена, где он добывает недостающие знания, соревнование в пении с Йоукахайненом (борьба двух шаманов или нойдов), высекание первого огня, создание первого музыкального инструмента — кантеле, первой лодки и т. д. [Haavio, 1959]. А.-Л. Сиикала, сравнивая Вяйнямёйнена со скандинавским Одином, приходит к выводу о близости этих персонажей [Siikala, 1994, s. 147, 179], в том числе потому, что у Вяйнямёйнена, «как у индоевропейских божеств, было несколько сфер деятельности и, возможно, воплощений внешнего вида» (рис. 118). Действительно, он был хозяином вод, шаманом, могущим превращаться в животных, и героем с человеческими чертами характера и поведения. А.-Л. Сиикала отмечает, что центральное положение Вяйнямёйнена в финско-карельской мифологии, а также позиция творца Вселенной и многих ее явлений свидетельствует о его восприятии как бога [Там же, с. 179].

*Рис. 117. Фигуры Вяйнямёйнена и Илмаринена работы Роберта Стигеля в стене старого здания Хельсинкского университета (1888)*

Илмаринен, напоминающий своим именем удмуртского небесного бога Инмара и коми Ена, был также известен в лапландском Торнио (Финляндия) как персонаж, повелевающий погодой [Turunen, 1981, s. 65]. Вероятно, эта специализация, учитывая аналогии с другими финно-угорскими небесно-воздушными персонажами, является древнейшей. А.-Л. Сиикала высказывала мнение, что превращение его в героя-кузнеца можно, скорее всего, считать результатом балтийского влияния. Он кует небесный свод, выковывает приносящее благополучие сампо, золотую деву, а также выплавляет первое железо [Siikala, 1994, s. 147]. Небесный кузнец, кователь сампо (которое некоторые исследователи ассоциировали с поддерживающим Вселенную мировым столпом), Илмаринен демонстрирует свою божественную природу. В эпических рунах и заговорах он часто связан с огромным небесным орлом, вплоть до полного слияния с птицей. Это, несомненно, говорит о сохранении Илмариненом черт, присущих богам воздушной стихии. В то же время Илмаринен в эпосе предстает как обыкновенный человек, «спокойный и серьезный, честный и преданный, незатейливый, иногда даже наивный» [Turunen, 1981, s. 65]. Такое очеловечивание согласуется также с тем, что чаще всего он занят обычным своим делом — кузнечным ремеслом, выковывая необходимые в быту предметы.

Небесный бог **Укко** (*Ukko* — букв. «дед», в поэтических повторах также «отец небесный», соответствует эстонскому Уку) — громовержец, достигший положения «высшего божества» (*ylijumala*), к которому обращались с молитвами в самых различных жизненных ситуациях: просили дождя в засуху, молились об урожае зерновых, обращались за удачей на охоте и в рыбной ловле, при весеннем выгоне скота и при его забое, а также в ситуации опасности или угрозы здоровью: отправляясь на войну, при лечении болезней, при принятии затяжных родов и т. д. По количеству упоминаний в заговорах Укко безоговорочно находится на первом месте. Именно у него знахари и колдуны *tietäjät* (< *tietää* ‘знать’) искали поддержки, помощи и партнерства, прося вооружить их его оружием. Укко с его золотой палицей, огненным мечом, медным молотом или топором (секирой) [как в охотничьем заговоре из Суйстамо — SKVR VII, 5, 3231 и др.] и долотом был для знахаря образцом для подражания, ярким примером борющегося со «вселенским злом» персонажа, каковым он был в скандинавской (Тор) и шире — в индоевропейской мифологии [Siikala, 1994, s. 177]. «Долотом» (*ukontaltta*) или «стрелами Укко» называли найденные в земле неолитические каменные топоры и наконечники кремневых стрел, которые широко использовались в народной медицине, их хранили также в качестве амулетов [Virtaranta, 1963, s. 354—357; KKS V, s. 401—402; SKVR VII, 4, 1863, 1977, s. 2166].

Интересно, что еще в берестяной грамоте XIII в. (№ 292), найденной при раскопках Новгорода и являющейся самым ранним памятником карельского языка (или вепсско-карельских диалектов), идет речь о «божьей стреле» (*jumolannuoli*), с помощью которой вершится высший суд [Елисеев, 1959]. У. Харва обращает внимание на то, что в ряде местностей в Саво, Карелии и Северной Финляндии эти «громовые стрелы» называют «когтями Укко». В рунах также встречаются описания того, как Укко «каменными когтями рвет деревья и землю», а определение Укко звучит, как «самая первая (древняя) небесная птица». Харва напоминает, что сибирские народы представляли себе громовика в образе огромной птицы, разрывающей деревья своими каменными когтями, и задается вопросом, возможно ли, что на территории Финляндии могли сохраниться столь архаические представления о птице-громе [Harva, 1948, s. 90—91]. Агрикола упоминает о «коробе Укко» (Ukon vakka), который приносили после испития «чаши Укко» на весеннем празднике сева. «Чаша Укко» означает ритуальный напиток — сваренное вскладчину пиво, которое посвящалось Укко и употреблялось присутствующими мужчинами и женщинами. «Короб Укко» скорее всего содержал ритуальные предметы и посуду, а также, возможно, атрибуты культа Укко (ср. воршудный короб у удмуртов)[4]. Первые сведения о культе Укко относятся к 1545 г.[5], т. е. еще до выхода в свет

*Рис. 118. Трехглавый бронзовый орел — украшение возрастом более 1000 лет, которое, вероятнее всего, проделало путь из Перми Великой, было найдено на землях Лаукон картано, недалеко от финского города Тампере в 2015 г. (https://www.laukonkartano.fi/laukon-kartanosta-loytyi-1200-vuotta-vanha-kolmipainen-kotka/)*

[4] Воршудный короб — родовая или семейная святыня удмуртов, в котором ранее могли находиться также изображения идолов. Приносился на места молений, хранился в родовой куале на специальной полке [Владыкин, 1994, с. 132, 285—286].

[5] Упомянуты в жалобе саволакских крестьян шведскому королю Густаву Вазе на незаконное, по их мнению, решение о штрафе, наложенное наместником Савонлинны в количестве 32 бочек пшеницы (5276,8 л) за то, что они пили «чашу Тора» (Укко в шведской интерпретации) [Haavio, 1967, s. 148].

перечня Агрикола. Впоследствии (вплоть до начала XX в.) из разных мест Восточной Финляндии, Карелии и Ижорской земли имеются сведения об имевшем родовую основу празднике «ваккове», который был связан с обрядом вызывания дождя. В XIX в. в западной и центральной Ингерманландии у ижор ваккове был уже на православный манер посвящен св. Петру и св. Илье, из которых последний, как это происходило во многих традициях, унаследовал большинство черт языческого бога-громовержца, а также его культ, в том числе почитание камней и жертвоприношения животных, происходивших в священных рощах (ср. осуждаемое Агрикола и архиепископом Макарием почитание камней и пней[6]), которые в Карелии и на севере Восточной Европы просуществовали вплоть до начала XX в.

Илья-пророк на всей территории Карелии ассоциировался, прежде всего, с хлебом и зерном. Он был «хозяином» зерна и теста, рассказывали в Беломорской Карелии, а рига была «домом Ильи», где в углу до следующей весны оставляли «бороду св. Ильи» — необмолоченный сноп последнего урожая [Paulaharju, 1995, 180]. В Реболах в часовню святому в качестве обета относили рожь. Хлеб называли «святым Ильей» [Конкка, 2015, 130]. Тем не менее в Суоярви горсть колосьев, которые оставляли на поле несжатыми, именовали «бородой Укко» [KKS V, 401]. Укко фигурирует также в поговорках, связанных с Ильиным днем, например: «Укко на Илью холодный камень в воду опускает» [Конкка, 2015в, с. 129].

**Кекри** (Кегри) — упоминаемый в списке Агрикола, а впоследствии мифологический персонаж осеннего аграрного праздника, который был связан с поминовением умерших. По представлениям тверских карелов, Кегри — некое черное существо, приходящее

*Рис. 119. «Старик Кекри» из Центральной Финляндии (Конгинкангас), где на праздник Кекри было обычаем устанавливать в углу избы соломенную фигуру с льняными волосами и бородой в берестяной маске. (Фотоархив Музейного ведомства Финляндии (KK1S:115))*

в деревню из леса. Г. С. Маслова называет Кегри духом-покровителем [Маслова, 1980, с. 225]. Однако есть основания считать, что в данном случае речь идет о процессе, когда языческие, некогда широко почитаемые боги постепенно низводятся на уровень духов и персонажей низшей мифологии.

Кегри у карелов способствовал плодовитости скота, а также патронировал процесс прядения (каждой женщине и девушке следовало напрясть к его дню хотя бы три мотка пряжи[7]). Кекри — это также название праздника у финнов, отмечаемого в День всех святых (1.11) или последующие дни, однако в западной Олонецкой Карелии Кегри обозначал период, начинавшийся в начале октября. В некоторых местностях Восточной Финляндии Кекри отмечали около Михайлова дня (*Mikkeli*) — 29.09. У ребольских карелов зафиксировано название августа *kekrikuu* — «месяц Кегри». Отсутствие жесткой временной приуроченности говорит о древности этих обычаев [Конкка, 2015в, с. 168] (рис. 119).

На Кекри в Беломорской Карелии и Восточной Финляндии для умерших предков топили баню и готовили праздничный стол. Верили, что если хорошо принять духов предков, то они обеспечат хозяйству процветание. Кегри как в Тверской Карелии, так и в Приладожье и Восточной Финляндии, был персонажем ряжения. Кроме того, на Кекри в Финляндии присутствует весь набор святочных действ и поверий, связанных с наступлением Нового года: приметы, запреты, гадания, ряжение. Обрядность новогодних праздников и Кегри во многом идентична. В то же время на Кекри в финляндской Карелии отмечены такие древние формы, как приношения родовым деревьям (первую кровь от забитого на Кекри быка относили под жертвенную ель [Конкка, 2018, с. 116]; предкам и домашним духам жертвовали из хозяйства овцу, причем все действия (выбор животного, его откармливание, обычаи при трапезе, сохранение костей и отнесение их под родовое дерево) указывали на значительную древность этих традиций [Sarmela, 2007, s. 109, к. № 4]. М. Сармела отмечает скотоводческую направленность, а также родовую основу ритуальной трапезы на Кекри на саволакско-карельской территории.

[6] Из послания новгородского архиепископа Макария великому князю Ивану Васильевичу 1534 г. об ижоре, води, чуди и кореле: «Суть же скверные молбища их лес, и камение, и реки, и блата, источники, и горы… и чтяху и жертву приношаху кровную бесом, волы и овцы, и всяк скот и птицы» [ДАИ, 1846, № 32, с. 33—34].

[7] Иначе Кегри «выклюет им глаза или придавит камнем пальцы». Моток напряденных ниток девочки вешали на окно в сенях, чтобы Кекри было видно их прилежание [Маслова, 1980, с. 225].

Этимология слова *kekri* неизвестна, однако отмечено, что некоторые диалектные формы связаны со значением «последний». В юго-восточной Финляндии было обычаем на *köyri* (Кекри) зажигать на возвышенных местах огни. Последнего пришедшего к костру человека или пастуха, последним пригнавшего в этот день стадо с выпаса, символически очищали — прогоняли сквозь дым костра. Домой возвращались наперегонки, чтобы не прийти последним. Зажигание огней манифестировало окончание сельскохозяйственного года. В то же время некоторые исследователи связывали зажигание огней с древним культом солнца [Там же, с. 218—219, 224].

«Огни Кекри», как и сам праздник, можно также сравнить с кельтскими обрядами Самайна — праздника мертвых и начала Нового года. Он отмечался 1 ноября, но известны и более ранние даты. Одним из основных ритуальных действ было возжигание нового огня на холмах и в каждом без исключения очаге. Думается, что многочисленные аналогии Кекри с Самайном (например, от потухающего костра в Самайн в Уэльсе убегали наперегонки, опасаясь «черной свиньи», которая схватит последнего) не могут быть простой случайностью, они являлись частью общего северноевропейского культурного пространства [Маккалох, 2004, с. 222—227; ср. Конкка, 2003, с. 153].

**Сюндю** (*Synty, Syndy, Synti*). Одним из значений слова *synty* («рождение») было близкое основному смыслу «происхождение». В карельской и финской традиции существовала определенная группа лечебных заговоров, называемая *syntyloitsut*, суть которых заключалась в раскрытии происхождения объектов, нанесших рану, ушиб, ожог или, к примеру, укус. Это *rauvan synty* — «происхождение (или рождение) железа», *tulen synty* — «происхождение огня» или *käärmeen synty* — «происхождение змеи». Логика здесь была самая прямая: для знахаря, обладавшего знанием о происхождении явления, становилось возможным воздействие на «прародителей», а отсюда и на «поведение» причинившего боль предмета, животного или олицетворяемой стихии.

Однако это лишь часть сложного комплекса понятий, связанного с *synty*. Кроме того, *synty* в знахарской практике наряду с *luonto* («жизненная, природная сила») и *haltia* («дух-охранитель») выступает как некая самостоятельная, связанная с предками-покровителями природная сила, которую колдун вместе со всей триадой «поднимает» и которой вооружается для борьбы со злом наподобие духов-помощников шамана. Третьей составляющей данного комплекса понятий было *syntyset* (*syndyzet*), т. е. предки-прародители, одна из основных категорий религиозного сознания карелов. Наконец, *Synty* — дух-хозяин зимних Святок, ведающий гаданиями о будущем[8]. Иногда Сюндю в южнокарельской традиции называли Большим, или Великим, Сюндю: «Великий Сюндю в сюннюнпяйвя (сочельник) перед Рождеством появляется на земле…» [KKS, V, 585].

В карело-вепсских заговорах XVIII в. [Топорков, 2010, с. 110, 138] заговаривающий обращается к Сюндю, называя его «Князь Сюндю» (*Syndyruohtina* или *Syndyruohtinas*). В записанных во второй половине XIX — начале XX в. заговорах как в южной, так и в северной Карелии обращаются в основном к громовержцу Укко, Деве Марии или Создателю, однако Сюндю (Сюнти) не исчезает, а, например, используется в Приладожье в формулах (как правило, это просьба «отпустить» болезнь, т. е. вылечить) типа *piästä Syndi, piästä Luoja, piästä piälline Jumala* (букв. «отпусти Сюнди, отпусти, Создатель, отпусти верховный Бог» [напр., SKVR VII, 4, 1911]) или в Беломорской Карелии,

*Рис. 120. Моление у поклонного креста на мысу Крестовом на оз. Верхнее Куйтто. Фото И. К. Инха, 1894 г. (SKS)*

[8] См. подр. гл. 8. разд. I «Календарные обычаи, обряды и праздники».

когда знахарь сравнивает слова своего заговора с *Herran (Luojan) luotuilla (suurilla) sanoilla, pyhän Synnin säätämillä* («Господом созданными / великими / словами, рожденными святым Сюнти»). Таким образом, синонимами Сюндю в заговорах выступают Создатель, Верховный Бог, в некоторых вариантах также Бог-Отец, творец всего сущего, и иногда персонифицированная Природа (рис. 120).

На южнокарельском материале возможно проследить постепенное превращение *Syndy* и *syndyzet* после прихода христианства в такие понятия, как «иконы», «Спаситель», «Иисус Христос», унаследовавшие дохристианские образы и категории, что имеет свои аналогии с развитием религиозно-мифологических систем многих народов Севера и Сибири. Все это вкупе с данными фольклора дает основу для выдвижения гипотезы о Сюндю как божестве-первооснове и божестве-прародителе, существовавшем некогда в карельском «пантеоне» божеств.

## 9.3. Низшая мифология

*Л. И. Иванова*

Термин «низшая мифология» в середине XIX в. был введен в научный оборот В. Маннгардтом, который впервые обратился к исследованию мифологических персонажей, в частности духов растительности, олицетворяющих годовой цикл умирающего и воскресающего растительного мира [Mannhardt, 1865].

Согласно определению известного 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].

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. Низшая мифология — это мифология суеверий, ее персонажи зачастую являются предсказателями или предвестниками различных событий.

Следует отметить некоторую условность термина «низшая мифология» для обозначения мифологических персонажей карелов, с которыми мы встречаемся в быличках XIX—XX вв., верованиях, магии и обрядах семейного цикла, заговорах.

Для карела мифологические персонажи даже к концу XX в. были в большей мере почитаемы, а не демонизированы. Одновременно может почитаться как сама природная стихия (вода-водяница *vezi-ved'oi*, мать-земля кормилица *moa-emä syöttäizeni*), так и соответствующий персонаж, хозяин того или иного локуса.

Карельские мифологические персонажи и связанные с ними ритуалы и верования являются наглядной иллюстрацией крестьянской ментальности XIX — первой половины XX в. Это так называемое народное православие, или *folk religion (popular religion)*. При этом, как подчеркивали многие исследователи, даже официальная православная церковная доктрина больше ориентирована на «царство духовное» и «на иные миры» в отличие от католицизма и протестантизма, которые сосредоточили свою миссию на «этом, или человеческом, мире» [Badone, 1990; Bowman 1991]. В народном православии, во-первых, понятие священного (сакрального) в ритуальной практике и верованиях определяется местной общиной, а не религиозным учреждением, во-вторых, оно характеризуется тесной взаимосвязью и взаимообменом между людьми и божественными (мифологическими) персонажами (божества, духи) [Stark, 2016, p. 30].

**Генезис**

В фольклорных сюжетах, повествующих о происхождении персонажей низшей мифологии, особенно в южной Карелии заметно влияние православного мировосприятия. Именно в этих рассказах они однозначно воспринимаются 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 (или духов-хозяев) превратились низвергнутые Богом с небес ангелы.

В 1889 г. Н. Ф. Лесков среди карелов Олонецкой губ. записал классический рассказ о происхождении мифологических персонажей: «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, 1893а, с. 415].

В 70-е гг. XX в. от паданских карелов записан еще один вариант развития событий: «Когда земля началась, Адам и Ева были сначала… С начала

земли, значит, начали Адам и Ева детей рожать. Они вот самые первые родили всех детей. Родили много детей и потом, видно, позвали Бога детей крестить. Бог когда пришел крестить, крестил, крестил, много было детей, и спрашивает у них: “Всех ли принесли теперь?” “Всех”. “А не обманываете? Больше нигде в другом месте нет?” “Нет!” А у них было спрятано, кто в лес, кто в озеро, в укрытии спрятаны дети. Ну, нет, значит, нет. Он возьми и скажи: “Кто где оказался, тот пусть там и останется. Кто оказался в лесу, пусть останется в лесу. Кто оказался в озере, пусть останется в озере”. Вот они и есть и сегодня: в лесу — бесы, в озере — водяники. Вот так, это те самые дети… Им было стыдно, что много родилось, стыдно было… Вот они и есть сейчас бесы» (ФА ИЯЛИ, колл. 1734, ед. хр. 2, зап. от М. Г. Савельевой (1910 г. р., д. Юккогуба), Паданы, 1972 г., У. С. Конкка, З. М. Трофимчик).

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 на землю с небес. 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 произнесение имени которого табуировано в любое время: его называли *pahalaine* ‘плохой’, *pahapuoline* ‘плохая половина’, *toinepuoline* ‘другая половина’, т. е. «потусторонняя».

У карелов сохранились также мифологические представления о том, что разного рода демонологическими существами становятся некрещеные 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].

К. Крон видел истоки мифологических персонажей в культе мертвых, считая, например, что духами воды становятся те, кто утонул [Kronh, 1920, s. 886]. В. Я. Пропп писал: «…чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный род, надо быть съеденным этим животным» [Пропп, 1946, с. 208]. Таким образом, и вода, будучи в мифологии субстанцией одухотворенной, поглощает в себя человека, нарушившего запреты, приобщая его тем самым к своему роду.

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.

**Образная система**

Образная система мифологических персонажей карелов весьма разнообразна. Представителей низшей мифологии условно можно разделить на несколько групп.

1. Духи-хозяева природных стихий. Наиболее часто упоминаются хозяева леса, воды и земли; меньше мифологических рассказов и верований сохранилось о духах огня, ветра, различных атмосферных явлениях и солярных объектах (например, тумана, мороза, месяца и т. п.).
2. Духи-хозяева дома и различных построек — хлева, бани, риги, амбара, кузни, лесной избушки.
3. Многочисленные демонологические персонажи, связанные с болезнями; насылающие или олицетворяющие их: Оспа Ивановна; хийси и носы леса, воды, ветра, могилы; ночная плачея, мучающая детей; давящий кошмар и др.
4. Черти, призраки-покойники и мифологизированные представители фауны (змея, огненная лиса, лебедь, ласточка, паук, лягушка и др.).

Персонажей низшей мифологии карелы чаще всего называют духами (на севере Карелии) или хозяевами (на юге): хозяйка бани *kylyn emändy*, хозяин дома *koin ižändy*, дух лесной избушки *meččäpertin haltie*. В заговорах очень редко встречаются названия «водяной» *vedehine* или «леший» *meččähine*, практически всегда это «хозяйка» или «хозяин воды» *vein emändy da vein ižändy*, «хозяин» или «дух леса» *mečän ižändy da mečän haltie*, «король леса» и «король воды» *mečän kuningas da vein kuningas*.

В потустороннем мире, как и в человеческом, существуют социальная, гендерная и возрастная градации. Об этом, прежде всего, свидетельствуют заговоры, тексты которых зачастую представляют собой просьбы о помощи ко всем духам определенного локуса, например к хозяевам земли:

*Maan ižändäd, maan emändäd,*
*maan kuldaine kuningas,*
*maan died’oit, maan baabad,*
*maan poijad, maan tyttäred,*
*maan neveskäd, maan bunukad,*
*maan kazakad, maan käskyläzed,*
*maan sluugad, maan orjad,*
*prostied luupostis,*
*pomiluikaa bednostis,*
*pahoiz duumis, pahoiz ajateksis!*
[SKVR II, 851]

Хозяева земли, хозяйки земли,
Золотой король земли,
деды земли, бабки земли,
сыновья земли, дочери земли,
невестки земли, внуки земли,
батраки земли, прислужники земли,

слуги земли, рабы земли,
простите за глупости,
помилуйте за бедности,
за плохие думы, за плохие помыслы!

Значительная часть персонажей низшей мифологии антропоморфна. 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 девой, 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. В одной из быличек женщина в лесу в ужасе убегает от горбатой старухи с огромными зубами, собирающей ягоды. Такая аномальность сразу удаляет духов от крещеного человеческого рода в иной, потусторонний мир. Их речь, если у них нет желания идти на контакт, непонятна человеку.

В то же время достаточно распространены также фито- и зооморфные образы (или признаки). Та же самая хозяйка воды, расчесывающая волосы, в иных рассказах предстает в черной шерсти, похожей больше на медведя, чем на человека. Хозяева леса часто не только ростом уподобляются лесной растительности (то траве, то многовековым соснам), но и полностью сливаются с лесом, растворяются в нем. Рассказчики часто подчеркивают, что где деревья высокие, там и духи огромного роста, в кустарнике и они выглядят пониже, а в траве вровень с ней [Иванова, 2012, с. 279]: «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, 1893а, с. 418].

Архаичными являются сюжеты, в которых хозяева леса изображаются спереди похожими на человека, а сзади — на трухлявый пень, еловую кору, ель, покрытую лишайником и т. п. Чаще это относится к женским персонажам, которые спереди очень красивы, а сзади — уродливы, 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 [Симонсуури, 1991, с. 144—146; Jauhiainen, 1999, s. 239]. В южной Карелии встречаются рассказы о том, как в лесу к охотнику, ночующему у костра, приходит лесная дева — спереди красивая, а сзади как чурбан. Под Олонцом и в Беломорской Карелии рассказывали, что в лесу человеку может явиться лесная хозяйка *mečänemäntä*. В Приладожской Карелии дева леса сзади могла быть похожей на ольховую ветку [Симонсуури, 1991, с. 145]. Она в женской одежде, но ни в коем случае не хочет показываться сзади. А в южной Карелии видели и духа леса *mečänhaltija*, здесь подразумевается уже мужской персонаж. Пастухи, охотники, сборщики ягод встречали его в облике, который спереди как мужчина, а сзади волосатый или как еловый пень, покрытый бородатым лишайником [Там же, с. 145].

Духи-хозяева воды могут также показаться человеку в зооморфном виде, чаще всего в виде очень крупной рыбы, попавшей в сети [Иванова, 2012, с. 526]. В п. Княжая Губа 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 озере именно на этом месте часто тонут люди (ПМА). Хозяйка хлева часто пробегает в образе ласки или кошки. Болезнь может входить и выходить из человека в виде змеи.

Многие духи-хозяева аморфны. Например, практически всегда бестелесны духи болезней. Иногда духи-хозяева остаются незаметными, а человек слышит только их голос. Некоторые рассказчики считают, что гендерную составляющую духов вообще определить невозможно: «*Ei soa häntä tieteä nainego oli libo mies*» — «Нельзя его понять, женщина была или мужчина» [Иванова, 2012, с. 284]. Порой встреча с мифологическими персонажами преподносится как некое атмосферно-акустическое явление: «…крутит, словно туман какой, шумит, шумит… словно бы темный шар такой двигался ночью» [Там же, 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…» [Там же, с. 360]. Отсутствие гендерных признаков, аморфность, 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.

Персонажи низшей мифологии часто представляются 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. У хозяйки воды есть не только стаи рыб, но и высокоудойное стадо водяных

коров, которых она очень бережет, иногда выводя пастись на прибрежные луга. Для рыболовства самым плодовитым считается время от Иванова до Петрова дня, дни солнцестояния, солнцеворота, летние Святки. Это время было наилучшим для всякого рода продуцирующих магических действий. В этот промежуток якобы открыты двери рая на небе и двери рыбных кладовых водяного: «*Meilä sanottih, jotta Lehti — Iivananpäivän ta Petrunpäivän välillä on roajun veräjät kahallah. Silloil lähettih nuotalla kun oli Vetehisellä kala-aitat auki*» – «У нас говорили, что между Иваном Лиственным и Петровым днем двери рая настежь открыты. Вот тогда и ставили невод, раз у водяного рыбные кладовые открыты» [Virtaranta, 1958, s. 592].

Иногда дом и обыденная жизнь мифологического персонажа описаны достаточно подробно. Вот как карелы представляли жилище хозяина воды: «У каждого водяника (ведехинэ, везикунингуой) 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 удается видеть его дворец, говорят кореляки..."» [Лесков, 1893а, с. 417]. Также богато обставлено и жилище хозяев леса. В одной из быличек рассказывается, что возвращенная из «лесного царства» женщина даже принесла оттуда золотую солонку. 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, в которых повествуется 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]. Детали указывают, что это пришелец из другого, не человеческого, мира. Во-первых, он говорит не на карельском языке, а по-русски: «Он плачет, плачет, плачет и говорит: "Пустите меня прочь. Гога ужинать хочет. Гога ужинать хочет!"». В Паданах видели беловолосого водяного, который мог говорить только: «Мяу-мяу-мяу!». Во-вторых, признаком иного мира является необычное имя; как известно, в древности именно с момента наречения имени человек приобретал и своего тотема, ангела-хранителя, и приобщался к конкретному роду. В-третьих, этот ребенок не ест человеческую пищу, хотя голоден. А еда — тоже маркировка чужого или своего мира. Например, если человека забирал к себе хозяин леса, ни в коем случае нельзя было есть то, что он предлагает, иначе человек терял память и приобщался к роду лешего.

В подавляющем большинстве случаев духи-хозяева — помощники людей и изначально по-доброму настроены по отношению к ним. Хозяин хлева 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 заблудившихся ребятишек и заботятся о тех, 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 *metšine* укачивает ребенка в люльке и приговаривает: «Мать не взяла, отец забыл!». Он отдал младенца матери невредимым [Иванова, 2012, с. 236]. Неслучайно у карел есть такое поверье, что потерявшиеся в лесу малыши оказываются в колыбели Хийси (*hiidenkätkössä*); а возвращенные домой дети рассказывают о похожей на мать женщине, приносившей им еду [Jauhiainen, 1999, s. 245].

Хозяин леса на особых условиях заключает договор с пастухом и пасет скотину, охраняет ее от нападений медведя, а пастух игрой на магической берестяной трубе на рассвете провожает ее в лес, а перед заходом солнца встречает. Иногда духи и сами обращаются к людям за помощью. В одном из мифологических рассказов говорится, как знахарь плыл на лодке по озеру и вдруг кто-то вцепился в борт. Оказалось, это хозяин озера: у него рожала жена и срочно требовалась помощь. Человек помог и на всю оставшуюся жизнь, как и его прямые потомки, был вознагражден богатым рыбным уловом.

В то же время духи-хозяева являются строгими стражами границ своего мира, как пространственно-временных, так и социально-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, 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. Но в то же время после того, как человек просил прощения и приносил дары, те же духи выступали в роли целителей, прощали его прегрешения, возвращали здоровье; это означало, что равновесие между иным и человеческим мирами было восстановлено.

В некоторых случаях хозяева иных миров выступали в роли похитителей. Чаще всего это свойственно хозяевам леса и реже — хозяевам воды и бани. Обычно похищаются женщины и дети, а особенно часто — девочки или девушки. Одной из целей похищения являются поиски невест в ином мире (возможно, это отголоски архаического сватовства в чужом роде). В подавляющем большинстве случаев такое происходит, когда родители ругают, проклинают своего ребенка, тем самым отдавая его во власть нечистого или хозяина леса. Чаще всего похититель появляется в антропоморфном виде: мужчины, дедушки, «тети и дяди» [Иванова, 2012, с. 318, 321—322]. Иногда это зооморфный образ лесной собаки или белой лошади [Там же]; а порой — просто что-то неведомое, непонятное уводит детей в лес [Симонсуури, 1991, с. 146]. В таких случаях похищение происходит в любое время (обычно как раз

в наиболее безопасное дневное) и в любом месте, прямо там, где произнесено проклятие.

Чаще всего удается найти похищенных детей здоровыми и невредимыми, хотя они уходят очень далеко от дома, умудряются перейти через овраги, речушки и оказываются на островах или на болоте. Для этого следует как можно скорее обратиться к колдуну. И тогда поиски увенчиваются успехом, или даже сам леший приносит украденных в то самое место, откуда взял (иногда прямо в дом).

Духам лесной и водной стихии, бани присуща и функция мифического любовника, хотя таких рассказов сохранилось довольно мало. В Олонецкой и Приладожской Карелии зафиксированы рассказы о лесной деве, которая является у костра ночующего в лесу охотника: «…спереди красивая, сзади как чурбан» [Симонсуури, 1991, с. 146]. В южной Карелии встречаются также былички, в которых эротическая лесная дева *lemmenkipeä mečänneito* 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» [Jauhiainen, 1999, s. 243].

Одной из главных функций персонажей низшей мифологии является роль предсказателя. Предвестниками грядущих событий могут выступать духи-хозяева воды и бани. В некоторых мифологических рассказах и хозяева леса выступают в роли предсказателя. Им также ведомо будущее человека и человеческого мира. По утверждению многих рассказчиков, само появление духов-хозяев перед человеком предвещало что-то плохое: «…не перед хорошим показываются».

**Хронотоп**

Мир духов в карельских мифологических рассказах описывается достаточно подробно. 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. 23—28]. Он укрыт от людских глаз и вход в него человеку по собственному желанию запрещен. Именно таким иным миром является «лесное царство». Согласно карельским верованиям, когда в человеческом мире светло, в потустороннем мире темно, когда у нас день, у них — ночь, когда у людей теплая, солнечная погода, в ином мире холодно и идет дождь. Пропавших детей в «лесном царстве» 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.

Совершенно необычное по своей красочности описание лесных жителей и их мира дается одной из карельских рассказчиц. «Иду в лес, ельник такой, вот такой высоты елочки, маленькие. Но есть и высокие деревья, а те маленькие деревья среди больших. И они словно бы в шелка одеты, эти елочки. Шелк есть ведь, ну словно бы шелк, шелковые платья на сосенках одеты… Я испугалась: “Ой-ой-ой, ну куда я пришла? На чужую землю!”» [Иванова, 2012, с. 294]. Женщина сама находит разгадку этого: она попала «на чужую землю». При этом она смогла взглянуть на него глазами его жителей, и он предстал перед ней во всех красках. В ином мире темный ельник превратился в яркое царство, заячий помет — во вкусные ягоды, а темная ночь стала светлым днем, и лесные жители, оказывается, далеко не всегда одеты в «черные шинели», иногда и «в шелка».

Иногда место пребывания духов, например хозяев воды, локализуется весьма точно. Во-первых, в каждом водоеме, будь то река, озеро, ручей, водопад или колодец, есть свой хозяин или хозяйка. В быличках хозяева воды чаще всего поднимаются на излюбленный ими камень, скалу, каменистую отмель или локализуются у речного порога. Камень, на котором сидит дух воды, очень большой и открывается частично только летом. Детям было категорически запрещено забираться на него: это место водяного, человеку даже дотрагиваться до него нельзя было, иначе хозяин мог забрать в иной мир. Есть рассказы, в которых говорится, что водяной приносит этот камень с собой, чтобы удобно расположиться посреди залива. В мифологии многих народов камень воспринимался как обитель бога или иных высших сил [Фрэзер, 1986, с. 254—262]. Видимо, в этом разгадка одного карельского обычая. Карелы, чтобы обезопасить себя во время купания, брали из воды камень и бросали его на берег, говоря: «*Vedehine — moal, ristikanzu — vedeh!*» — «Водяной — на землю, крещеный — в воду!». Выходя на берег, произносилась обратная вербальная формула, а тот же камень выбрасывался в водоем.

Согласно верованиям, иной мир от мира людей отделен различными видами границ, как реальными, так и виртуальными: пространственными, временными, вербальными, этическими. В обычных условиях они непреодолимы для человека, но не для духов. С другой стороны, «границы между человеческим и нечеловеческим зыбки и непрочны» [Путилов, 1980, с. 68]. Возможность взаимопроникновения происходит при соблюдении или несоблюдении определенных пространственно-временных рубежей, вербальных табу или законов этики. При определенных обстоятельствах (например, произнесенное проклятие) человек мог попасть в опасный и чуждый мир духов. Если человек случайно наступал на невидимые следы хозяев леса, он тотчас попадал в неведомый ему мир. Опасно было присесть на дороге лесных духов, а тем более развести костер: тотчас появлялся хозяин и гасил его, а охотника прогонял прочь, или человека настигала особая болезнь *mečännenä* ‘лесной нос’. В окрестностях многих деревень встречались определенные места, в которых часто блуждали местные жители, прекрасно ориентирующиеся в лесу. Но чтобы

выбраться оттуда, необходимо было или самому применить сакральные познания, или, чаще всего, родственники не позже трех дней должны были обратиться за помощью к носителям магических знаний, которых карелы называли *tiedoiniekat* (знахарями).

Время в мифологических рассказах тоже имеет особенные характеристики. Так, появление и исчезновение лесных хозяев очень часто характеризуются внезапностью. Они совершенно необъяснимо возникают перед человеком как бы из ниоткуда и уходят в никуда. Внезапность характерна для попадания человека в «чужой» мир и выхода из него. 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 и безрезультатных попыток выйти на знакомую тропинку они проделывают ритуальный обряд переодевания — и так же неожиданно место, куда они попали, оказывается знакомым: «Словно мир мне открылся!» [Иванова, 2012, с. 307—308]. Духи движутся с иной, отличной от людей, скоростью: «Очень быстро идут по болоту, невозможно ведь никак так быстро идти, как они шли...» [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. Именно поэтому в эти временные отрезки не ходили в баню, в лес, на водоемы, боясь нарушить табуированные границы. После захода солнца, чтобы не беспокоить обитателей воды, запрещено было ходить на речку или озеро за водой, полоскать белье, купаться. В Суоярви говорили: «Вода спит, ей нельзя мешать» [Лавонен, 2000, с. 26]. «После захода солнца нельзя воду волновать — хозяйку потревожишь» [Пертту, 1995, с. 138]. После Ильина дня запрещалось купаться, иначе придет водяной и утащит в воду [Иванова, 2012, с. 479]. Считалось, что в этот день водяной бросает в воду холодный камень, и после этого вода быстро остывает. Позже водяного в этом поверье заменил святой Илья. Нарушение временных табу, как и пространственных границ, влекло за собой наказание со стороны духов в виде болезней или похищения.

Не было никаких запретов только для самых сильных колдунов. Они-то как раз ходили на встречу с духами только после захода солнца, уже этим показывая свое могущество и власть над хозяевами иного мира. По некоторым сведениям, это должно происходить именно в полночь.

Подводя итог, следует отметить, что рассказы о персонажах низшей мифологии были широко распространены вплоть до XXI в. Они сохранили большое количество сведений о почитании самих природных стихий (земли, воды), т. е. низшей мифологии карелов свойственна большая архаика. Велика доля почитания духов-хозяев, поклонения им, гораздо меньше демонизированность мифологических образов.

Карельский фольклор сохранил элементы трансформации языческих божеств в персонажей низшей мифологии. У большинства духов-хозяев несколько различных названий, некоторые из них табуированы всегда или в определенные временные отрезки (например, летом). Мифология карелов сохранила уникальные сведения о духах-хозяевах праздников, а также представления о персонифицированных болезнях. Система мифологических представлений о духах-хозяевах и существах такого рода имела в традиционном крестьянском обществе практическое значение: она позволяла определить нормы поведения человека для поддержания порядка в отношениях между миром природы и миром людей.

# Глава 10

## НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

*Т. В. Пашкова*

Карельская народная медицина формировалась под влиянием природного ландшафта, климата, хозяйственно-промысловой деятельности и этнокультурных контактов с соседними этносами. Флора и фауна территории проживания карелов оказала влияние на арсенал лекарственных средств, используемых в лечебной практике. В ней широко представлены средства лечения простудных, травматических заболеваний, болезней желудочно-кишечного тракта, возрастных и др. болезней. Многие из препаратов изготавливались из растений, органов животных, природных минералов.

Система медицинского обслуживания всех слоев населения фактически получила развитие со второй половины XIX в. При этом следует отметить, что ситуация в Олонецкой и Беломорской Карелии отличалась. В первом случае медицина находилась в более благоприятных условиях, что объясняется введенной в 1866 г. системой земских учреждений. Со дня открытия земское собрание отводило на содержание медицинской и ветеринарной части не менее 1/4 всех расходов. Позитивные изменения в медицинском обслуживании крестьян в Олонецкой губ. наметились с конца XIX в. Так, например, на рубеже XIX—XX вв. в одном из самых обширных по площади Повенецком уезде земством были приглашены врач и фельдшер для заведывания земской больницей, постепенно в каждую волость были назначены фельдшерские приемные пункты [N, 1899, с. 2]. Начиная с 1890-х гг. уездные земства рассылали в школы минимальный набор лекарственных средств, которыми могли пользоваться не только школьники, но и местные крестьяне. В 1908—1909 гг. во время начала эпидемии оспы Олонецкая уездная управа стала воздействовать на местное население через учителей начальных школ, призывая жителей начать прививаться от оспы и не вступать в контакт с уже заболевшими [Илюха, 2007, с. 250]. Тем не менее существовали определенные трудности утверждения официальной медицины в Олонецкой Карелии. К их числу следует отнести нехватку персонала, особенно фельдшеров и акушерок; разъездную систему обслуживания, практиковавшуюся земством в первое время, при значительных расстояниях между медицинскими участками. Данные и другие факторы приводили к редкому появлению врача в отдаленных карельских деревнях. Соответственно, крестьяне медленнее привыкали к новациям, связанным с медицинским обслуживанием.

Медицинская помощь населению Беломорской Карелии осложнялась не только обширностью территорий, неразвитостью транспортной сети, но и отсутствием земства, которое в Олонецкой губ. брало на себя часть расходов по медицинскому обслуживанию и оплате труда специалистов. Здесь медицинской частью ведала Врачебная управа Приказа общественного призрения.

В целом комплекс факторов, таких как транспортная малодоступность, распыленность населенных пунктов на обширных территориях края, низкая оплата труда младшего персонала и связанная с этим малопрестижность профессий фельдшера и акушерки, отсутствие земских учреждений в Архангельской губ. и т. д., приводил к сложности восприятия карелами методов официальной медицины.

### Народные представления о болезнях

У карелов существовали свои представления о происхождении и природе болезней. Они систематизировали и классифицировали мир болезней,

который представлялся им враждебным и одухотворенным. Карельская народная классификация болезней, пусть и в размытом виде, дожила до нашего времени. В ней выделяются две основные группы болезней: заболевания религиозно-мифологического происхождения и естественного происхождения. Граница между ними достаточно условна и отражает процесс движения народного познания мира от иррациональных представлений к рациональному знанию. В основе выделяемых внутри этих групп заболеваний лежат два критерия — источник / причина происхождения болезни и ее анатомическая или симптоматическая топография.

К заболеваниям религиозно-мифологического происхождения относились:

1. **Болезни от природных стихий и объектов** (напр., заболевания от участка земли (*muan/nenä* — букв. ‘нос земли’, *muan/viha* — букв. ‘зло (нагноение) земли’, *muahin’e* — букв. ‘земляная’); заболевания от леса или лесного духа (*mečän/hiimosti* — букв. ‘болезнь от леса’, *mečän/nenä* — букв. ‘лесной нос, нос леса’) и др.
2. **Болезни, связанные с неблагоприятными погодными условиями.** Данная подгруппа включает виды болезней, наименования которых содержат основу *viha* (недуги от холода); а также болезни, содержащие в названии основу *nenä* (хвори, насланные погодой; появившиеся от природы, в частности от ветра).
3. **Болезни от построек или олицетворяющих их духов.** Могли появляться у человека от двух построек — бани (представлено у всех групп карелов) и хлева (зафиксировано только у сямозерских карелов).
4. **Болезни от соприкосновения с миром мертвых.** У карелов Карелии были чрезвычайно развиты представления о болезни *kalma*, которая, по карельским поверьям, приставала от кладбища или покойника. Данное заболевание не было зафиксировано у тверских и тихвинских карелов.
5. **Болезни от несоблюдения правил и норм, регламентирующих поведение человека в быту.** К данной подгруппе отнесена *kynnen / viha* ‘заболевание от ногтей’ — букв. ‘ногтя + зло’. Указанный недуг не зафиксирован в мифологических представлениях других народов.
6. **Болезни от птиц, животных и насекомых**. Болезни данной подгруппы отражали мифологические представления карелов о животных, птицах и насекомых как «виновниках» заболеваний. Исследованный лексико-этнографический материал показал, что птицы являлись «носителями» веснушек, куриной слепоты, цыпок. Собака была «носителем» таких болезней, как рахит, с ее влиянием связывали появление воспаления глаз (ячмень) и т. д.
7. **Болезни от Бога.** Заболевания данной подгруппы являются наиболее поздними по происхождению, что связано с распространением христианства. Причина возникновения недугов крылась в непочтительном отношении к православным святыням, а также в недопустимом с точки зрения православной морали поведении.
8. **Персонифицированные болезни.** На территории проживания карелов встречались следующие: холера, корь, краснуха, ветрянка, оспа, тиф. Персонификация инфекционных заболеваний была свойственна всем группам карелов.
9. **Болезни, насланные людьми.** У карелов выделяются подгруппы болезней, насланные людьми путем проклятия, зависти или появившиеся в результате приворота, порчи, сглаза. К таковым возможно отнести паралич; проклятие; сглаз, порчу, призор.
10. **Болезни от думы.** Согласно полученным данным, в верованиях карелов некоторые недуги могли возникнуть, если человек во время какого-нибудь действия подумал плохое. Этнографический материал показал, что к ним можно отнести зобную опухоль (увеличение щитовидной железы).
11. **Доспешка.** Представления о данной болезни удалось обнаружить только у тихвинских карелов (д. Коргорка) (кар. *dospeška*), которые считали, что *доспешка* приставала к человеку в том случае, если он упадет или порежется и ойкнет в это время, т. е. можно предположить, что болезнь возникала от испуга.
12. **Икота.** Представления о доспешке и икоте были заимствованы карелами от русских и существовали автономно от остальных групп.

К болезням естественного происхождения относились:

1. **Болезни от плохого питания,** т. е. болезни желудочно-кишечного тракта: боль в животе, вздутие живота, запор, изжога, колики, расстройство желудка, рвота (тошнота) и цинга.
2. **Болезни от охлаждения, простуды.**
3. **Болезни «от грязи»:** например, молочница.
4. **Болезни, вызванные поднятием тяжестей, перенапряжением:** боль в спине, выпадение пупа, грыжа, радикулит.
5. **Заразные, вирусные болезни:** грипп, желтуха, нагноение глаз, скарлатина, чахотка.
6. **Немеханические повреждения кожи:** бородавки, нарывы, прыщи, рожистое воспаление, сыпь (свороба), чесотка, экзема.
7. **Механические повреждения:** подразделялись на возникающие в результате травмы или удара (вывих, гематома, кровотечение, открытая рана, перелом (трещина), порез, рана, растяжение, синяк, шишка, ушиб, царапина); по причине натирания (мозоль, натертая рана / ссадина / потертость, опрелость); из-за попадания соринки в глаз; а также ожоги, волдыри, опухоли (жировики), занозы.
8. **Болезни, возникающие от усталости, переутомления:** веснуха, головокружение.
9. **Болезни от испуга,** к которым относился *родимчик* (кар. *rodimča*).
10. **Врожденные болезни:** эпилепсия.

11. **Болезни, возникающие в результате воспаления:** грудница и нагноение [Пашкова, 2018, с. 170—401].

**Знахарство в карельской деревне**

Карельская лексика достаточно разнообразна относительно понятий *знахарь* и *колдун*. Повсеместно на всей территории проживания карелов был распространен термин *tietäjä, tiedäjä* (с. к., твер. кар., тихв. кар.), *tiedäi* (ливв., люд.) — букв. ‘знающий’, обозначающий как знахаря, так и колдуна. В собственно карельском, ливвиковском и людиковском наречиях для этой категории использовалось также наименование *tiedonikka* (с. к.), *tiedoiniekka*, *tiedoiniekku* (ливв.), *tiedoinik* (люд.) В этом же значении ‘знахарь / колдун’ карелы-ливвики употребляли наименование *oppii* — букв. ‘заговаривающий’. Комплекс значений с карельскими терминами *tietäjä* и *oppii* свидетельствует о том, что собственно карелы и ливвики не делали существенного различия между знахарями и колдунами.

Необходимо отметить, что в сугубо отрицательном значении бытовал термин *jeretniekka* (с. к.), *jeretniekku* (ливв.) ‘заклинатель / колдун’ [Пашкова, 2018, с. 76; KKS, 1, s. 491]. По мнению этнографа И. В. Ильиной, термин «еретник» использовался в связи с негативным осмыслением христианской церковью деятельности знахарей [Ильина, 1986, с. 71]. В негативном смысле употреблялась и слово *koldun / kolduna* ‘колдун’ у ливвиковских и тихвинских карелов, заимствованное от русских [Пашкова, 2018, с. 76; Фишман, 1994, с. 125]. Наряду с терминами *koldun / kolduna* ‘колдун’, *jeretniekka / jeretniekku* ‘заклинатель / колдун’ среди собственно карелов использовали наименование *pahoittaja* ‘порчельник’ — букв. ‘делающий плохое’ [Титова, 2005, с. 289]. Согласно данным середины XIX в., ребольские карелы (Муезерский р-н) проводили различие между знахарем и колдуном: при бессилии знахаря перед каким-либо заболеванием обращались за помощью к колдуну, считая, что колдун — более сильный, по сравнению со знахарем, т. к. он имеет связь с нечистой силой [Повенецкие корелы, 1863, с. 50].

Таким образом, исходя из рассмотренного лексического материала, в местах проживания северных, тверских, ливвиковских и людиковских карелов между группами колдунов и знахарей практически не существовало различия. Понятия *tietäjä / tiedäjä*, *tiedoiniekku* и *oppii* использовались в качестве синонимов, обозначая как «колдуна», так и «знахаря». К наименованиям с негативным оттенком относятся лексемы *koldun / kolduna*, *jeretniekka / jeretniekku* и *pahoittaja*. В то же время у тихвинских карелов под влиянием старообрядчества наблюдается довольно резкое различие между знахарями (*tiedäjät*) и колдунами (*koldunat*) [см.: Фишман, 2003, с. 305—326].

Обращаясь к вопросу о дифференциации группы под названием *tiedoiniekat* — знахарей = колдунов с позиции их деятельности, в карельских деревнях существовало деление на две основные группы: *hyvät tiedoiniekat* ‘хорошие, делающие добро знахари’ и *pahat tiedoiniekat* ‘плохие, злые, наносящие вред знахари’ [Титова, 2005, с. 289]. Знахарь = колдун мог вылечить человека, а мог нанести и вред.

Знахарями, как правило, были простые крестьяне — хорошие психологи, обладающие даром внушения, прекрасной памятью и наблюдательностью [Карелы…, 1983, с. 146]. Об известных, хороших знахарях в деревнях говорили с явным уважением, что свидетельствует об их высоком нравственном статусе. Известными *hyvät tiedoiniekat* были люди уже зрелые, часто даже пожилые, накопившие значительный жизненный опыт [Сурхаско, 1989, с. 96].

Считалось, что знахаря можно узнать по некоторым особенностям его одежды или по другим атрибутам. Например, карельский знахарь всегда ходил с палкой, сделанной из рябины или ольхи, на которой было много шишек: чем больше их, тем значительнее была его сила. Знахарь надевал шапку на глаза, потому что своим взглядом мог свалить человека с ног. Один из жителей д. Аконлахти (Бабья Губа) рассказывал, что у знахаря всегда был повязан пояс, который он никогда не менял. По некоторым данным, пояс не снимали, чтобы не оказаться беспомощными перед нечистой силой (ср. рус. ‘беспоясность’ — знак принадлежности к иному, ‘чужому’, миру [Левкиевская, 2009, с. 230]). В случае необходимости переодевания он менял всю одежду, кроме пояса, на который был прикреплен кожаный или холщовый мешочек с обязательными знахарскими принадлежностями. Если знахарь был «божественный человек», то у него в мешочке находились крест и икона, иногда он держал там еще и нож. У тех знахарей, которые лечили с помощью «сил черта», в мешочке были кости мертвых, земля с могилы, ногти и волосы мертвых, кусочек сожженного грозой дерева, зубы медведя. Этот мешочек и его содержимое держали в строгом секрете. Когда знахарь старел и заканчивал свою лечебно-магическую деятельность, он уничтожал этот мешочек, чтобы последний не попал ни к кому в руки [Ylinen, 1990, s. 22—23]. Большим подспорьем в религиозно-магических действиях карельских знахарей считалось умение использовать в качестве помощников части тела различных животных (медведь, белка-летяга, змея), растения (рябина, ольха, зерна ячменя), предметы неживой природы (камень), огонь и воду. Обычно для этой цели изготавливались специальные амулеты. Набор таких амулетов, которым приписывались определенные магические свойства, был особым у каждого *tiedoiniekku*. В качестве магических амулетов часто использовались металлические орудия труда: топор, коса-горбуша, нож, ножницы, иглы; предметы животного происхождения — когти и зубы медведя, куски меха, щучьи зубы и др. [Сурхаско, 1989, с. 98].

Считалось, что для успешного исхода лечения нужно, чтобы у целителя и больного «крови подходили»: *«veretyhtyttih»* — букв. ‘крови соединились’. Во многих карельских заговорах встречаются слова *mustinverizet* — букв. ‘темнокровные, чернокровные’, *valgeiverizet* — букв. ‘светлокровные, белокровные’, что, предположительно, указывает на совпадение внешних признаков целителя и его

пациента: светловолосые и светлоглазые, темноволосые и темноглазые [Титова, 2005, с. 295].

Знахарь никогда не требовал определенную плату за лечение, но существовал негласный деревенский закон принесения любого дара за помощь, иначе чары не будут иметь силы. При одаривании знахаря обычно исходили из его потребности в тех или иных вещах или продуктах [Virtaranta, 1958, s. 53].

Начиная с XIX в. медицинская практика знахарей вызывала постоянную и часто резкую критику врачей. Действительно, известны многочисленные случаи, когда попытки лечения заболеваний магическими приемами приводили к трагическому исходу. Однако, оценивая деятельность такого рода врачевателей, надо учесть и те позитивные моменты, которые способствовали сохранению института знахарства до наших дней. Хорошо зная характер, психологию своих односельчан, знахари, воздействуя на психику, пользуясь внушением и гипнозом, нередко помогали больным избавиться от их недугов. При безраздельной вере больного и окружающих в действенность традиционного лечения и могущество знахаря обряды вызывали значительный психотерапевтический эффект, который уже сам по себе мог оказывать положительное лечебное действие. Кроме того, в магический обряд лечения включались средства, действительно имеющие целебные свойства, как было доказано опытом современной научной медицины, которые были выявлены народом в процессе многовековых наблюдений над природой и повседневной практической деятельности по ее освоению.

В практике карельских знахарей (колдунов) значительное место занимали религиозно-магические обряды. Их совершали в случае заболеваний, вызванных действием сверхъестественных сил или трудно поддающихся лечению. В основе лечения таких заболеваний лежали древние воззрения, в соответствии с которыми болезнь воспринималась как некое живое существо. Она «приходила», если ее насылали колдуны или рассерженные на человека духи-хозяева. Знахарям необходимо было заговорить недуг, отправить больного просить прощения у разгневанных духов, пригласить более сильных мифологических существ и с их помощью изгнать его [Иванова, 2016, с. 175]. На успех лечения влияли многие факторы: время (день недели, часть суток, дата и т. д.), место (выбирались преимущественно пограничные локусы), участники ритуала (их количество, пол, родственные связи). Средства и приемы зависели от источников или причин болезней.

Для изгнания болезни из тела практиковались разнообразные способы и приемы, среди которых можно выделить наиболее распространенные:

- «выбрасывание» болезни (волосы, ногти, веник после рубки радикулита и т. д. выбрасывали в воду, огонь, на дорогу);
- «закапывание» болезни (для избавления от бородавок закапывали в землю / подполье нитку с завязанными на ней узлами по количеству бородавок);
- «отпугивание» болезни (втыкали в балки, двери, порог острые предметы или внезапно пугали больного; стреляли из ружья);
- «очерчивание» болезни («рисовали» круги на земле, вокруг больного места);
- «передача» болезни (болезни передавали животному, дереву, предмету, другому человеку);
- «пускание» болезни по воде (отправляли по течению в деревянной лодочке);
- «рубка» болезни (рубили или имитировали разрубание на пороге);
- «сжигание» болезни (сжигали одежду больного, солому после протирания ею бородавок, ногти и т. д.);
- «смывание» болезни (окатывали больного водой с произнесением заговора).

**Карельские лечебные заговоры**

В карельской знахарской практике важная роль принадлежала вербальной магии, основу которой составляла высоко развитая заклинательная поэзия — заговоры и заклинания. В зависимости от болезни (точнее, от того, откуда или от кого она пришла к человеку) заговор адресовался соответственно «хозяевам» леса, земли, воды или непосредственно природному объекту или предмету, причинившему вред: огню при ожоге, змее после ее укуса, «железу», если поранился топором, камню, об который ушибся, и т. д. При этом в заговорных рунах часто излагались «первородные причины» их возникновения, поскольку, по народным представлениям тот, кто знает «первопричину» описанного явления (огня, змеи и т. д.), может его обезвредить и даже управлять им [Никольская, Сурхаско, 1994, с. 114—115].

О. М. Фишман выделяет лечебные заговоры, которые по композиции и содержанию делятся на четыре части: 1) обращение к тому, кто наслал болезнь: к хозяину (например, *närienmužikka* — ‘еловый мужик’, *mečänižändä* — ‘хозяин леса’ и др.), к духу болезни (например, *šuudelukšešta*, *kačahukšešta*, *šilmäykšeštä*, *tulennenä* — ‘золотая золотуха, заря-заряница’); 2) извинения перед ними и одновременно просьба о помощи в излечении; 3) повеление болезни удалиться в какое-либо место или туда, откуда она пришла; 4) обращение к Господу Богу, Иисусу Христу и Богородице с просьбой о заступничестве [Фишман, 2009, с. 150].

Нами выделяются три части в структуре многих карельских лечебных заговоров: 1) обращение (позитивное или негативное); 2) задабривание; 3) просьба забрать недуг.

От других поэтических жанров[1] заговоры отличаются тем, что они долгое время сохраняли связь с магической практикой. Произнесение лечебного заговора совместно с магическими действиями называется *ottua vihat* — ‘снять враждебную силу, зло,

[1] О жанровом своеобразии заговоров см. п. 11.1 разд. I «Устное поэтическое творчество».

воспаление'. Снимают *vihat* от железа, дерева, земли, воды, огня, от укуса змеи. Исходя из этих источников «зла», заговоры носят названия: *rauvan-*, *puun-*, *muan-*, *vejen-*, *tulen-*, *mavonvihat* — 'железа, дерева, земли, воды, огня, змеи зло' [Лавонен, 1988, с. 133].

Лечебные заговоры произносили без свидетелей, их знание держалось в тайне. В одних случаях их произносили тихо: *«Luvettih hil'l'akkaisin, jott' ei ni ken kuulis»* — 'Произносили тихо, чтобы никто не слышал'; *«Ei niitä luvettu kaikkien kuullešša niitä šanoja»* — 'Их произносили не при всех, эти слова'; *«Ei še pie huutua, šitä mitä tiijät»* — 'Не надо кричать, о чем знаешь'. В то же время в других случаях заговоры нужно было произносить четко, уверенно, быстро, громко, с напряжением. При этом скрипели зубами (поэтому у знахаря обязательно должны были быть крепкие и здоровые зубы), «кусали» железный предмет, который нанес рану, и т. д. [Pentikäinen, 1971, s. 239]. Для того чтобы заговоры были более действенны, их полагалось произносить трижды: *«A što kolmeh kerdah hiän spruavieču, a enämbi ei tulla. Niyht'ä keerast'a ei tulla enämbi»* — 'А к третьему разу он вылечивается, и больше не приходят [болезни]. Ни разу не приходят больше'. Традиция требовала, чтобы заговоры произносились дословно, «слово в слово», иначе они не будут действенны [Virtaranta, 1983, s. 234].

Примечательно, что вербальная магия тверских карельских староверов по сравнению с православными карелами Карелии отличается утратой значительного числа собственно карельских текстов и заменой их русскими, преобладанием коротких заговоров, а в некоторых случаях заменой на приговорки; использованием одних и тех же текстов для лечения разных болезней [Фишман, с. 2003, С. 307].

**Карельская народная фармакология**

Среди традиционных способов карельской народной медицины фитотерапия занимала ведущее место. Карелы, как и многие другие народы, обладали накопленным и проверенным веками опытом по сбору, заготовке и употреблению лечебных трав. Набор лекарственных трав был связан, в первую очередь, с местной флорой, условиями жизни населения и видами болезней. Познание целебных свойств растений давало людям возможность применять их в качестве лекарств при самых различных заболеваниях.

Карелы использовали в лечебных и профилактических целях около 70 видов лекарственных растений. Приоритет в народной медицине у всех групп карелов, безусловно, принадлежал березе.

Заготовка лекарственных растений была сакрализована. Считалось, что существовали определенные периоды в году, когда некоторые травы обладали особой наивысшей целительной силой. У карелов таким периодом считались летние Святки (*viändöi / veäntöi / veändöi/ viändei*) — с Иванова дня (24.06/7.07) до Петрова дня (29.06/12.07)[2].

Каждая карельская семья на зиму запасала лекарственные травы. Заготовкой занимались обычно пожилые женщины, которые нередко привлекали к этой работе наиболее сообразительных и наблюдательных детей, показывая им, какие растения и где растут, как и когда их следует собирать. Собранные травы сушили втайне от других членов семьи и хранили в укромном темном месте [Никольская, Сурхаско, 1994, с. 105]. Перед употреблением лекарственные травы варили в вине, молоке, меде или воде, а иногда просто выпаривали. Принимали, как правило, натощак. Иногда высушенную траву прикладывали к больному месту, завязывали тряпкой и так ходили. Некоторые травы привязывали к нательному крестику, подвешивали в доме или во дворе, зашивали в подушку больного [Самолечение..., 1884, с. 395]. На всей территории проживания карелов лекарственные травы использовали в следующих видах:

***Отвары.*** Карелы для изготовления отваров выпаривали в чугунках в печи свежую или высушенную траву. По сведениям информантов Пряжинского р-на, отвары были самым распространенным способом употребления лечебных трав: от головной боли пили отвар из цветков душманки (д. Метчелица); от кашля — выпаренные чашелистики или цветки картошки (д. Ведлозеро), цветки липы (д. Метчелица). Употребление отвара из шиповника, ромашки или березового капа, который пили вместо чая, было распространено на всей территории проживания карелов. Такой рецепт известен многим народам [Никонова, 2007, с. 249]. В д. Войнице от костных наростов на суставах рук или ног (с. к. *eltta*) пытались избавиться с помощью обливания или натирания больных мест отваром из березовых листьев. Кроме этого, привязывали к суставам выпаренные березовые листья [Paulaharju, 1924, s. 52].

***Компрессы.*** В качестве компрессов карелы использовали свежие листья или кашицу из растений. Например, для снятия головной боли считалось эффективным привязать к голове листья лопуха, хрена или капусты. Высушенными листьями мать-и-мачехи, вымоченными в теплой воде, лечили фурункулы, а свежие листья прикладывали к ранам.

***Пластыри.*** На всей территории Карелии для лечения фурункулов варили пластырь: смешивали живицу, постное масло, воск, и все это кипятили. Получалась тягучая смесь, которой смазывали нарыв и забинтовывали [Никольская, Сурхаско, 1994, с. 107; ОКР, 1980, с. 302—303; KKS, 1, s. 27].

***Мази.*** Мазь делали из мелко нарезанных или толченых листьев, ягод или корней растений, в которые добавляли мед или масло.

***Настойки,*** как средство лечения, получили распространение в более позднее время, что связано с развитием торговли и покупательной возможностью карельского крестьянства. Настойки готовили весной путем настаивания водки / вина

[2] См. гл. 8 разд. I «Карельские календарные обычаи, обряды и праздники».

на различных травах, корнях (калгана или подорожника), плодах (листьях или почках) березы от недели до двух месяцев. Цветущий калган собирали на пожнях во время сенокосных работ, выкапывали растение с корнем, мыли, а затем засушивали и хранили в темном сухом месте. Лечение настойкой порезов, фурункулов, болей в суставах, кашля, расстройства желудка было характерно для всех групп карелов.

Полезными считались чаи, приготовленные из лечебных трав. Этот способ фитотерапии распространен и в настоящее время. Тихвинские карелы Бокситогорского р-на Ленинградской обл. заваривали чай из листьев осины от закупорки вен [Юрчак, 2002]. Среди держанских карелов (д. Александровка, Васильевское, Матюгино, Новое, Семеновское) ценился чай, приготовленный из побегов травы зверобой. Такой чай считался лекарством от многих внутренних болезней и нервных расстройств [Norvik, 1983, s. 226].

Для исцеления карелы использовали травы и в свежем виде. Так, после укуса змеи ливвиковские карелы (д. Сямозеро) посыпали рану черемухой или табаком [KKS, 3, s. 285]. Тихвинские карелы (д. Коргорка) натирали табаком опухшее после укуса место [ОКР, 1980, с. 328]. В Пряжинском р-не карелы для уменьшения зобной опухоли завязывали на шею кору дуба (д. Корбинаволок, Лахта).

Большое количество витаминов содержалось в ягодах. Карелы употребляли их в свежем виде, а также выдавливали из них сок: головную боль и щитовидную железу лечили соком из свежих ягод черной смородины (д. Ведлозеро, Эссойла) или калины (д. Эссойла); от кашля употребляли сок клюквы (д. Ведлозеро), брусники, а также выжимали сок из листьев или почек березы, клена (д. Метчелица) или подорожника (д. Эссойла). Сок собирали и из надломленных стволов деревьев. Напр., карелы Олонецкого р-на (с. Видлица) весной собирали березовый сок, которым умывались для выведения веснушек [Mihailova, 1996].

**Средства животного происхождения в карельских лечебных обрядах**

Значительное место в арсенале лечебных средств у карелов принадлежит средствам животного происхождения. Их использование в лечебных обрядах в целом ряде случаев основано на принципе «подобное лечится подобным», когда для изгнания болезни используются реальные представители животного мира или средства животного происхождения. Архаическая концепция тождества человека и животного подтверждается идентичными представлениями о частях животного и человеческого организмов в лечебной практике [Мазалова, 1993, с. 106].

Наиболее используемым в народной лечебной практике карелов был жир птиц, млекопитающих и рыб. Так, например, ревматизм карелы лечили рыбьим жиром. Во время потрошения рыбы (самыми подходящими для этого считались судак, плотва или лещ) из нее вынимали рыбий жир (белые кусочки), растапливали в печи или на медленном огне и переливали в банку. Затем этот жир втирали в суставы. Трахому (хроническое инфекционное заболевание глаз) тверские карелы лечили жиром налима. Для его получения рыбу подвешивали на улице на стену. На солнце рыба начинала вялиться, с нее стекал жир в заранее подложенную посудину. При необходимости этот жир закапывали в глаза [Virtaranta, 1961, s. 206].

Из животных жиров самым эффективным считался медвежий. В северной Карелии медвежьим жиром лечили нарывы. Наиболее полезным был жир, который брали из медвежьего сердца. Также медвежьим жиром смазывали ссадины, грыжу, ожоги и т. д. Карелы д. Ругозеро использовали медвежий жир для изготовления мази: брали 80—90 ягод волчьего лыка, толкли в посудине на трех порогах, добавляли вино (вино можно было заменить грудным молоком) и жир медведя. Затем переливали в бутылку, настаивали месяц и смазывали пуп ребенка для лечения грыжи [Virtaranta, 1958, s. 154].

В народном врачевании карелов известны также жиры диких и домашних птиц. Их применение имеет региональные особенности, сложившиеся под влиянием определенных климатических условий, особенностей хозяйственных занятий и промыслов разных групп населения. Так, жир от убитых севернокарельскими и олонецкими охотниками гусей использовался при обморожениях, частых на территории Карелии. Северные карелы (например, д. Костомукша) мазали обмороженные места жиром черной утки [Virtaranta, 1978, s. 245]. В Тверской Карелии климатические условия позволяли заниматься птицеводством. Здесь карелы использовали жир домашних гусей и кур при ожогах.

У ливвиков применялась собачья шерсть. Ее привязывали к больному месту или ввязывали, например, в носки или варежки. Среди беломорских карелов было обнаружено широкое использование в лечении овечьей шерсти черного цвета: ее клали в ухо при отите, обвязывали при опрелости между пальцами ног, прикладывали к грыже. Жители д. Сало при начальных симптомах *sugahat* ‘щетинки’ натирали младенца намыленной шерстью [Virtaranta, 1978, s. 226].

На воспаленные места или раны ливвики прикладывали заячью шкурку или кожу бобра. Тихвинские карелы шкуру зайца привязывали при нарывах и фурункулах. Считали, что кожа животных обладает целительной силой. Карелы д. Аконлахти собирали змеиную кожу и обвязывали ею собачий укус, считая именно змею виновником появившихся после укуса ран и воспалений [Virtaranta, 1958, s. 142].

Из дождевых червей и шершней карелы готовили мази, которыми впоследствии натирали больные места. Изготовление таких мазей было известно у всех групп карелов. Южные карелы готовили мазь из дождевых червей: их собирали в бутылку и держали ее в темном месте до тех пор, пока содержимое не превращалось в однородную массу, которой и смазывали очаг заболевания [Никольская,

Сурхаско, 1994, с. 108]. В севернокарельской традиции эффективным считалось намазывание больных мест мазью, приготовленной из шершней: живого шершня клали в бутылку, сверху засыпали солью, когда шершень умирал, то его перемешивали тщательно с солью, и мазь была готова (д. Аконлахти) [Virtaranta, 1958, s. 149].

По сведениям южнокарельских информантов (д. Корбинаволок, Лахта), для лечения суставов собирали муравьиную кислоту. В пустую бутылку наливали очень густой сладкий сироп, ставили ее в муравейник. Когда набиралось уже много муравьев, то бутылку закрывали, заворачивали в тесто и запекали в печке. После этого муравьиной кислотой мазали больные места. Тихвинские карелы (д. Коргорка) натирали больные суставы муравьиным маслом (тихв. кар. *kudžahikonvoi* — букв. ‘муравьиное масло’). Изготавливали его следующим образом: муравьев собирали в мешок, парили в печи, затем тисками отжимали, а полученную жидкость сливали в бутылку [ОКР, 1980, с. 321].

Карелы наделяли мочу и помет животных целебными свойствами. Уже с давних пор карелы-ливвики считали заячью мочу лучшим средством для лечения многих заболеваний. Зимой собирали заячью мочу вместе со снегом (в тех местах, где помочился заяц, снег становился красным) или, подстрелив зайца, вырезали у него мочевой пузырь. С помощью заячьей мочи карелы лечили отит (закапывание), нагноение глаз (промывание), нарывы (примочки) и др. [Пашкова, 2018, с. 112; Ruotsalainen, 1951, s. 182]. Воспаленные места смазывали коровьим пометом или лошадиным навозом, а обожженные — лечили примочками с бараньим пометом. Особенно распространенными эти средства лечения были у беломорских карелов.

По мнению карелов, лечебными свойствами обладала кровь животных и птиц. Карелы д. Мяркяваара Калевальского р-на для лечения вздувшегося пупка использовали собачью кровь. У собаки надрезали ухо и кровью смазывали больной пупок ежедневно после захода солнца. Отмечалось быстрое выздоровление [NKK, 1994, s. 152]. Повсеместно среди карелов Карелии, Тверской и Ленинградской обл. использовали кровь сороки для лечения обморожений.

Лечебными свойствами, согласно традиционным карельским представлениям, обладали внутренности животных и рыб. Если золотушные раны не заживали и становились язвами, то на них привязывали требушину животных [Алимов, 1929, с. 20]. Тихвинские карелы (д. Коргорка) брали желудок от забитой коровы, мыли его и, высушив, хранили на печке. Для вытягивания нагноения из нарывов отрезали кусочек желудка, замачивали в кипятке и прикладывали к воспаленному месту. Таким же образом заготавливали кусок прямой кишки. При надобности высушенный кусок распаривали в кипятке и, прижав к нарыву (например, под мышкой или за ушами), накрывали заячьей шкурой и обвязывали ее красной фланелью [ОКР, 1980, с. 146]. Моло́ками окуня лечили цыпки (д. Суднозеро) [Virtaranta, 1958, s. 147]. Зачастую на используемые средства животного происхождения нашептывали заговор или молитву, считая, что это усилит их целебные свойства.

Хорошим лечебным средством у всех народов считались молоко, сметана, простокваша, масло. К рациональным способам лечения *огневицы* у тверских карелов можно отнести смазывание ранок, появившихся на губах, сывороткой и сметаной [СКЯ, 1994, с. 307]. Эти продукты животного происхождения широко применимы и в настоящее время при лечении ожогов, нарывов и других кожных заболеваниях.

**Особенности использования минеральных средств в карельском врачевании**

Из минеральных средств в лечебных целях чаще всего использовались соль, глина, земля, камень, среди которых самым распространенным была соль.

Соль обладает противовоспалительными и прогревающими свойствами. Кроме того, с XV в. карелы на побережье Белого моря активно занимались солеварением. Она служила оберегом от болезней. Завернутую в тряпочку соль карелы вешали на шею от зубной боли. Жители д. Салми три года подряд в Великий четверг клали соль в печную золу и вечером того же дня вынимали оттуда. По истечении трех лет этой солью излечивали любые болезни у людей [Огнева, Конкка, 2013, с. 158]. Часто целительную силу соли придавали с помощью следующего магического ритуала, который проводили до восхода солнца. Во время ритуала колдун обращался к Богу, затем произносил в печную трубу определенные слова, предназначенные чертям, так, чтобы никто не слышал. После этого он брал столовым ножом немного золы и смешивал с заговоренной солью, плевал в сторону, повторяя все это три раза. Эту смесь трижды частями клали в рот больному, снова вели его в баню, где опять трижды давали ему соль. После каждого раза больной и колдун плевали. Потом больного ставили под открытой трубой, окатывали холодной водой. Больной уходил домой, не оглядываясь. В случае выздоровления колдун вешал этому человеку узелок с солью на шею. Если больной не выздоравливал, то его пробовал вылечить другой знахарь. При неудачном повторном лечении больному не разрешали обращаться к врачу: «Ежели уж колдун не помог, то где уж доктору справиться» [Алимов, 1929, с. 27].

При целом ряде заболеваний: ушибах, нарывах, опухолях, головных и зубных болях и др. карельские крестьяне или знахари использовали особые примочки и полоскания, главным компонентом которых была соль. От нагноения в глазах соль закладывали в конъюнктивальные мешки [Алимов, 1929, с. 26]. Беломорские, тверские карелы и карелы-ливвики избавлялись солью от сглаза и боли в зубах. Горячую соленую воду с добавлением молодых листьев деревьев использовали для избавления от болезни *eltta* ‘наросты на ножках и запястьях ребенка’: больные места прогревали (также

можно было делать прогревание в горячем песке) (д. Аконлахти) [Virtaranta, 1958, s. 159]. Кроме того, эффективным считалось обдавать конечности соленой водой (д. Оуланка) [Pentikäinen, 1971, s. 248].

Глина используется для лечения различных болезней с древнейших времен, в ней содержится масса полезных веществ. В основном глиной в народной медицине лечат хронические заболевания суставов, мышц, позвоночника и периферической нервной системы, а также гематомы, переломы, растяжения и ушибы. Повсеместно карелы прикладывали глину к флюсу, а тверские карелы и к нарывам, считалось, что она хорошо «вытягивала» жар [Алимов, 1929, с. 152].

В народной медицине часто использовали землю, принесенную с могилы или кладбища. Ее прикладывали к больному месту, подмешивали в воду и поили больного, натирали больные места. В Колвосозерском погосте Кемского уезда знахарь соскребал налет (грязь) из банного ушата, с пола, со стен (если рана образовалась в бане) или собирал навоз со двора (если ушиб произошел во дворе) и смазывал пораженный участок кожи [Алимов, 1929, с. 25].

Кроме вышеупомянутых минеральных средств, карелы часто применяли в народной медицине камень и серу (смешивали с другими веществами при изготовлении мази). Приготовление мази с добавлением серы было свойственно для собственно карелов и карелов-ливвиков. Использование камня зафиксировано у карелов Карелии, Тверской обл. и Ленинградского р-на. Способностью камня останавливать болезни объясняется его частое упоминание в текстах заговоров. Обращаясь в заклинаниях к камню, железу или дереву, говорили: *«Kivi kova, raudonteräs, otas kivut kiirehesti, kiukujat kivenperästä…»* — ‘Камень твердый, сталь, железо, боль сними скорей из раны, убери-ка в печь за камнем…’ [Евсеев, 1968, с. 17—18]. В ряде случаев актуальна семантика действий, производимых с камнем. Для того чтобы передать его свойства человеку, на камень вставали, на нем лежали, пили воду или обливались той водой, в которой предварительно держали / кипятили камни. Кроме того, в лечебной магии под камень «отправляли» болезни. В южных районах Карелии при лечении ран различного характера в качестве универсального лечебного средства широко применялись древние каменные орудия (сланцевые топоры, тесла и т. д.). Местное население называло их *pyhäil’l’an jyryntaltu* ‘долото грома святого Ильи’, а в северной Карелии — *ukontaltta* ‘долото Укко’. Рану лечили порошком, наскобленным с долота [Никольская, Сурхаско, 1994, с. 114].

В конце XIX — начале XX в. карелы Повенецкого уезда повреждения кожи травматического характера (порезы, ушибы) лечили с помощью мела, купороса, серы и дегтя. Эти составляющие смешивали и смазывали этим составом больные места.

**Физиотерапевтические методы лечения**

К физиотерапевтическим методам лечения относятся: водолечение, массаж, натирания. Главным условием при всех этих процедурах являлось применение тепла: в виде влажного пара в банях, сухого в печах, в качестве припарок или ванн [Торэн, 1996, с. 48]. Центральное место среди этих народных способов принадлежало бане.

Баня является одним из характерных этнических признаков карельской традиционной культуры [Никольская, 1979, с. 213]. Вместе с тем у тихвинских карелов (Бокситогорский р-н Ленинградской обл.) бани появляются относительно поздно — в начале — первой трети XX в. До этого бытовал обычай мыться и париться в печах [Юрчак, 2002]. С давних времен как русские, так и карелы использовали печь для лечения болезней [Баня и печь…, 2004, с. 166; NKK, 1994, s. 65]. Раньше карелы говорили: *«Kiukua lämmittäy, kiu kua syöttäy ta kiukua liäkiččöy»* — ‘Печь греет, печь кормит и печь лечит’. Как указывалось выше, целительной и оберегательной силой обладал огонь, а также другие предметы, имеющие отношение к печи: камни, зола, дым, угли, кочерга. Кроме того, еда, изготовленная в печи, также использовалась в лечебных обрядах. Лечение болезней у карелов протекало около печи и на печи. Жители д. Кестеньги рассказывали: *«…kiukualla lämpisit terävähja šielä kun vieretteliyvyit, niin šielä parenet»* — ‘на печке согревался быстро и там как / когда повалялся, так ты поправишься’ [NKK, 1994, s. 65].

Обычно топка бани производилась березовыми дровами, но для лечебной бани у беломорских карелов были необходимы дрова, которые заготавливали из дерева, поваленного ветром или опаленного молнией. Если таких дров не оказывалось, то в топку добавляли щепки от смоляного пня [Paulaharju, 1982, s. 106]. Веники для обрядовой (в данном случае, лечебной) бани, как правило, готовились специальные. Например, в период сенокоса чаще всего парились березовым веником, который оказывал на кожу, зудящую от комариных укусов, целебное и успокаивающее воздействие [Никольская, Сурхаско, 1992, с. 72]. Для исцеления маленьких детей от оспы, нарывов и других кожных заболеваний использовали ольховый или рябиновый веник [Paulaharju, 1982, s. 106].

Веники для лечебной бани, как и лекарственные травы, карелы также заготавливали в период летних Святок (кар. *viändöi*). Причем ветки не рубили и не срезали, а ломали. Считалось, что веники, сделанные именно в этот период, обладают особой целебной силой [Конкка, 2015в, с. 24].

Тихвинские карелы (д. Коргорка) для удаления волосков на спине ребенка при заболевании детской щетинкой (с. к. *sugahat/ sukahat*) брали березовый веник трехлетней давности, клали его в горячую воду, парили ребенка им и терли. Затем этот веник надевали на кол и оставляли так «сидеть» на колу [ОКР, 1980, с. 315]. Березовым веником парили малыша и сямозерские карелы. Распарив кожу, они накрывали его шелковым или шерстяным платком, затем снова парили. Так делали до тех пор, пока все волоски не прилипали к платку [Логинов, 2008б, с. 249].

Для карелов баня на протяжении многих веков оставалась подлинной «лечебницей»

со свойственными ей физиотерапевтическими методами лечения (массаж, лечение травами, парение и т. д.). И в большинстве случаев даже простые процедуры прогревания и массажа — хотя бы в виде хлестания веником — давали положительный эффект, и хворь, если не проходила полностью, то какое-то улучшение в самочувствии больного все же наступало. Если в результате простуды появлялась боль в боках (пояснице), то карелы обкладывали их на ночь распаренной в печи сенной трухой и обвязывали холщовым полотенцем [Никольская, Сурхаско, 1994, с. 106].

По мнению карелов, банный пар обладал лечебными свойствами: им дышали при заболеваниях горла, кашле, насморке (д. Корбинаволок, Лахта, Толлорека, п. Калевала, Пряжа). Информанты Суоярвского р-на (п. Вешкелица) рассказывали об использовании бани следующим образом: «Когда маленьким утонул мой отец, его привели в чувство в дымной бане, повесив вверх ногами и спасли» (стиль сохранен. — *Т. П.*).

При лечении в бане одной из важных составляющих была вода. Вода в самых разнообразных ее видах находит обширное применение, главным образом, как врачебное средство при многих уже развившихся заболеваниях.

Целебные и продуцирующие свойства воды так же, как и у деревьев, многократно увеличивались в период *viändöi*. Наряду с повсеместно распространенными купаниями воду, собранную в летние Святки с соблюдением особых правил, использовали для лечения болезней людей и скота в течение всего года. Схожие действия совершались с «ивановской» росой (роса, собранная в ночь на Иванов день). Считалось, что вода будет обладать лечебными свойствами, если при ее заборе будут учитываться следующие правила, связанные с мифологическими представлениями: ночное время, проточный вид водоема, трехразовое набирание из трех разных рек или ручьев, чтение заговора. Сначала больного парили в бане, а затем обливали этой водой. Иногда такую воду переливали в бутылку и хранили в укромном месте. Верили, что она не портилась [Конкка, 2015в, с. 31]. Дополнительную магическую силу воде придавали опущенные в нее монеты, серебряные изделия, крест, угли, растения и т. д. Например, если у женщины открывалось маточное кровотечение, то с медного пятака скребли медь, смешивали ее с водой и поили заболевшую [Алимов, 1929, с. 26]. Кроме того, очищение воды происходило при переливании ее через острые предметы (топор, ножи, вилки). У тверских карелов (д. Прудовая) лечебной считалась следующая вода: пропущенная через петли хлева; взятая из трех колодцев, расположенных на дальнем расстоянии друг от друга (чтобы от одного не был виден другой); смешанная с землей, собранной с крыш трех изб, в которых проживают вдовы. Этой водой «смывали болезнь» с заболевшего, обливая его во время приступов родимчика [Virtaranta, 1986, s. 302]. Особо целительной силой, по мнению карелов, обладала святая вода, взятая из церкви, или та, которой помыли икону. Также в народной медицине карелов использовались медные пуговицы, а в качестве оберега — медный крестик.

Важное место в карельской народной медицине занимала ртуть, которая в карельском языке носит названия *elävyhobju* (ливв.), *elävähobie* (твер. кар.), *elävähopie* (с. к.) — букв. ‘живое серебро’. Такое же наименование использовали восточные славяне, что объяснялось признаками данного металла — подвижностью, верткостью, неуловимостью [Левкиевская, 2004, с. 247]. Это обусловливало ее применение в карельской народной традиции в качестве оберега. Тверские карелы от порчи привязывали ртуть в пояс [СКЯ, 1994, с. 38]. Олонецкие карелы мыли младенца на месте рождения в воде, в которую клали ртуть с той мыслью, что, «как ртуть нельзя поймать пальцами рук, так и болезни пусть не пристанут к малышу» [Никольский, 1908]. Что касается серебра, то русский обычай «умываться с серебра» для защиты от болезней отражен и в карельской народной медицине: для лечения хвори «от леса», золотухи и иных болезней строгали серебряную стружку в воду и затем умывались. При заболевании глаз карелы промывали глаза водой, в которой настаивали сулему (хлорид ртути) или серебряную монету. Сулема считалась хорошим дезинфицирующим средством [Алимов, 1929, с. 26].

Массаж был распространен в Карелии в прошлом и популярен в настоящем. У беломорских и сегозерских карелов он являлся одним из самых широко применяемых рациональных способов лечения, особенно когда речь шла о детских заболеваниях (пупочная грыжа, рахит, детские боли в ножках и т. д.). В целом массаж при заболеваниях органов брюшной полости, например при «срывании пупа», вывихах и растяжениях, делали преимущественно знахарки. При массаже руки натирали мылом или маслом [Никольская, Сурхаско, 1994, с. 109; Торэн, 1996, с. 56].

Достаточно часто в процессе лечения использовали и другие средства, которые имели прогревающий эффект или втирались в больные места при массаже. Можно указать серу, уголь, мел, керосин и т. д. Например, жители д. Каркуярви готовили специальную мазь с добавлением керосина для лечения рахита прогреванием: собирали волчьи ягоды, мелко их крошили, добавляли немного табака, лука и керосин для лампы (или вино). Все это переливали в бутылку, настаивали и мазали ноги ребенка [Virtaranta, 1978, s. 100]. Карелы из д. Ояланки смешивали волчьи ягоды с серой, листовым табаком и вином [Pentikäinen, 1971, s. 248]. При первичном появлении щетинок олонецкие карелы растирали спинку и плечи ребенка мелом [Верхний Олонец, 1964, с. 84]. Керосин — довольно позднее лекарственное средство. Лечение керосином у карелов Карелии получило распространение тогда, когда в быту стали широко применяться керосиновые лампы (в последней четверти XIX в.), которые вытеснили бывшую в употреблении до этого лучину.

Однако первое время они оставались достоянием наиболее зажиточной части населения [Тароева, 1965, с. 107]. С помощью керосина карелы лечили зубную боль, гнойные раны, выводили вшей. При лечении радикулита и кашля керосином натирали тело и затем грелись в бане или прикладывали к больным местам смоченные в керосине тряпочки. Такой способ лечения кашля был актуален и для мордвы [Никонова, Кандрина, 2005, с. 108]. При появлении вшей мыли голову керосином, щелоком или дегтем (д. Корбинаволок, Лахта); натирали кожу головы мазью из ртути и серы (г. Олонец); промывали волосы крепкой табачной водой (д. Коткозеро) [Петров, 1863, с. 187]. После мазанья и мытья головы надо было хорошенько вычесать волосы мелкой расческой, чтобы все умершие вши выпали [KKS, 6, s. 361].

Среди всех групп карелов были распространены лечебные ванны с добавлением лекарственных трав и муравьиной кислоты.

**Карельская народная хирургия и травматология**

Одно из ведущих мест в народной хирургии карелов занимало кровопускание. М. Д. Торэн считает кровопускание одним из способов физиотерапии, к которым она также относит водолечение, массаж, натирания и постановку банок. Среди этих методов оздоровления кровопускание являлось одним из самых древних, целью которого было удаление «плохой крови», т. к. именно она раньше считалась причиной многих заболеваний [Торэн, 1996, с. 48]. Этнограф, автор многочисленных работ по традиционной медицине финно-угорских и тюрских народов Л. И. Никонова относит кровопускание к способам народной хирургии [Никонова, Кандрина, 2005, с. 135]. Мы придерживаемся этой же точки зрения.

Повсеместно в России, а также соседней Финляндии 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. Если причину заболевания видели в «поверхностной» крови, то ставили кровососные банки, если же причина болезни крылась глубже, то вскрывали вену [Hänninen, 1983; Strandberg, 1983; Ylinen, 1990, s. 61].

Человека, выполняющего такую процедуру, карелы называли *kuppari, kuppoaju* (с. к., ливв.) [KKS, 2, s. 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. У карелов Олонецкого и Кемского уездов кровопусканием могли заниматься и коновалы. Но были и такие лекари, у которых эта деятельность превратилась в промысел. Они ходили из одной деревни в другую, предлагая свои услуги кровопускания или массажа. Кровопускатели брали за лечение небольшую плату, проживали в том доме, где был больной от нескольких дней до недели [Петров, 1863, с. 185].

В качестве инструмента *kuppari* использовал рожки для кровопускания (с. к. *kupparinsarvi, kupparinšarvi*, *kuppoantašarvi*, *kuppoandasarvi*; ливв. *kuppavosarvi* — букв.‘кровопускательный рожок’), или лечебные банки, которые устанавливали на кожу, т. е. «присасывали» к коже. Рожками служили рога коровы или быка (с. к., ливв. *šarvi / sarvi*), которые тщательно мыли, очищали и высушивали (ср.: саамы использовали рожки барана). Заготовкой рожков *kuppari* занимался сам. Обычно рога для обработки брали во время осеннего забоя скотины: *kuppari* ходили из дома в дом и собирали рога забитых животных. Собирались и мочевые пузыри, которые использовались в рожках как пленочное покрытие [Hänninen, 1983, s. 287].

Кроме того, в качестве инструмента кровопускатели использовали очень маленький железный топорик (с. к. *kuppavokirves* — букв. ‘кровопускательный топор’, *kuppavorauda* — букв. ‘кровопускательное железо’) или нож (с. к. *kuppa(v)usveičči*, *kuppariveičči*; ливв. *kuppavuzveičči* — букв. ‘кровопускательный нож’), а позднее — кровопускательную машинку. Топорики изготавливали деревенские кузнецы. Все свои инструменты «кровопускатели» хранили в холщовой сумке или в деревянном ящике. Топорик дополнительно заворачивали в ткань, чтобы он не тупился.

Кровопускание делали после прогревания и мытья в бане. Во время выпускания крови больной сидел или лежал на скамейке. *Kuppari* 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 на теле маленьким топориком делали небольшие надрезы (от 7 до 10), вскрывая образовавшиеся гематомы. После того, как из ранки начинала сочиться кровь, рожок, обмыв чистой водой, устанавливали на прежнее место. Аналогичные действия проделывались со всеми рожками. При наполнении рожка кровью он отваливался сам или снимался кровопускателем. После снятия всех рожков *kuppari* промывал ранки прохладной водой [Ylinen, 1990, s. 62—64].

Цвет выпускаемой крови имел значение. Знахари из с. Михайловское, выпуская кровь, смотрели, какой она была: *«…ka ku t’okti veri on, sed’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, s. 145].

В 1890-е гг. карелы Кемского уезда 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. Олонецкие карелы отмечали, что подобное «несбережение» крови приводило к преждевременному старению, потере сил и даже смерти [Петров, 1863, с. 185].

При сборе полевого материала автором среди прочих вопросов к современным информантам были и вопросы о кровопускании. Лишь калевальские и пряжинские карелы отметили важность такого способа лечения в местах их проживания в прежние годы. В настоящее время он не применяется.

Вывихи и переломы крестьяне также лечили сами. При переломе, как правило, фиксировали больное место с помощью деревяшки и затем туго перевязывали. Вывихи вправляли знахари [ОКР, 1980, с. 299].

Итак, медицинская культура карелов в конце XIX — начале XX в. основывалась на устной традиции и народном опыте. Для лечения заболеваний карелами применялись иррациональные (религиозно-магические) и рациональные средства или методы лечения. Основными хранителями эмпирических медицинских знаний были народные врачеватели, в первую очередь знахари. В карельской знахарской практике важная роль принадлежала вербальной магии: заговорам и заклинаниям. Заклинательные формулы и возникшие на их основе заговоры имели тесную связь с бытом, окружающей средой, обрядами. В большинстве заговоров происходит обращение за помощью к различным сверхъестественным силам (языческим божествам, а позднее — христианским святым), животным (пчеле, медведю), природным стихиям (ветру, огню). Чаще всего адресата в заговоре выбирали в зависимости от того, откуда или от кого болезнь пришла / пристала. В лечебных заговорах боль или болезнь, поселившиеся в человеке, пытались усмирить, а затем смывали, отсылали куда-нибудь, бросали в воду, собирали в рукавицу, чтобы отправить в то место, откуда они больше не придут. Мотив изоляции боли и болезней, а не полное их уничтожение свойствен для карельских заговоров, чем они и отличаются от славянских и индоевропейских. Заговорная традиция была распространена у всех групп карелов. Существенных различий в ней не отмечается.

В целом рациональная народная медицина у рассматриваемых групп карелов была единой: использовались природные ресурсы (растения, минералы), продукты животноводства, птицеводства и пчеловодства (молоко, масло, жир, мед, прополис), средства, связанные с горением (сажа, угли, пар), а также продукция, получаемая в результате традиционных занятий населения (шкуры и части тела диких животных и птиц, внутренности рыб) и т. д.

# Глава 11

# НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО И ЛИТЕРАТУРА

## 11.1. Устное поэтическое творчество

*В. П. Миронова, Э. П. Степанова*

Традиционный карельский поэтический фольклор передавался из поколения в поколение в устной форме. Суть устной культуры включает, помимо запоминания и воспроизведения поэзии, также и вариации, постоянное восприятие влияний из различных источников. Фольклор в целом и устная народная поэзия в частности являются значительной частью мировоззрения народа, тем видом культурной коммуникации, которая, несмотря на анонимность, передает устоявшиеся понятия, при этом впитывая в себя новые веяния в результате контактов с другими народами. Сохранившийся до нашего времени комплекс карельской культуры является довольно многослойным. В его основе проглядывается шаманистское представление о мире, присущее северной охотничьей культуре. Позднее в сфере охотничьей и земледельческой культуры основой тематики поэтических жанров выступили семья, культ мертвых и институт знахарей (*tietäjä*). Христианство оформилось в рамках собственных традиций таким образом, что старые формы карельской культуры растворились в православии или сохранились наряду с ним.

Первые упоминания устных поэтических текстов карелов встречаются уже в древних документах[1]. Однако своего расцвета самобытные поэтические жанры карельской культуры достигли в период крестовых походов на западном, северном и северо-восточном побережье Ладоги. Месторасположение Карелии на пересечении торговых путей и водных артерий создало основу ее материального и духовного богатства. На карельскую культуру, в том числе и на устную поэзию, влияли соседние этносы с юга, востока и запада. Ученые прослеживают, например, связь героя карельской эпической поэзии и мифологии Лемминкяйнена с героем древнескандинавских саг Балдром [Мелетинский, 1968; Frog, 2010]. Поэзию калевальской метрики карелы переняли, как считает М. Кууси, у переселенцев из Хяме в IX в., а, по мнению Х. Киркинена, в такой же степени и из прафинской Восточной Балтии [Kuusi, 1963; Kirkinen, 1986].

С берегов Ладоги карельская культура, в частности поэзия калевальской метрики, распространилась вместе с карельскими переселенцами в Беломорскую и Олонецкую Карелию, приграничную и Северную Карелию (сейчас в Финляндии) и даже на побережье Ботнического залива. На новом месте жанры устного фольклора видоизменялись и «жили» вместе с окружающей природой, новыми людьми и их обычаями, сохраняя, однако, наиболее существенные конструкции и формы выражения. Пласты значений и понятий, наслоившихся за многовековую традицию и скрытых в устной народной поэзии, раскрываются путем скрупулезного анализа как записей фольклора и интервью исполнителей, так и контекстов исполнения и исторических материалов. Среди прочих можно выделить несколько

[1] См. п. 2.3 разд. I «Карельская письменность».

знаковых пластов — мифологический, исторический, религиозный.

Карельская устная поэзия имеет многочисленные жанры, некоторые из них уникальны по своему поэтическому языку или содержанию по сравнению с жанрами народной поэзии других народов. Устная поэзия неотделима от народной музыки, т. к. большинство устно-поэтических жанров поются, исполняются в сопровождении мелодии — это эпические и лирические песни калевальской метрики, причитания и ёйги, народные песни и частушки. Речитативом могут исполняться, например, заговоры и духовные стихи. При создании устного произведения какого-либо определенного жанра поэт использует различные формулы, клише, которые складываются в более крупные тематические единицы произведения. При этом сложившаяся тема не является некой постоянной фольклорной единицей, а лишь группой идей, которые могут варьироваться у разных исполнителей, в разных репертуарах, в различных регионах.

Одной из уникальных особенностей устной поэзии карелов является исполнение самых различных поэтических жанров восьмисложным хореическим стихом, который в научной литературе называют «стихом калевальской метрики». Поэзия калевальской метрики включает в себя эпические и лирические песни, заговоры, обрядовые песни, баллады, исторические песни, пословицы и загадки, колыбельные песни и детские кумулятивные песни, возникшие в разные исторические периоды. Для всех этих жанров характерно обилие повторов и аллитерации [Kuusi, 1963]. Использование одного метрического строя и поэтического языка в повседневной жизни и во время обрядов и праздников наполняло жизнь карелов поэзией. Как отмечал путешествовавший по Северной Карелии священник лютеранской церкви, песня звучала повсюду, в домах и на улице, в работе и на отдыхе, в исполнении мужчин и женщин, молодых и пожилых: «Петь мог кто угодно… если только хотел» [Fellman, 1906].

**Эпические песни**[2]

К наиболее древним жанрам карельского фольклора относятся карельские эпические песни, или карельские руны. До настоящего времени самыми ранними записями карельских эпических песен являются материалы, собранные финскими учеными в конце XVIII — начале XIX в. Знакомство с ними позволяет выявить ареал распространения рун и реконструировать многовековой путь развития карельской (шире — карело-финской) руны. Считается, что вплоть до XVII в. руна была «единственной настоящей песней, бытовавшей на всей территории проживания финского (в данном случае имеется ввиду финское и карельское население. — *В. М.*) населения» [Laitinen, 2006, s. 17]. Изменения стали происходить только в следующем столетии: эпическая песня сначала ушла из репертуара исполнителей западной, затем, в начале XIX в., восточной Финляндии. В конце этого же столетия началось угасание традиции рунопения в Карелии и Ингерманландии, данный процесс продолжается вплоть до наших дней.

Знаковым событием в изучении финской и карельской эпической традиции считается издание в 1822—1831 гг. сборника С. Топелиуса-старшего, в котором впервые были опубликованы образцы карельских эпических песен [Topelius, 1822—1831]. Научные разыскания финляндских ученых и любителей народной поэзии подвигли к обширной собирательской работе, активно проводимой на рубеже XVIII—XIX вв. в Финляндии и Беломорской Карелии. Архаичные сюжеты эпических песен, к примеру руны о сотворении мира, о сампо, о сватовстве, или о добывании жены в ином мире, о состязании в пении, о подвигах Лемминкяйнена и т. д., а также наиболее поздние лиро-эпические произведения (баллады о гибели влюбленных, о выкупе девушки и т. д.), неоднократно рассматривались зарубежными, по преимуществу финляндскими исследователями. Проблематика их научных разысканий заключалась в основном в выяснении истоков происхождения того или иного мотива, миграции сюжетов и т. д.

В российской Карелии еще вплоть до середины XX в. руны можно было услышать практически в каждой карельской деревне. Рунопевческая традиция существовала у всех этнолокальных групп карелов. Однако ареал Беломорской Карелии является наиболее обследованным, поскольку преимущественно в деревнях Калевальского р-на Э. Лённрот, а вслед за ним и многие другие финляндские почитатели и исследователи народной культуры на протяжении двух столетий активно занимались фиксацией карельских эпических песен.

Южная Карелия менее привлекала зарубежных собирателей в силу наибольшей удаленности от границ, а также по причине некоторой языковой дистанции. Однако собирательская работа силами финляндских ученых проводилась и здесь, подтверждением этому являются образцы южнокарельских рун, зафиксированные в течение XIX в. [см.: SKVR, II]. Позже, в середине XX в., коллекция южнокарельских рун значительно пополнилась благодаря усилиям исследователей ИЯЛИ. Особый вклад внесли В. П. Гудков, К. Ф. Белова, П. Я. Куйкка, И. И. Иванов, В. Я. Евсеев и др. Огромная заслуга принадлежит В. Я. Евсееву, благодаря которому сформировался архивный фонд карельских рун. Ученый особое внимание уделил ранее не исследованной территории южной Карелии [см.: КЭП, 1950; Евсеев, 1957; 1960; Эпические песни Южной Карелии, 2006]. Также следует отметить труды, сборники

[2] Тематические отрывки «Эпические песни», «Заговоры» и «Карельская частушка» написаны В. П. Мироновой. Относительно такого распространенного жанра, как сказки, можно посоветовать заинтересованному читателю сборники «Карельские народные сказки. Северная Карелия» (1963) и «Карельские народные сказки. Южная Карелия» (1967).

материалов и отдельные статьи Э. Г. Карху, Э. С. Киуру, А. И. Мишина, А. С. Степановой, Н. А. Лавонен, Р. П. Ремшуевой, исследователей (Э. Г. Рахимовой, В. П. Мироновой, М. В. Кундозеровой), которые продолжают изучение карельской эпической традиции в наше время, используя современные методы[3].

Следует выделить Приладожскую и финляндскую Карелию с достаточно хорошо сохранившейся рунопевческой традицией. Большое количество записей, зафиксированных в Приладожье и Северной Карелии (Северная Карелия — в данном случае губерния в Финляндии), объясняется беспрепятственным передвижением финских собирателей по этой территории, что давало возможность наиболее полно выявить материал. В собрания SKVR с этих территорий помещены 16 000 рун, занявшие 9 томов. Эпические песни Восточной Финляндии включены в самостоятельный раздел 2-го тома (7 639 рун). Таким образом, руны бытовали как в Карелии (Беломорской, Олонецкой, Приладожской), так и в Финляндии (губернии Северная Карелия, Саво).

Накопленный эмпирический материал хранится в архивах Финляндии, Эстонии, России. Наиболее ранние варианты находятся в Фольклорном архиве Общества финской литературы (г. Хельсинки). Значительная часть имеющегося в финляндских запасниках фонда эпических песен увидела свет благодаря серии SKVR. На протяжении XX в. (с 1907 по 1997 г.) на страницах 34-томного издания публиковались лучшие образцы рунопевческого творчества прибалтийско-финских народов. Три книги первого тома SKVR включают в себя севернокарельские руны, систематизированные по тематическому и функциональному принципам на 25 разделов, четвертая книга является сводом различных заклинаний и заговоров [SKVR, 1908—1921]. Общее количество севернокарельских рун равно 4 648 текстам, южнокарельских — 1 129. Помимо карелов, поэзия калевальской метрики известна и другим финно-угорским народам: финнам, эстонцам, води, ижорцам, но не была зафиксирована у саамов и вепсов.

На самых ранних стадиях развития в рунах сочетались мифологические представления, элементы обряда, слово и напев, ритм и движение. Синкретизм просматривается в слиянии разнообразных архаичных пластов с более поздними формами эпоса. Мотивы ритуала медвежьего праздника, мифы о сотворении мира, мировом древе, рождении огня и первопредметов сливались воедино с героическими сюжетами. На следующем этапе развития древние верования превращались в художественные образы, они выражали качественно иное мировоззрение. Эволюции подверглись многие сюжеты, мотивы, образы, а также стиль эпического повествования.

Сюжетно-тематический состав карельских рун достаточно разнообразен. Наиболее архаичны сюжеты о сотворении земли, выковывании небосвода, о возникновении и укрощении огня, об освобождении солнца из железной горы, об изготовлении первой лодки, рыболовной сети, кантеле, о добывании сампо, о состязании в пении, о поимке девы-лосося. Причем первоначально многие сюжеты были объединены в некие циклы, звенья которых присоединялись механически, без каких-либо причинно-логических связей, а только на основе перехода от рассмотрения одного события к другому. Стержневыми в подобном композиционном построении могли становиться повествования о сампо или рассказы о героическом сватовстве. Вокруг указанного ядра шло постепенное развертывание фабулы. Так, сюжет о добывании жены в южнокарельской традиции в некоторых вариантах включал в себя мотивы рождения героев, морского путешествия в чужую мифическую страну Хийтолу, выполнения трудных брачных испытаний, отъезда молодых и бегства невесты. Кульминацией описанного сюжета является превращение девушки в чайку:

*Laullammago händy myö*
*Kaunehekse kajazekse,*
*Vasturannal valvottamah,*
*Verkon silmie katkomah,*
*Meren kaloi kuolustamah,*
*Ristikanzoil korottavakse!*
[КЭП, № 129[4]]

Превратим-ка мы девицу,
Обернем красивой чайкой
И пошлем на берег дальний,
Вечно ждать и сети рвать,
Воровать из сеток рыбу,
Чтобы люди проклинали!

В севернокарельской традиции рассматриваемый сюжет о сватовстве сливается с сюжетом о добывании сампо, которое представлено в рунах как одно из трудных брачных испытаний.

Зачастую древнее мифологическое мышление рождало само поэтическое содержание руны. Сюжет о поимке девы-лосося является этому ярким свидетельством. Невеста, согласно архаичным верованиям карелов (как, впрочем, и многих других народов), представительница иного мира: она живет далеко за морем, лесом, горами или в водной стихии. В наиболее ранних текстах карельских рун девушка приобретает полностью зооморфный облик: это лосось или сиг-щука-лосось. Появление

[3] Метод комплексного анализа семантики того или иного сюжета, его поэтики и композиции дает возможность выявить мифологические истоки, локальные особенности той или иной традиции, рассмотреть сюжеты через призму времени и исполнителя. В этом отношении любопытным является изучение новин, или так называемых эпических новообразований, повествующих о героях Гражданской и Великой Отечественной войн, о правителях советского государства. Талантливые носители эпической традиции, используя характерные для руны приемы, в середине XX в. пытались создать новые произведения. Нежизнеспособность этих рун была обусловлена, в первую очередь, их невостребованностью.

[4] Здесь и далее следующая за аббревиатурой цифра обозначает номер текста по указанному изданию.

такого образа обуславливает и тот факт, что в большинстве случаев поиск суженой описывается в эпических песнях как рыбная ловля. Однако наряду с зооморфными признаками у девы-лосося присутствуют и более поздние антропоморфные черты: умение говорить, способность выходить из воды, чтобы выйти замуж за поймавшего ее рыбака, разувать его ноги, подушку под голову взбивать, супружеское ложе убирать, подметать избу и т. д. Угасание древних представлений о возможности брака человека с зооморфными персонажами предопределяет и кульминацию: герой не только не признает в пойманной им рыбе свою невесту, но даже готов съесть ее.

Создание первопредметов — лодки, кантеле — изображается в карельских рунах не менее поэтично. Вяйнямёйнен отправляется на своей лодке в море. Во время морского путешествия лодка застревает на хребте огромной щуки (лосося). Вяйнямёйнен убивает мечом чудовище и создает из хребта, костей (зубов) неповторимое кантеле. В некоторых вариантах рун герой пытается поймать в бушующих волнах моря упущенную им деву Велламо, а выуживает лишь череп щуки, из которого и делает чудный инструмент. Игру Вяйнемёйнена на кантеле слушают, как зачарованные, звери и птицы, хозяйка воды и хозяйка леса — даже скалы сдвинулись с места. Не удается Вяйнямёйнену лишь выманить из воды приглянувшуюся ему деву. Распространенный у карелов миф о кантеле напоминает бытовавшие у других народов мифы о музыкальном инструменте, созданном из костей утонувшей или погибшей девушки, из волос которой сплели струны. Во многих культурах мира музыкальное искусство зачастую было связано с жертвоприношением хтонического или первобытного существа. Позже, в эпоху Средневековья, в эпическую традицию стали проникать христианские имена и сюжеты, соотносимые с библейскими легендами. К таким произведениям относятся эпические песни на сюжет «Осуждение Вяйнямёйнена», «Хозяин и раб» и др.

В этот же период широкое распространение получили лиро-эпические песни и баллады, повествующие о внутрисемейных отношениях. Баллады рассказывают о предпочтении смерти насильственному браку («Повесившаяся девушка», «Отвергнувшая брак»), о помощи родственников в спасении девушки («Выкуп девушки»), о сватовстве («Запроданная девушка»), инцесте («Дети Туйретуйнена»), гибели влюбленных («Гаврой и Огой»). Популярными являются лиро-эпические произведения, в которых изображается выбор жениха («Женихи из моря»), описывается отношение мужа к молодой жене в новой семье («Задержавшаяся у источника», «Жалобы молодухи»). Собственную реализацию через балладу «Сестры в шведской неволе» в карельской традиции получила широко распространенная тема увода в рабство [Ремшуева, 1993].

Карельская рунопевческая традиция в настоящее время не исчезла полностью, поскольку еще живы ее, вероятно, последние носители, усвоившие произведения от своих предков. Кроме того, как в Карелии, так и в Финляндии идет активный процесс возрождения эпической песни. При этом вполне очевидно, что руны полностью утратили все свои прежние функции, за исключением, пожалуй, эстетической.

Отдельно следует упомянуть об эпосе «Калевала». Эта эпическая поэма была создана Э. Лённротом на основе многочисленных бытовавших в народе мифов, эпических, лирических и обрядовых песен, заклинаний и заговоров. Схожие по своей тематике произведения бытовали как у карелов, так и у некоторой части финнов, а также у ижорцев.

Во многом на деятельность Э. Лённрота и на создание эпического произведения повлияли события, которые происходили в Финляндии на протяжении довольно длительного времени. Во второй половине XVIII в. на родине известного собирателя появились первые публикации, по которым можно было познакомиться с образцами карело-финских рун. Позже, в начале XIX в., началось активное формирование финской нации и национальной культуры, что вызвало огромный интерес к фольклору. Было накоплено огромное количество эмпирического материала, опубликованное в дальнейшем в виде сборников (см. публикации А. Шёгрена, А. Поппиуса, А. И. Арвидсона, А. Готлунда, С. Топелиуса-старшего и др.).

Человеком, указавшим многим финляндским собирателям «путь» в Беломорскую Карелию, стал упоминавшийся выше С. Топелиус-старший. В поисках фольклорных произведений там побывали А. А. Борениус, А. Е. Алквист, Й.-Ф. Каян, М. А. Кастрен, Х. М. Рейхольм, Е. Д. Европеус и другие. В общей сложности финляндским собирателям удалось зафиксировать около 170 тыс. строк песен калевальской метрики. В этой плеяде особое место принадлежит Э. Лённроту, который, начиная с 1828 г., побывал в Карелии, а также в других местах России неоднократно. Беломорскую Карелию Э. Лённрот посетил трижды: 1832, 1833, 1834 гг. Работа над «Калевалой» продолжалась многие годы. Важным этапом на пути создания эпического произведения стала рукопись «Собрание песен о Вяйнямейнене» (1834), названная впоследствии «Перво-Калевалой». В ней уже отчетливо просматривался основной сюжет будущей поэмы, определились его основные герои. Впоследствии рукопись постоянно дополнялась, видоизменялась, и на ее основе появилась первая версия «Калевалы», вышедшая в 1835 г. Вторая, расширенная и во многом переработанная автором версия увидела свет в 1849 г. Именно этот вариант эпической поэмы, состоящий из двух частей, каждая из которых включает в себя 25 глав (песен), или 22 795 стихов, в настоящее время наиболее известен во всем мире.

Одним из центральных сюжетов в карельской эпической традиции, несомненно, является сюжет о сампо, являющимся символом изобилия и народного счастья. Руны, детально описывающие

изготовление сампо и борьбу за него с хозяйкой Похъелы, стали основой едва ли не всего эпического произведения. Кроме того, в повествование «Калевалы» органично вписываются архаичные мифы и о создании мироздания и первопредметов (лодки, кантеле), повествования о героических путешествиях за невестой в далекую страну и о приключениях храброго воина, красавца Леммикяйнена. Обособленное положение занимает поздний сюжет о Куллерво, в котором мифологическое время переплетается с временем историческим. Перипетии, связанные с Куллерво, изображают борьбу уже реальных героев: господ и рабов, а не противостояние людей-полубогов. Э. Лённрот прекрасно владел фольклорным материалом, что позволило ему искусно объединить в единое повествование многие самостоятельные сюжеты, мотивы, клише, отдельные стихи, записанные от разных сказителей. В целом «Калевала» — это органичное произведение, единое по содержанию, по сюжету, по языку [Мишин, 2001, с. 210].

Проблема национальной принадлежности «Калевалы» долгие годы является актуальной[5]. Народ Финляндии, бесспорно, считает произведение финским, в Карелии первоначально «Калевалу» именовали карело-финским эпосом, в последнее время на пике подъема национального самосознания все чаще называют произведение карельским. Примечательно, что в начале нового XXI столетия в Карелии увидели свет два новых перевода «Калевалы», в 2009 г. была издана поэма на ливвиковском наречии карельского языка, а в 2015 г. — на собственно карельском наречии карельского языка. Не прекращается дискуссия по вопросу авторства «Калевалы». Поскольку первоначально Э. Лённрот не указал себя в качестве составителя, сложилось мнение, что поэма — это, несомненно, плод народного творчества, причем именно финского народа. В 1998 г. карельские ученые Э. С. Киуру и А. И. Мишин подготовили и издали новый перевод «Калевалы», на обложке которого Э. Лённрот впервые был указан как автор эпической поэмы. Исследователи неоднократно обосновывали свое решение, подчеркивая, что, хотя фольклорная основа эпоса несомненна, подобной целостной эпической поэмы в народной традиции не существовало, персонажи, сюжеты и мотивы не были связаны между собой единой фабулой. Э. Лённрот создал как называемый «рамочный» стержневой сюжет, объединивший бытовавшие в народе сюжеты и мотивы. Аналогичным образом при помощи обобщения появились и образы основных героев.

Широкая популярность «Калевалы» до настоящего времени побуждает к созданию новых книжных эпических и лирических произведений. К их числу относятся вепсский эпос «Вирантаназ», написанный Н. Г. Зайцевой, и ингерманландский «Liekku» («Колыбель»), созданный М. Кемппинен.

**Заговоры**

Наибольшее количество заговорных текстов было записано в XIX в. Самые ранние образцы опубликованы в SKVR. В распоряжении исследователей имеется небольшой объем полных заговорных текстов, записанных в последнее время. Обусловлено это, на наш взгляд, во многом субъективными обстоятельствами, в том числе нежеланием исполнителей раскрывать свой неоднозначный магический репертуар. Среди носителей традиции бытует мнение, что «практикующий» знахарь или колдун теряет свои магические способности при передаче полного текста постороннему, «чужому», человеку[6]. Кроме того, заклинания подвергались осуждению со стороны православной церкви, а в советский период находились под запретом.

Заговоры можно условно разделить на две категории — исполняемые знахарем, обладающим особыми знаниями происхождения природных элементов, стихий и вещей, и исполняемые в различных бытовых ситуациях обычными людьми для защиты членов семьи, дома и хозяйства от негативного влияния враждебных сил. Сфера применения определяла и возможные типы заговоров: промысловые, хозяйственные, лечебные, любовные и т. д. Карелы непременно произносили заговоры, отправляясь на охоту или рыбную ловлю. Переход в новый дом, выгон скота, многочисленные земледельческие обряды сопровождались целым рядом магических действий, в число которых входила вербальная магия. К помощи заговоров прибегали молодые девушки, пытаясь «присушить» жениха, а на неверного нагоняли порчу. Издревле считалось, что с любыми болезнями можно справиться, обратившись к знахарю.

В целом заговоры — это «особые тексты формульного характера, которым приписывалась магическая сила, способная вызвать желаемое состояние» [Топоров, 1997а, с. 450]. В отличие от других фольклорных жанров, наиболее ранние, архаичные варианты заговоров характеризуются неизменностью текста, имеют четкую структуру. Определяются следующие основные компоненты композиции: зачин — о рождении предмета или явления (*synty*, *syndy*) и словесные формулы, направленные на исцеление или избавление от недуга с обращением к потусторонним силам — духам, богам и т. д. Зачин по смысловому содержанию близок к мифам, а вторая часть представляет собой диалог заговаривающего с представителями иного мира, в котором ключевую позицию занимает просьба (иногда она оформлена как требование) о помощи. Две части

[5] Как известно, большая часть эпических произведений, вошедших в поэму, была записана от российских карелов. Между тем следует отметить, что у прибалтийско-финских народов: карелов, финнов, эстонцев у ижорцев некогда фольклорная традиция, в том числе и эпическая, была общей, единой. Лишь со временем она получила некую свою национальную окраску.

[6] В иных случаях знахари прибегают к некоторым хитростям: при произнесении текста они пропускают строки, обеспечивая тем самым дальнейшее сохранение своей магической силы.

заговорного текста имеют четкую границу и свои специфические особенности. В них отчетливо меняется время — из сакрального оно возвращается в настоящее, и, соответственно, меняется место действия, переносится из абстрактного пространства в конкретное место (избу, баню и т. д.) [Туюнен, 1998, с. 59]. С течением времени первая часть заговора «отмирала», переставала существовать, при этом постепенно в повествование вкраплялись христианские мотивы и персонажи. Такая подвижность определяла во многом и возможный объем текста: архаичные заговоры могли быть развернутыми, содержать до 100 строк и более, в то же время поздние и специализированные варианты насчитывали 15—20 строк.

Примечательно, что в заговорах, равно как и рунах, в качестве основных героев зачастую могут выступать Илмаринен и Вяйнямёйнен. Кроме того, в этих двух жанрах встречаются идентичные мотивы. Заговорный текст близок к эпической песне и по своим поэтическим особенностям, для него также характерны приемы аллитерации и параллелизма. Стилистическое своеобразие проявляется через широкий спектр используемых метафор, иносказательных выражений:

*Kylyseni, muamaseni,*
*Löylyseni, lämböseni,*
*Puhun suulla puhtahalla,*
*Herran hengella hyvällä,*
*Läipöttelen lämpimällä.*
*Ei ole löylyn löytämistä,*
*Eigä lämpimän lähenemistä.*
*Menkeä, löylyt, saunaan sammalii,*
*Tahikka kylyn karsinaa*
*Kibjehisen kylvenäjäks!*
[SKVR II, 851a]

Банька моя, маменька моя,
Пар мой, тепленький.
Говорю ртом чистым,
Хорошим духом Господа,
Сверкаю теплым.
Пусть пара не будет,
Теплый не приближается.
Иди, пар, в щели
Или в подполье бани!

Помимо собственно текста, в заговорной традиции обязательным является акциональный компонент, магическое действие, усиливающее силу вербальной составляющей. Немаловажное значение приобретают и различные предметы (соль, вода, хлеб, нож, уголь, ножницы и т. д.), используемые знахарем для получения определенного результата[7]. К примеру, чтобы освободиться от «ночной плачеи» (*yönitkettäjäine*), нужно «сделать веник из ольхи и им подмести пол от двери к красному углу… Собрать мусор в решето. Затем следует водой помыть окна, стол, иконы. Воду эту потом нужно вылить в котелок и нагреть, а мусор туда же, в котелок, высыпать. Как вода согреется, вылить ее в таз… Берут ребенка и обливают этой водой на пороге… Третий человек с граблями ищет под лавками. Поливающий спрашивает: “Кого ищешь?” “Так ночную плачею”!» и т. д. [Virtaranta, 1958, s. 153—154]. Таким образом, заговоры представляют собой комплекс слов и магических действий, а также использование определенного предмета.

В традиционном карельском быту любая хозяйка хранила в памяти заговор на «отпуск», или «закрытие», скота, исполняемый ею весной на Юрьев день или осенью на Покров. В семье практически каждая женщина умела «мерять» своих детей. Младенца клали на колени, повернув его на животик, и поочередно притягивали друг к другу правую ручку и левую ножку, а затем левую ручку и правую ножку. Если ручки и ножки хорошо доставали друг друга, младенец считался здоровым, если нет — считалось, что его сглазили. Под сглазом понимали негативное воздействие со стороны другого лица. Спастись от этой напасти можно было, умыв глаза новорожденному, пропустив воду через дверную ручку. Во избежание сглаза применяли различные обереги: выходя из дома, рисовали углем крест на лбу, клали перочинный ножик в одеяльце, произносили определенные слова, являющиеся своеобразным препятствием злым силам: *«A pihal lähtijes, kezä ollou: “Kezä ilmaine — kezälapsut”. Lapsen gu pihale konzu otat. Talvi ollou: “Talvi ilmainen — talvilapsut”. A sit libo odjolazeh hänenke konzu kunne lähtet kiättävyt veičče pidi ainos pidie»* — «Когда с ребенком на улицу пойдешь, если лето, скажи: “Летняя погода — летний ребенок”. Когда ребенка на улицу брать будешь. А если зима: “Зимняя погода — зимний ребенок”» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 2, колл. 173, ед. хр. 29].

Все эти люди не считали себя знахарями, магические знания были частью их культуры, бережно передаваемой из поколения в поколение. Однако в крестьянском обществе существовали те, кто занимал в нем особое место. К данной группе причислялись специалисты — кузнецы, пастухи, повивальные бабки и т. д. Из общей массы деревенских жителей явно выделяется фигура местного пастуха (*paimen, paimoi),* который, вступая в сговор с хозяином леса, оберегал деревенское стадо от лесного зверя, а также мог найти заблудившуюся в лесу скотину. Информанты непременно подчеркивают, что пастух пас стадо с помощью знаний: *paimoi tiijol paimendi*. Совершенные им обряды щедро одаривались со стороны жителей деревни: пастух всегда обеспечивался ночлегом и едой. Особым уважением пользовались также повивальные бабки *n’ababuaboi* (букв. — «бабка, перевязывающая пуповину»), которые сопровождали родильный обряд и проводили магические ритуалы приобщения новорожденного к роду мужа роженицы.

С тяжелыми недугами шли к наиболее «знающим», «сильным» людям, к колдунам, которых

[7] Подр. о применении заговоров в практике лечения см. гл. 10 разд. I «Народная медицина».

могло быть несколько в каждой деревне. Наибольшей славой пользовались знахари-мужчины, позднее, в 1950—1960 гг., магия стала повсеместно женским занятием. Недаром в настоящее время распространено выражение «*kävvä babkoih*» — ходить к бабкам, т. е. для получения помощи идут именно к знающим старым женщинам. По-карельски знахарей называли *tiedoiniekku* — человек, имеющий знания, владеющий знаниями. Многочисленные опросы респондентов показывают, что в карельской традиции особо не выделяли знахарей, занимающихся «белой» и «черной» магией. В основном владеющие знаниями люди направляли свою силу больше на избавление от недуга, нежели использовали ее для нанесения вреда. Колдуны были способны остановить кровь, вылечить от укуса змеи, помочь младенцу избавиться от «ночной плачеи» или сглаза, спастись от болезней, приносимых ветром, «приставших» от воды, от земли, от баенника и т. д. Колдунов в деревне уважали и одновременно опасались.

Передача магических знаний происходила преимущественно в рамках одной семьи, или рода: от отца к сыну или внуку, от матери к дочери или внучке, реже — к племянникам или племянницам. Ритуал в прошлом мог совершаться по-разному, чаще всего информанты рассказывают о приобретении способностей через слюну: колдун в бане плюет на полок, его последователь слизывает слюну, приобретая тем самым магическую информацию. Причем сделать это было необходимо, пока у знахаря есть зубы, с потерей которых, по поверью, уходит и магическая сила. Если же преемников не находилось, знания наговаривались на ручку веника, который впоследствии закапывали в землю. В настоящее время передача происходит более обыденно: колдун-последователь может усвоить заговоры на слух (или даже выучить по написанному тексту), а овладение сопутствующими действиями происходит при непосредственном наблюдении. Так или иначе, трансляция магических знаний обеспечивала знахарю более легкий уход в мир иной.

Традиция заговаривания болезней некогда, безусловно, была единой для всех этнолокальных групп карелов, однако наибольшая ее сохранность в настоящее время наблюдается именно в южной Карелии.

***«Сила слова»***. Каждый отдельно взятый жанр устной народной поэзии, а также все произведения устной поэзии в совокупности обладают особой «силой слова», позволяющей, в представлениях народа, влиять на реалии жизни общества и отдельных людей. Во времена отсутствия письменности значение и сила словесности были намного существеннее, чем после распространения грамотности и развития современных технологий (тем не менее и сейчас фраза «Объявляю вас мужем и женой!» имеет не только юридическую, но и символическую силу [см., напр., Searle, 1969]). Смена шаманской идеологии и практики, с обязательным погружением шамана в транс и полетом его духа или духов-помощников в потусторонний мир, на институт знахарства, в котором главную роль играли именно знания и заклинания, произошла на территории Карелии и Финляндии в железном веке. Именно с тех времен среди карельского населения стали высоко цениться мифологические знания, или знания о происхождении различных природных стихий, веществ, предметов и существ, таких как огонь, железо, змея [Siikala, 2012; Tarkka, 2005].

Согласно мифологическому мышлению, мир представляет собой двуединую систему, которая состоит из видимого мира людей и невидимого мира богов, демонов, предков-прародителей [см., напр., Лимеров, 1998]. При этом силы невидимого мира всегда присутствуют на параллельном уровне и готовы к контакту с людьми. Все эти представления обнаруживаются в карельской устной поэзии. Например, через причитание происходит общение с загробным миром и его обитателями, а через заговоры — с силами, способными излечить пациента от болезни.

Сила слова устной поэзии имела не только магический, но и социальный характер. Свадебные песни и плачи были обязательным инструментом для изменения социального статуса молодых людей, начиная со сватовства с договоренностями о приданом и заканчивая заговорами *патьвашки*, который ритуальным словом и действием оберегал молодую пару на всю последующую семейную жизнь. Влияние силы слова на жизнь общества можно проследить и на примере ёйг или корильных песен, высмеивающих похождения молодых парней и девушек до свадьбы. В этом случае сам факт бытования подобной поэзии, которая делала публичными пороки членов общества, имел эффект социального контроля над людьми. Нельзя забывать и об эмоциональной силе слова — лирические песни или плачи способны выражать широкую гамму чувств не только исполнителя песни, но и слушателя. Не зря вопленицу на свадьбе называли *itettäjä*, т. е. та, которая заставляет плакать.

**Причитания**

Причитания, или плачи, — это древнейший жанр устной ритуальной поэзии, получивший распространение у всех народов. В Карелии плачи исполнялись только женщинами, в основном на карельском языке в ходе так называемых «обрядов перехода» — похорон и поминок, свадеб и проводов мужчин на войну или армейскую службу [Honko, 1963, Конкка, 1992, Степанова, 1985; Stepanova, 2014]. Кроме того, широкое распространение среди карельских женщин получили и внеобрядовые плачи, их еще называют «бытовыми», посвященными тяжелой доле и жизненным невзгодам самой исполнительницы, ее детей, родственников или знакомых. Еще на рубеже XX—XXI вв. в российской Карелии можно было услышать исполнение причитаний.

Специфический язык карельских плачей — использование многочисленных метафорических замен — вызывал различную, порой резко

противоположную реакцию у собирателей карельского фольклора в конце XIX — начале XX в. Так, Э. Лённрот писал, что в плачах полно «ужасных слов», которые невозможно понять ни с первого, ни со второго раза, однако он всегда указывал на важность изучения этого древнего языка [Lönnrot, 1990]. В свою очередь С. Паулахарью считал карельские причитания самым красивым, поэтичным и глубоким жанром карельской народной поэзии. Начиная с 1960-х гг. и по сегодняшний день подчеркивается необходимость полного, систематического исследования языка плачей в контексте традиции в целом [Honko, 1963; Nenola-Kallio, 1982; Степанова, 1985; Конкка, 1992; Stepanova, 2014]. Огромный шаг в исследовании карельских причитаний был сделан А. С. Степановой [Степанова, 2004; Stepanova, 2012]. Вместе с тем следует признать, что, несмотря на довольно продолжительную историю исследования карельских причитаний, изучение этой богатой традиции шло медленно и проходило в основном за счет энтузиазма отдельных исследователей. В настоящее время в российских, финских и эстонских архивах хранятся тысячи записей карельских причитаний, в том числе аудио- и видеозаписи.

Главной отличительной чертой карельских плачей является их особый поэтический язык, полный метафорических замен, которые остаются непонятными непосвященному слушателю [Степанова, 1985; 2003; 2004; Stepanova, 2012]. Обширная система метафорических замен включает в себя сотни различных табуированных понятий и терминов, в том числе терминов родства, эго исполнительницы (своеобразные псевдонимы, заменяющие личное местоимение «я»), понятий мироустройства, названий различных предметов, строений, средств передвижения, животных и т. д. Напр.: **мать**: *kallis naine kandajani kaheksien kuuhuzien kandelija* — дорогая женщина, меня выносившая, восемь месяцев меня носившая; **дитя**: *Kuvuamaiseni* — мой дорогой мной созданный; *Kannettuiseni* — мой дорогой мной выношенный [см. подр.: Степанова, 2004].

Помимо ритуальных и автобиографических плачей, бытовали плачи смертельно больному человеку, плачи о В. И. Ленине, плачи об эвакуации и победе Красной армии в Великой Отечественной войне, корильные плачи, благодарственные плачи собирателям фольклора, плачи по поводу самоубийства. Широта тем указывает на импровизационный характер причитаний и огромный творческий потенциал вопленицы.

Карельские причитания — жанр, в котором отражены практически все аспекты мифологического мышления: это важный элемент обрядов и обычаев, они отражают верования карелов, представления о жизни и смерти, земном и божественном, в них мы видим отражение определенной картины мира и т. д. Так же, как знахарь с помощью заговоров лечит или прогоняет определенную болезнь, используя знания о потусторонних силах и прародителях болезни (*synty*), в похоронных причитаниях плакальщица обращается к предкам-прародителям (*syntyset*), направляя покойного в загробный мир, чтобы его приняли там, как положено, чтобы в будущем он смог помогать своим оставшимся в живых родственникам [Stepanova, 2012; Конкка, 2007]. В свадебных причитаниях плачея испрашивает у предков-прародителей счастливой доли для невесты при переходе ее в новый род, род мужа. В причитаниях посредством плакальщицы происходит конкретное общение с потусторонним миром и его обитателями. Характер коммуникации с потусторонними силами в заговорах и причитаниях, таким образом, различаются. В плачах обращение к покойным, предкам-прародителям или высшим божественным силам (*spuassuzet*, от Спас, Спаситель) происходит с максимальным почтением и уважением, что проявляется через использование позитивных эпитетов, уменьшительно-ласкательных форм и обилием почтительных просьб [Stepanova, 2012].

Верования карельских плакальщиц включали в себя одновременно различные элементы — как мифологические, так и христианские, которые в плачах, а также в других жанрах народной поэзии образуют, как считает Л. Таркка, систему «культурного сознания». Культурные значения фольклорных текстов проявляются только в соотношении друг с другом и через призму друг друга. Одни и те же образы в разных жанрах действуют в рамках единой традиционной системы и образуют сеть символов, или интертекстуальное пространство, которое можно назвать и миром мифологического мышления [Tarkka, 2005].

**Ёйги**

Еще одним своеобразным жанром устной поэзии, распространенным у северных карелов, являются ёйги. Эти песни-импровизации с широким рефреном, исполнявшиеся мужчинами и женщинами, стоят на стыке карельских причитаний, саамских ёйг и поэзии калевальской метрики. Образный, метафорический язык карельских ёйг очень похож на язык карельских плачей, манера исполнения и, в некоторой мере, тематика этих импровизаций схожи с саамской традицией, а в ёйгах Калевальского р-на манера исполнения и особенности стихосложения напоминают карельские руны [Лавонен, Степанова, Раутио, 1993].

Поэтический язык ёйг подчиняется тем же правилам, что и язык причитаний, — это использование метафорических замен, обилие аллитерации и повторов. Также для ёйг характерен своеобразный рефрен, представляющий собой пропевание отдельных гласных звуков и слогов: *joo*, *noo*, *nee*, *hoo*, *eee* или *ooo*.

Исследователи подразделяют собранные произведения на несколько групп: свадебные ёйги, солдатские, бытовые и лирические. В свадебных и бытовых ёйгах зачастую высмеивают поведение того, о ком «рассказывает» ёйга, или кого «ёйгают», выпевают. «Критике» подвергались не только внешний вид или бедность жениха или невесты, но и,

например, их любовные похождения до свадьбы, курение или пьянство. Ёйги посвящались и молодым девушкам, выходящим замуж за пожилых, или молодым парням, взявшим в жены женщину старше себя, а также женихам, получившим отказ при сватовстве. Ёйги лирической тематики повествуют о горькой доле и заботах женщин-матерей, о тоске по любимому. Отдельно нужно отметить солдатские ёйги, исполнявшиеся на проводы молодых мужчин в армию. По своему содержанию они имели трагический настрой — содержали рассказ о горе матери или молодухи и о бедах, постигших семью и дом после ухода солдата. По тематике солдатские ёйги схожи с рекрутскими причитаниями, хотя, как подчеркивали сами исполнители, «ёйга — веселая, это плачи грустные, разница между ними большая» [SKS, KRA, Väisänen, 1915, s. 175]. Среди архивных записей встречаются и импровизации ёйг, исполненные собирателям и исследователям фольклора [Там же; Лавонен, Степанова, Раутио, 1993, с. 17].

Факт исполнения ёйг, а также причитаний и рун калевальской метрики собирателям фольклора показывает, насколько замечательно карелы владели искусством импровизации в рамках традиционных фольклорного языка и тематики этих жанров устной поэзии. Это лишний раз доказывает творческую свободу поэта-исполнителя в карельской культуре и подчеркивает индивидуальное начало фольклора наряду с коллективными традиционными особенностями.

**Духовные стихи**

Одним из жанров народной поэзии, связанным с христианством и старообрядчеством, являются духовные стихи (*stiihut*) — народные стихотворения-песни, которые исполнялись паломниками на Святую землю или бродячими слепыми певцами. Интересен и тот факт, что духовные стихи исполнялись в Карелии и на русском, и на карельском языках, а также с использованием обоих языков, причем на карельском их пели в основном в южной Карелии [Духовные стихи..., 2015; Haavio, 1936]. По мнению ученых, этот вид народной поэзии имеет два источника: былинную эпическую поэзию и лирическую песенную традицию Европы. В Карелии стихи исполнялись мужчинами и женщинами, зачастую исполнение стихов было привязано к определенным календарным или православным праздникам.

Духовные стихи делятся на два типа, «старшие», или эпические, — это повествования на ветхозаветные и новозаветные сюжеты, а также на сюжеты житийных легенд, и «младшие» — созданные на старообрядческие сюжеты. К «старшим» относятся «Голубиная книга», «Алексей Божий человек», «Сон Богородицы» и др., из них одним из наиболее популярных в южной Карелии был стих об Алексее Божьем человеке (кар. *Oleksei Boožein stiihu*). В частности, этот стих исполнялся и на ночных бдениях у гроба покойного до похорон (*yönistujaiset*) [Ковыршина, 2008, с. 791—796].

Духовные стихи являются жанром определенной импровизации в рамках традиционных сюжетов и с учетом особенностей стихосложения и лексики. Текст популярного в южной Карелии духовного стиха (*Bohorodičan uni*) содержит рассказ о разговоре Богородицы с Иисусом, в котором Богоматерь рассказывает ему о своем сне. Во сне она увидела чудо чудное: на зеленом лугу выросло два дерева, «виноградный побег» и «дубовое дерево кипарисное». Богородица спрашивает у Иисуса, как разгадать этот сон? Иисус объясняет, что «виноградный побег» — это он сам, а «дуб кипарисный» — это крест, на котором ему предстоит быть распятым, после чего, приняв мучения, он отправится на небо. Дева Мария спрашивает, на кого он ее оставляет? Иисус отвечает, что оставит с ней своего крестного отца, Иоанна Предтечу Крестителя, и, в свою очередь, спрашивает, выйдет ли Богородица на третий день ему навстречу. Иисус обещает, что в честь Богородицы на каждом погосте будет построена церковь, а каждый человек будет ежедневно поминать ее имя. В тексте можно выявить заимствования поэтических выражений и целых строк из русскоязычных стихов (*Slatkaja siila, siina vozlublennoi*), параллели с языком эпической поэзии и причитаний (выражение *Muamoini kandojoine* — Мамочка моя, меня выносившая). Интересны и стилистические сходства стихов с другими, более традиционными для карелов жанрами устной поэзии — это различные повторы строк, стремление к аллитерации в одной строке (*vezaine vinogrannoi* — виноградный побег), а также обилие уменьшительно-ласкательных форм (*unud* — сонушко, *puuhut* — деревце, *vezaine* — отросточек) [Järvinen, 2004, s. 190].

Духовный стих «Сон Богородицы», а также «Стих об Осипе Прекрасном» (*Osip Prekraskoin stiihu*), в котором Св. Осип попадает к фараону и разгадывает его сны, напрямую связаны с огромным интересом карелов к снам и их разгадыванию. Значимость умения разгадывать сны известна по всему миру в различные исторические эпохи. Например, древнескандинавские саги содержат бесчисленное количество сюжетов разгадывания снов; в разных шаманистских традициях умение понимать сны напрямую было связано с действиями и силой шамана. Вполне вероятно, что древняя карельская традиция объяснения снов, а также связь через сны с покойными и другими обитателями потустороннего мира нашли отражение и в более поздней, основанной на христианстве устной поэзии. Духовные стихи, таким образом, стали новым религиозным подтверждением значимости снов и их разгадывания. Кроме объяснения важности правильного разгадывания снов, стих «Сон Богородицы» также отчасти объясняет и причину поклонения Богородице, особенно среди карельских женщин — сам Спаситель наказал поминать Богородицу каждый день.

В целом если эпическая поэзия калевальской метрики включала, в частности, вопросы о мифологическом происхождении мира и его героев, то в духовных стихах очень большое внимание уделялось эсхатологической тематике, т. е. представлениям о конце света и Страшном суде.

**Колыбельные песни и детские потешки**

Детские песни и потешки можно условно разделить на две группы: те, что исполнялись взрослыми для детей и те, что исполняли сами дети. Самый распространенный жанр народной поэзии для детей — это колыбельные песни, в которых бабушка или мать обращались ко сну, как к живому существу, приглашая его к колыбели, и просили усыпить дитя. В колыбельных женщины не только «вызывали» сон, но и желали ребенку хорошей доли во взрослой жизни. В колыбельных песнях широкое распространение получили метафорические замены имени ребенка, которых, по подсчетам исследователей, насчитывается свыше 60 разных вариантов [Пеллинен, 2010, 2011]. По древним верованиям, имя ребенка не произносилось из-за опасения привлечения злых духов, именно поэтому вместо имени или даже употребления таких понятий, как «дочь» и «сын», использовались метафоры. Исследователи предполагают, что первоначально колыбельные исполняли не только для усыпления и успокоения ребенка, эти песни выполняли функцию защитной магии.

Детьми исполнялись разные потешки и прибаутки, считалки и дразнилки. Многие из них соединяли в себе стихи, мелодию и различные движения (раскачивания, прыжки, прихлопы и притопы) точно так же, как и в современных детских потешках. Одним из популярных среди детей жанров детского фольклора были цепные, или кумулятивные, песни и сказки, в которых каждая последующая фраза или вопрос связаны с предыдущим по принципу цепочки. Обычно в таких песнях и сказках нет определенного содержания или смысла, в них используются различные звукоподражания или асемантичные слова, а заканчиваются они обычно совершенно неожиданной развязкой:

*— Ken šöi kešävoin? — Hiiri šöi kešävoin.*
*— Missä hiiri? — Aitan alla.*
*— Missä aitta? — Tuli poltti.*
*— Missä tuli? — Vesi šammutti.*
*— Missä vesi? — Härkä joi.*
*— Missä härkä? — Niitulla.*
*— Missä niittu? — Viikateh leikkai.*
*— Missä viikateh? — Kannon peäššä.*
*— Missä kanto? — Karhu repi.*
*— Missä karhu? — Moakuopašša.*
*— Missä kuoppa? — Mavot n'okki.*
*— Missä mavot? — Kuušikošša.*
*— Missä kuušikko? — Kirveš leikkai.*
*— Missä kirveš? — Šepän šeinän alla.*
[Степанова, 1991, с. 108]

— Кто съел масло? — Мышь съела масло.
— Где мышь? — Под амбаром.
— Где амбар? — Огонь сжег.
— Где огонь? — Вода погасила.
— Где вода? — Бык выпил.
— Где бык? — На лугу.
— Где луг? — Коса скосила.
— Где коса? — На пне.
— Где пень? — Медведь разломал.
— Где медведь? — В погребе.
— Где погреб? — Змеи склевали.
— Где черви? — В ельнике.
— Где ельник? — Топор вырубил.
— Где топор? — Под стеной кузнеца.

Традиционные детские песни и потешки в настоящее время практически не исполняются, но продолжают жить в репертуаре различных детских фольклорных коллективов, звучат на детских праздниках в детских садах и школах.

**Песни и частушки**

Народные песни исполнялись на карельском, русском и финском языках (*pitkäpajo*, жестокий романс, русские народные лирические песни, переведенные на карельский язык), что объясняется длительными межэтническими контактами народов. Зачастую песни неразрывно связаны с танцем, играми и инструментальной музыкой.

Широкое распространение в XX в. в карельской культуре получила частушка. Жанр представляет собой короткую рифмованную песню, состоящую в большинстве своем из 4 стихов, объединенных одной тематикой. Толчком к развитию и распространению частушки послужили изменения в укладе жизни деревенского населения, когда повсеместно стали выходить из обихода традиционные семейные обряды. Влияние на распространение частушки также оказало постепенное проникновение городской культуры в деревню. Результатом названных изменений явилось то, что многие обрядовые песни исполнялись параллельно с новыми музыкальными жанрами, а зачастую стали даже уступать им свое место. Примером может служить свадебный обряд, в котором традиционные причитания зачастую исполняются наряду с частушками.

О довольно позднем происхождении этого жанра в карельской среде свидетельствует само наименование. Широко употребляемый в народе термин *častuška* — «частушка» является прямым заимствованием из русского языка. Реже в южной Карелии использовалось собственное название (*lyhytpajo* — короткая песня), отражающее основные отличительные черты этого песенного жанра, а именно — его краткость, лаконичность. Противоположностью *lyhytpajo* была «длинная» лирической песня (*pitkäpajo, pitkypajo*), где сюжет развертывается на протяжении нескольких куплетов, припевов и повторов.

Карельские короткие рифмованные песни исполнялись мужчинами и женщинами под гармонь, балалайку, но чаще без какого-либо музыкального сопровождения, как говорили «под язык». С конца XIX в. по созданию и бытованию это преимущественно женский жанр фольклора.

В отличие от русской частушки, которая была тесно связана с пляской, карельская могла бытовать самостоятельно. Т. А. Коски, отмечает, что частушки «очень размеренны по ритмике, по темпу, поются в очень спокойной манере, не имеющей ничего общего с пляской» [Карельские частушки, 1985, с. 17]. Исследовательница предположила, что, «по

мере формирования в особый музыкальный жанр, мелодика карельских частушек вбирала в себя интонации карельских традиционных песен, главным образом эпических и причитаний. Все эти интонации очень тесно сплелись в частушечных напевах, придавая им большую самобытность, отличающую их от русских частушек» [Там же].

Тематика карельских частушек довольно разнообразна: слушая их, можно было узнать все деревенские новости, кроме того, они всегда старались отразить последние местные события политической и социальной жизни. Примерами здесь являются так называемые «колхозные» частушки о преображении деревенской жизни в годы Советской власти, о трудовых подвигах колхозников, а также частушки, в которых высмеиваются лентяи и тунеядцы. В целом можно выделить несколько групп частушек, объединенных общей тематикой: любовные, бесёдные, свадебные, колхозные и т. д.

Из всего разнообразия бытующих вариантов, несомненно, доминирующую позицию занимают любовные частушки о выборе жениха, о встречах, гуляньях и т. д. Наряду с вышеперечисленными мотивами, темами частушек нередко являлись размолвка, разлука и измена любимого.

Следует особо выделить частушки свадебные[8], которые, возможно, первоначально могли исполняться в ходе свадебного обряда, как бы комментируя и сопровождая ход ритуальных действий. Большая группа частушек посвящена теме прощания с девичьей волей, одному из самых трагических кульминационных моментов свадьбы. Имеется группа частушек, объединенная проблемой семейных отношений: в них описывается нелегкая жизнь молодой жены в чужом доме после замужества.

В карельских частушках отражен определенный этап жизни сельской молодежи: от традиционных гуляний, бесёд до самой свадьбы. Кроме того, затрагиваются и всевозможные проблемы, связанные с будущей долей девушки (молодой жены) на новом месте, в доме жениха.

**Культурное наследие и идентичность карелов**

Фольклорные произведения, и чаще всего именно устная поэзия в силу своей экспрессивности, переходят из категории обрядового / сакрального или повседневного / бытового в категорию эстрадного исполнения для создания, возрождения и поддержания самосознания общества. Зачастую этот переход происходит под влиянием резких изменений в общественном строе, политике или идеологии, а в разные исторические периоды пробуждение самосознания людей основывалось на различной идеологической почве. На примере карельской устной культуры мы имеем возможность проследить несколько подобных, и весьма успешных, попыток использования устной народной поэзии в благородных целях сохранения культурного наследия и укрепления этнической идентичности. Самым известным примером является поэма «Калевала», созданная Э. Лённротом на основе собранных им в Карелии, Ингерманландии и Финляндии эпических рун, заговоров и лирической поэзии калевальской метрики. В Финляндии «Калевала» стала основой зарождавшейся в XIX в. самобытности финнов. Позже, в начале советского периода, в советской Карелии «Калевала» стала называться карело-финским народным эпосом и служила уже для укрепления самосознания карельского народа.

Новая жизнь рунопения и народной музыки по обе стороны российско-финляндской границы в конце XX и в начале XXI в. по-своему продолжает карельскую народную поэзию и культуру [Haapoja, 2016]. Современные исполнители калевальских рун прежде всего ощущают себя певцами, усвоившими народное искусство рунопения, например, из сохранившихся в архивах записей фольклора. При этом, как подчеркивают сами артисты и фолк-музыканты, они вкладывают в исполнение рун частичку своей души, вносят в них что-то новое, импровизируя на уровне музыки, стиха или развития сюжета. Современные «рунопевцы» считают важным приблизить свою манеру исполнения к традиционной карельской и при этом не быть похожими на певцов популярной музыки. Из богатых источников устной карельской поэзии возникают также и другие современные формы карельской культуры: карельские общества, возрождение рунопевческих деревень, карельская национальная литература, непреходящее значение эпоса «Калевала», изучение культурного наследия Карелии, осознание местными жителями карельской идентичности и сопричастности.

## 11.2. Традиционные музыкальные инструменты

*Н. С. Михайлова*

В карельской традиционной культуре музыкальный инструментарий представлен большим видовым разнообразием. Наибольшее распространение он получил в досуговой и трудовой (пастушеской) деятельности.

**Музыкальные инструменты в досуговой деятельности**

Особое значение имеет струнный инструмент кантеле (рис. 121), ставший одним из основных этнических символов карелов. Мифы о его создании содержатся в древних эпических песнях народа:

*Laadi havvin leuguluulois*
*kalanluuhizen kandelehen.*

[8] Иногда невозможно провести четкой границы между любовными и свадебными частушками, эти группы условные. Некоторые частушки могли исполняться как на бесёдах, так и во время свадебного обряда.

*Rubei vahnu Väinämöine*
*kandelehele soittamahe.*
[Anuksen..., 2006, c. 18—19]

Сделал он из щучьей челюсти
кантеле, из костей рыбы.
Стал старый Вяйнямёйне
играть на кантеле.

*Рис. 121. Кантеле 12-струнное, д. Яглаярви (?) Суоярвского р-на XIX в. Место приобретения и бытования: д. Онгамукса Пряжинского р-на (НМ РК, КГМ 40647)*

Ка́нтеле (*kantele*, *kandeleh*) имеет множество версий происхождения названия: от финского слова *«kansi»* — «крышка», закрывающая долбленое корытце, или же от *«kantaa»* — носить, нести, т. е. то, что всегда носили с собой [Пулькин, 1971, с. 115]. Исследователем карельского инструмента В. П. Гудковым предложена другая версия: «Само слово "кантеле" ("канделях") близко карельскому слову "кандо" — пень, обрубок дерева. Именно из небольшого деревянного обрубка вытесывается топором, затем окончательно отделывается ножом (иногда долотом) резонансовый ящик кантеле» [Гудков, 1937, с. 41].

Материалом для изготовления корпуса инструмента служили ель, ольха, осина, а также вершины кондовых сосен. Выбор древесины влиял на звучание инструмента: ель дает «теплый» звук, осина — «темный». Дерево выбирали крепкое, с прожилками и без сучков, чтобы инструмент не раскалывался и выдерживал натяжение струн. Мастера знали, как найти подходящий материал: «...не всякое дерево годится. Ель нужна такая, у которой древесина краснеет, как только кору снимешь. И ольха годится. Ольху искать надо там, где речка шумит. Старики говорили: шум голос кантеле дает» [Пулькин, 1971, с. 115]. Мастер должен был делать кантеле шесть недель: «...звучнее будет. Кто брался — каждый день в руки берет, шесть недель делает»[9] (ПМА).

Размеры корпуса кантеле по длинной его стороне составляли от 55 до 75 см, ширина зависела от количества струн (10—12-струнные инструменты имели расстояние в самой широкой части около 15—20 см). Из куска дерева вытесывали корыто, полость которого могли предварительно выжигать[10]. Затем сверху плотно закрывали дощечкой-декой, которую вставляли без клея в вырезанный паз, или приматывали к корпусу лентой бересты, или же крепили гвоздями. Для деки использовали, как правило, еловую доску. Реже корпус кантеле выдалбливали снизу или сбоку, по более длинной стороне, закрывая отверстие подогнанной по размеру дощечкой (рис. 122). В процессе выдалбливания заготовку неоднократно поливали соленой водой для уплотнения древесины, улучшения ее резонаторных качеств и повышения сопротивляемости деформации в процессе высыхания.

На более узкой части инструмента вырезали характерный гребнеобразный выступ, именуемый в народной поэзии «понси» (*ponsi*). В него вставляли металлический стержень (гвоздь, напильник, кусок толстой проволоки), на котором, охватывая его петельками, укрепляли струны. На противоположной стороне устанавливали деревянные колки, на них наматывали другой конец струн, регулируя их натяжение.

Немаловажную роль играет резонаторное отверстие (одно или несколько), вырезаемое на верхней деке инструмента. Оно улучшает звуковые качества кантеле. Мастера говорили: «через него выходит голос кантеле». Отверстие оформлялось приемом сквозной фигурной резьбы в виде креста, квадрата, ромба, круга или нескольких кругов, расположенных в виде цветочной розетки.

Большое значение карелы придавали внешнему виду инструмента. Для придания нужного цвета корпус тонировали (коптили в бане) или красили. Иногда инструмент украшали художественной резьбой или наносили различными способами (штриховка, рисунок, надпись, резьба, выжигание) знаки: даты, инициалы, сюжетные рисунки.

Новое кантеле, если была возможность, несли к морю: «Старики в Соловки были ухожи. Они на богомолье к Зосиме и Савватию идут — новое кантеле с собой. "Куда берешь кантеле — грех музыку с собой брать". — "Надо взять, в море вымочить. Море голос дает"» [Пулькин, 1971, с. 115].

Струны первого кантеле, воспетого в эпосе «Калевала», были волосяными. В. П. Гудкову удалось записать свидетельство одной пожилой карелки, что в молодости она видела в своей деревне кантеле со струнами, сделанными из конского волоса, звучавшими очень слабо, но нежно и приятно [Гудков, 1937, с. 41]. В конце XIX — первой половине XX столетия кантелисты использовали жильные (кишечные) или металлические струны из тонкой стальной, железной или медной проволоки.

Принято считать, что древнейшие кантеле имели пять струн, что соответствовало числу пальцев на руке и совпадало с мелодическим построением

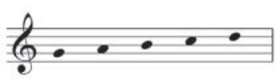
[9] Это замечание указывает на одушевление дерева, из которого изготавливался инструмент, и связь с христианскими представлениями, основанными на вере в то, что душа на сороковой день после смерти тела переходит в иной мир: умирает дерево — рождается кантеле (Карелия, Суоярвский р-н, п. Вешкелица, 2000 г.).

[10] Подобная древняя технология использовалась при изготовлении долбленых лодок: внутреннюю полость бревна выжигали, затем выгоревший участок зачищали [Семакова, 2005, с. 59].

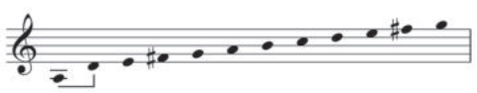
эпических песен. Инструменты с таким количеством струн были зафиксированы только в Беломорской Карелии. По предположению финского исследователя А. О. Вяйсянена, в XIX в., в связи с расширением мелодического диапазона народных песен, количество струн стало увеличиваться (при неизменности форм инструмента). В южных районах Карелии были распространены преимущественно 8—12-струнные инструменты.

Настройка кантеле, по мнению традиционных музыкантов, дело такое же трудное, как и обучение игре на нем. Строй кантеле диатонический, в основе которого единый принцип поступенной настройки. Пятиструнные инструменты, по сведениям А. О. Вяйсянена, имели типичный звукоряд в объеме квинты (нотный пример № 1). В приладожских многострунных кантеле две самые низкие струны иногда имели квартовую или квинтовую настройку (нотный пример № 2), а две самые высокие, как правило, терцовую (нотный пример № 3). Такая настройка характерна была и для пряжинских кантеле: «…чаще всего строй инструмента представляет собой натуральную минорную гамму, с добавлением сверху характерного интервала в полтора тона» [Гудков, 1935, с. 40].

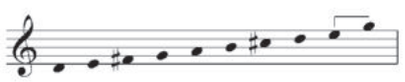
Пример 1



Пример 2



Пример 3



При игре кантеле держат на коленях или кладут на стол (рис. 123). Играют, перебирая пальцами обеих рук. Струны задевают подушечками пальцев, реже — ногтями. Возможно исполнение как одноголосной, так и аккордовой фактуры. Наиболее характерным приемом игры пряжинских карелов была гармоническая фигурация, т. е. «переборы струн» [Гудков, 1937, с. 42].

Игра на кантеле служила преимущественно сопровождению танцев или же исполнялась для слушания. Репертуар кантелистов состоял из характерных прелюдий-переборов и танцевальных мелодий. Подтверждением тому служат опубликованные записи А. О. Вяйсянена, сделанные в Северном Приладожье [Kantele…, 2002, с. 1—106], а также материалы В. П. Гудкова, собранные в Пряжинском, Петровском и Ведлозерском р-нах Карелии, которые «на 90 % составляли танцевальные, очень живые, веселые

*Рис. 122. Кантеле 12-струнное. Первая половина XIX в. Карелия (НМ РК, КГМ 37234)*

и бодрые мотивы» [Гудков, 1937, с. 42]. Такой репертуар мог сложиться только в результате долгой практики игры под танцы на деревенских вечеринках. По рассказам исполнителей, до появления в карельской деревне балалайки и гармоники под игру на кантеле очень часто танцевали традиционную «кадрель», «ристукондру» и «круугу». В Северном Приладожье А. О. Вяйсяненым зафиксированы наигрыши, сопровождавшие танцы «ристикондра», «маанитус», а также пляску: «русского», «трепак», «барыня» и др.

Известен только один факт сопровождения карельских эпических песен игрой на кантеле, и тот был поставлен под сомнение финской фольклористкой Э. Энаярви-Хаавио [Евсеев, 1954, с. 45]. Речь идет об описании встречи итальянского путешественника Ачерби с рунопевцами во время поездки через Швецию, Финляндию и Лапландию: «Слушатели образуют круг около певцов. Оба они сидят на табуретках и держат друг друга за руки крестообразно согласно обычаю. Рядом на скамейке — игрок на кантеле» [Цит. по: Черепахина, 1983, с. 15]. И хотя, по мнению А. О. Вяйсянена, наиболее древняя функция кантеле заключалась в сопровождении рунических песен, наигрыши, записанные им

*Рис. 123. Фокин Егор Михайлович, кантелист. 1936 г. Ведлозерский р-н. Карелия. Фото В. Котова (НА РК I-1711)*

в 1914—1917 гг., свидетельствуют об использовании кантеле для аккомпанемента пляске, танцам и песням более поздних жанров. Интересен тот факт, что Э. Лённрот, описывая свое пребывание у рунопевца О. Маллинена, упоминает, что Онтрей и оба его сына искусно играют на кантеле, но не указывает на сопровождение игрой пения эпических песен [Путешествия..., 1985, с. 106]. По всей вероятности, традиция исполнения рун под сопровождение кантеле, если и бытовала ранее, то к XIX столетию уже практически исчезла.

Территория распространения кантеле среди карельского населения весьма неоднородна. В конце XIX — первой половине XX в. исследователями зафиксированы имена около сотни кантелистов, и лишь трое из них проживали в Беломорской Карелии, остальные музыканты были записаны на территории современных Сортавальского, Суоярвского, Питкярантского и Пряжинского р-нов. В 1916—1917 гг. в Северном Приладожье А. О. Вяйсянен встретился с 23 кантелистами, исполнившими ему более 120 наигрышей. Показательно, что более трети встреченных им музыкантов были не старше пятидесяти лет. Сотрудниками Карельского научно-исследовательского института В. П. Гудковым и В. Я. Евсеевым в Ведлозерском и Пряжинском р-нах выявлено свыше 40 традиционных исполнителей и дополнительно названия 23 деревень, где были обнаружены только инструменты. Это свидетельствует о том, что еще в первой трети XX в. кантеле активно бытовало в южных районах республики.

На этой же территории среди карельского населения был зафиксирован смычковый инструмент йоухикко (*jouhikko*), который использовали для аккомпанемента танцам и поздним песням.

Корпус йоухикко (рис. 124) делали из цельной прямоугольной заготовки длиной 40—83 см, шириной 14—19 см, толщиной 4—9 см. В качестве материала использовали ольху, осину, ель, сосну или березу [Nieminen, 1984, s. 8]. С лицевой стороны выдалбливали полость резонатора в форме корыта длиной 25—35 см, заднюю часть которого делали выпуклой или плоской. Резонаторный ящик закрывали декой — тонкой, хорошо выдержанной еловой или сосновой дощечкой, которую крепили к корпусу гвоздями или берестяной лентой. В деке вырезали или просверливали резонаторные отверстия. Верхнюю часть корпуса, играющую роль рамы-струнодержателя, урезали до 1,5—2 см толщиной. В ней вырезали отверстия для колков. Параллельно струнам делали сквозное продольное окно — отверстие для руки (*käsireikä*) так, чтобы четыре пальца левой руки (кроме большого) могли свободно перемещаться вдоль прорези.

*Рис. 124. Йоухикко. 2006 г. Мастер А. В. Леонов, г. Петрозаводск. Реконструкция (НМ РК, КГМ 56781)*

*Рис. 125. Федор Пратчу. 1916 г., д. Койриноя, Импилахти, Карелия. Фото А. О. Вяйсянена, 1916 г.*

Вдоль корпуса посередине натягивали две или три струны. Ранее их изготавливали из конского волоса, скрученного в жгут, связанный на концах узлами. Изредка в народной традиции волосяные струны, как и смычок, канифолились при помощи еловой живицы (жидкой смолы) [Мараев, 2007, с. 25]. Позднее стали использовать жильные (кишечные) или стальные струны. Нижние концы струн закрепляли неподвижно, а верхние накручивали на вращающиеся колки, с помощью которых настраивали инструмент. Смычок (*vibu*, *roka*) могли использовать скрипичный или делали его из крутосогнутого прута, накоторый натягивали конский волос.

Настраивали йоухикко по-разному. Двухструнные инструменты имели квартовый или квинтовый строи (e1-a1, d1-a1), трехструнные — квинтовый (g-d1-a1) или кварто-квинтовый (g1-d1-g1) [Kantele..., 2002, s. XLIX]. При исполнении наигрышей мелодию играли на верхней струне, прижимая ее тыльной стороной пальцев, среднюю использовали как бурдон, нижнюю — как вспомогательную. Играют на инструменте сидя (рис. 125).

На йоухикко исполняли танцевальные и плясовые наигрыши: *«Maanitus»*, *«Tšiižik»* (Чижик), *«Trepatška»* (Трепака) и др. А также сопровождали пение: аккомпанемент заключался в своеобразном дублировании песенных мелодий с постоянно звучащим бурдоном.

В северных районах Карелии свидетельств бытования йоухикко нет, но известно, что в конце XIX в. в Беломорскую Карелию из Финляндии проникает скрипка. Она становится постоянным спутником коробейников, которые за определенную плату играли в ригах, на сараях, где молодежь собиралась на вечеринки. Иногда стихийно возникали небольшие ансамбли из музыкантов, игравших на различных инструментах, в том числе и на скрипке. Репертуар состоял преимущественно из наигрышей, сопровождавших польки, вальсы, шоттиси, кадрили и другие танцы [Черепахина, б. г., с. 50.]. Впоследствии традиция была поддержана американскими финнами, приехавшими на эту территорию в 1920—1930-х гг.

Во второй половине XIX в. в карельские деревни начинают привозить балалайки и гармоники. Первые упоминания о них датируются 1863 г.: «Во время храмовых праздников проходят игрища… составляется хоровод, под звуки песни, балалайки или гармонии, которая с недавних годов распространена по всем селениям», — пишет краевед К. Петров в заметках о повенецких карелах [Петров, 1863а, с. 109]. В 70-е гг. XIX в. гармонь звучит на гуляньях в с. Ильинском Олонецкого уезда: «…шумная ярмарка продолжается часов до восьми вечера и завершается общею гулянкой, на которую преимущественно собирается молодежь обоего пола и составляет нечто вроде хоровода, без песни, под звуки гармонии» [Миролюбов, 1872, с. 773].

Среди деревенских музыкантов были попытки усовершенствовать традиционное кантеле, чтобы оно по силе звука и техническим возможностям не уступало гармонике. Кантелист-самородок Степан Тупицын из д. Еронсельги Метчельского сельсовета (современный Суоярвский р-н), к первомайскому празднику 1933 г. решил сделать кантеле, конструкция которого своеобразна: на нем 40 струн, из них некоторые сгруппированы попарно и построены в унисон, так что в общем кантеле дает 23 звука (рис. 126). В. П. Гудков пишет: «Мастер добился своего: кантеле звучит громко, имеет басы, на нем можно играть перед большой аудиторией, играть под танцы на деревенских «беседах» [Гудков, 1933, с. 3].

Однако балалайка и гармоника все активнее завоевывали приоритетные позиции. Игрой на этих инструментах сопровождали кадриль, парно-массовые танцы, появившиеся в 1920-е гг., и пение частушек. Общим для большинства музыкантов являлся традиционный комплекс наигрышей, исполняемых под одноименные танцы: «яблочко», «вальс», «коробочка», «семеновна», «краковяк», «падеспань», «полька», «светит месяц», «тустеп», «цыганочка», «серберьяночка», «барыня», «русского». Они же использовались для сопровождения кадрили.

Модные «городские» инструменты проникали и в обрядовую культуру. Их использование в святочных обходах дворов ряженых фиксировалось повсеместно. В Суоярвском и Пряжинском р-нах выявлены случаи игры на гармони любимой песни покойного во время похоронного обряда[11].

Осваивали игру на гармони преимущественно в детском возрасте, тайком от всех, решаясь показать лишь уже достойный результат. Существовали разные поверья о том, как научиться играть на инструменте: «Старики говорили: кто хочет научиться хорошо играть, надо в пасхальную ночь, когда остальные пойдут в церковь встречать Спаса, идти в баню с инструментом и играть там. Тогда научишься играть лучше всех. Но тогда этот мужчина уже свою душу (по смерти) будет должен отдать нечистым» [Конкка, 2007, с. 364]. Первым наигрышем, который стремился освоить начинающий гармонист, чаще всего был «русского».

*Рис. 126. Кантелист Степан Тупицын. Пряжинский р-н, Карелия, 1938 г. (НА РК II-1448)*

[11] ПМА: Карелия, Суоярвский и Пряжинский р-ны, 2000.

Игра музыканта на гуляньях, вечеринках, свадьбах, а впоследствии и на юбилеях и прочих торжествах не оплачивалась — как правило, его угощали как дорогого гостя. Очевидно, что отсутствие платы компенсировалось особым статусом музыкантов и уважением к ним жителей деревни.

**Музыкальные инструменты в трудовой деятельности**

Еще одним видом деятельности, в котором активно использовался музыкальный инструмент, было пастушество. С его помощью пастухи подавали сигнал хозяевам о выгоне и возвращении стада, собирали скот, отгоняли зверей. На расширение ареалов бытования музыкальных инструментов влияло пастушеское отходничество. До середины XX в. активно бытовала традиция выпаса скота наемным пастухом, и предпочтение всегда отдавали «чужим» пастухам. Известно, что в Повенецком и Петрозаводском уездах были распространены случаи найма пастухов из Архангельской губ.[12], в карельских деревнях Олонецкого уезда скот пасли выходцы из Карпопольского уезда [Leisiö, 1983, s. 369, 371].

Повсеместно получили распространение духовые инструменты: трубы и рожки кларнетового типа, различающиеся большим разнообразием форм, размеров, конструкций и материалов изготовления. Только пастух владел навыками игры на определенных инструментах и умел их изготавливать.

Берестяные трубы (*tuohitorvi*), скрученные из ленты бересты, и прямые деревянные трубы (*truba*, *torvi*, *tyry*), сделанные из двух выдолбленных продольных половинок корпуса, соединенных берестой, фиксировались практически повсеместно (рис. 127). Традиция исполнительства на «круглых» трубах бытовала в Повенецком и Олонецком уездах на рубеже XIX—XX вв., а также в Пряжинском р-не по крайней мере до 1939 г. (рис. 128). Трубы «коленами» зафиксированы в Олонецком и Суоярвском р-нах Карелии (*polvikas truba*, *paimentorvi*). Прообразом для них послужили, вероятно, медные духовые инструменты, используемые в войсках.

*Рис. 127. Пастух с берестяной трубой. Фоторепродукция [Rapapallit..., 1985, s. 5]*

*Рис. 128. На самодельном пастушьем рожке играет колхозный пастух Антонов, с. Важины Пряжинского р-на, 1939 г. (НА РК I-2246)*

Пастушьи трубы в форме рога изготавливали непосредственно из рогов животных и из дерева. От основного материала пошло и название инструментов — рог (*sarvi*), коровий рог (*lehmänsarvi*), козий рог (*pukinsarvi*), рожок (*rozok*), хотя использовали и собирательное «пастушья труба» (*paimentorvi*). Труба из коровьего рога без игровых отверстий зафиксирована на территории Приладожья. Инструменты, изготовленные из козьего рога, бытовали в Северо-Западном Приладожье и соседней Финляндии, они имели три-четыре игровых отверстия.

Известны случаи изготовления деревянных рожков в форме рога. На Карельском перешейке их изготавливали из цельного куска дерева, прожигая канал раскаленным металлом (*rozok*, *puusarvi*). В Олонецком и Пряжинском р-нах Карелии подобные инструменты делали из двух деревянных половинок, скрепленных берестяной лентой (рис. 129). В начале XX в. в Олонецком крае инструмент бытовал под названием *lulletti*, также использовались собирательные названия «пастуший рожок», «труба» (*paimentorvi*, *torvi*) [Leisiö, 1983, s. 387—390; Денежкина, 2007, с. 111; Шалгунова, 2005, с. 90—91].

*Рис. 129. Рожок пастуший, д. Березовая Сельга Олонецкого р-на, конец XIX – начало XX в. (МЗ «Кижи». КП 399/14)*

[12] Предпочтение отдавали пастухам из Шенкурского уезда, они проживали вдоль р. Ваги, поэтому повсеместно их называли ваганами [Бобров, Финченко, 1986, с. 154—155].

*Рис. 130. Рожок пастуший (liru). Мастер П. И. Пекшуев, п. Калевала, Карелия, 1979 г. [НМ РК. КГМ 15112]*

Практически повсеместно были распространены различные пастушьи рожки кларнетового типа. Простейшие из них изготавливались из полых стеблей растений. Название инструмента складывалось из собирательного «дудочка» (*pilli*) и материала, из которого он изготавливался: дудочка из дудника (*putkipilli*), дудочка из тростника (*ruokopilli*), дудочка из соломы (*olkipilli*) и т. д. Кроме того, в Олонецком р-не бытовало название *kaža*, *butkikaža*, а на Карельском перешейке дудочки с раструбом назывались *toropilli*.

Чаще для изготовления инструмента использовали ветви молодых деревьев, из которых вырезали корпус инструмента, крепили язычок и наращивали раструб из бересты или коровьего рога. Эти инструменты отличались различными способами изготовления трости, используемым материалом (ива, ольха, рябина, сосна), количеством игровых отверстий. Наиболее часто встречаемые названия — *torvi*, *liru*. В Калевальском р-не мастер П. И. Пекшуев изготавливал лиру, выжигая внутренний канал инструмента (рис. 130).

Наряду с духовыми музыкальными инструментами, занимающими доминирующее положение в пастушеской практике карелов, зафиксирован факт использования пастухом ударного инструмента — барабана в д. Кинерме Пряжинского р-на[13].

Во время первого выгона скота музыкальный инструмент непосредственно участвовал в обряде. Пастух держал его при себе и впервые исполнял наигрыш, который становился сигналом сбора скота в течение всего сезона. Тексты заговоров, произносимых во время обряда, или кусочки специально приготовленного воска с клочками шерсти домашних животных прятали в раструб трубы под слои бересты [Суеверия и предрассудки..., 1885, с. 690; Ребров, 1886, с. 49; Криничная, 1986, с. 186; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 32, д. 194, с. 187]. Они определяли дальнейшую функцию трубы как сигнального и «собирающего», «объединяющего» инструмента. Музыкальный инструмент становился магическим предметом как для пастуха, так и для всех жителей деревни.

Представления о сакральной функции трубы проявлялись и в *зароках*[14], которые необходимо было соблюдать в течение всего сезона пастьбы: нельзя было кому-либо, кроме пастуха, играть на его трубе, смотреть в нее, трогать или даже видеть ее. Нарушение этих запретов могло привести к несчастьям как со стадом, так и с самим пастухом. «Знающие» пастухи, чтобы избежать такой нежелательной ситуации, хранили «сговоренные» инструменты в муравейнике или в хлеву под навозом и пользовались ими только во время обряда отпуска [Линевский, 1928, с. 42; Черепахина, 1983, с. 14]. Для ежедневной пастьбы делали дубликат инструмента. Если же использовали только один инструмент, то строго следили, чтобы пастушья труба или рожок не попали в чужие руки.

Указанные обстоятельства, как и применение трубы для хранения текстов отпуска, свидетельствуют о глубокой архаичности бытования пастушеских музыкальных инструментов. Они служили иной раз не один десяток лет. Пастухи никогда не делали их на продажу, а вышедшие из употребления, как и все остальные непригодные пастушеские атрибуты, не выбрасывали, а только сжигали.

Особые требования предъявлялись и к музыкальным характеристикам пастушьих инструментов. Поскольку их использовали для подачи сигналов и отпугивания диких животных от стада, они должны были обладать громким, сильным, далеко слышимым звуком. В течение дня пастух сигналил несколько раз: первый — чтобы разбудить хозяек и напомнить, что пора доить коров, второй — собирая стадо на выпас и вечером по возвращении стада. В течение дня он играл на своем инструменте, отпугивая хищников и собирая разбредшееся стадо.

В репертуаре каждого пастуха имелся основной наигрыш, характерный только для него. По этому наигрышу жители деревни отличали сигналы своего пастуха от какого-либо другого, коровы также отзывались на него, реагируя на знакомую мелодию и тембр инструмента. Среди пастухов были и виртуозы-музыканты, которые знали множество разных наигрышей: танцевальные и песенные мелодии, бытовавшие на родине пастуха или в местах отходничества. Случаев ансамблевой игры пастухов не выявлено.

Инструментальное музицирование было очень развито в среде пастухов Карелии. На протяжении многих поколений они являлись хранителями традиционной игры на духовых инструментах, поскольку использование музыкальных инструментов

[13] ПМА, Пряжинский р-н, 2008 г.
[14] *Зарок* — клятвенное обещание не делать чего-нибудь.

пастуха ограничивалось только сферой его трудовой деятельности и за ее пределы не выходило.

Разрушение традиционного уклада жизни привело к тому, что многие музыкальные инструменты стали не востребованы и вышли из употребления. Однако XX в. стал эпохой великих перемен для карельского музыкального инструмента кантеле: он «вырос» до концертного оркестрового инструмента и получил статус музыкального символа карельской культуры. Хроматическое кантеле, сконструированное В. П. Гудковым и его соратниками в 1930-х гг., стало самостоятельной ветвью развития инструмента, завоевав достойное место в профессиональной карельской музыкальной культуре.

Интерес к традиционному инструменту вновь возник в 1980-х гг., на волне общего национального подъема в Карелии. Представители творческой интеллигенции республики инициировали деятельность по возрождению кантеле и внедрению его в социальную практику. Была разработана Международная программа возрождения и развития национальных музыкальных инструментов «Кантеле» (совместно с финскими коллегами), привлечены к изготовлению инструментов мастера декоративно-прикладного искусства, организовано обучение по изготовлению кантеле на факультете технологии и предпринимательства Карельского государственного педагогического университета, введены ознакомительные курсы игры на диатоническом кантеле в академических музыкальных учебных заведениях, организован регулярный смотр-конкурс исполнителей на кантеле и родственных музыкальных инструментах других народов (Международный фестиваль «Кантеле»). Результатом этой деятельности стало появление инструментальных ансамблей исполнителей на диатоническом кантеле и других карельских музыкальных инструментах (йоухикко, пастушьи флейты), введение этих инструментов в состав различных инструментальных ансамблей, возникновение композиторских произведений для диатонического кантеле, появление молодых мастеров музыкальных инструментов. Важную роль в этом процессе сыграли этномузыковед И. Б. Семакова и композитор С. Я. Стангрит, стоявшие у истоков деятельности, позволившей активизировать целый пласт традиционной культуры.

## 11.3. Литература на карельском языке

*Н. В. Чикина*

Литература на карельском языке (относится к прибалтийско-финской группе финно-угорской семьи языков) и создается на латинской графической основе. Говорить о карелоязычной литературе в полном объеме понятия «национальная литература» в настоящее время вряд ли возможно, т. к. отсутствуют такие параметры, как единый карельский литературный язык и художественная традиция. С 1920 г. на формирование литературы на карельском языке оказывали влияние карело-финский фольклор и русская классическая и советская литературы.

В советское время общепринятым было утверждение, что «карельская литература с самого ее зарождения начала развиваться и развивается на двух языках — русском и финском» [Хурмеваара, 1959, с. 132]. На самом деле любое из карельских наречий, будь то людиковское, ливвиковское, собственно карельское, имело свои письменные памятники, чья история уходила в древние времена.

К числу первых памятников письменности карельского народа можно отнести найденную при раскопках в Новгороде археологом А. В. Арциховским берестяную грамоту (№ 292), представляющую связный карельский текст и датируемую XII—XIII вв. (рис. 131, 132). В других берестяных грамотах встречаются карельские географические названия и личные имена (Икагал, Иголай, Лейнуй, Сидуй, Муномел, Игалин), названия населенных пунктов (Лайдикола, Курола) [Карелы..., 1983, с. 74—75].

В целом на основании имеющихся фактов нельзя делать вывод о широком распространении грамотности в Древней Карелии, но можно сказать, что на карельском языке издавна составлялись различные документы (договоры, купчии и т. д.), авторами которых были, как правило, представители духовенства, феодалов и крупного купечества.

Первые попытки создать карельскую письменность относятся к XVI в. и связаны с миссионерской деятельностью православной церкви в Карелии[15]. Вместе с тем карельский язык, имеющий свою историю, так и не стал единым языком для всех карелов, поскольку в нем не развились процессы языкового единства, не произошла нивелировка местных диалектных особенностей, становление единых норм для всех носителей языка, не сложился единый письменный и литературный язык на общенародной основе. Три наречия карельского языка продолжали существовать в виде разных типов письменно-литературного языка, обслуживающего узкие и определенные сферы письменного обращения [Чикина, 2011, с. 16].

Попытки создания национальной карельской литературы в XX в. предпринимались несколько раз: в 1920-е гг. (на латинской графической основе), в конце 1930-х гг. (на кириллической графической основе) и спустя пятьдесят лет в 1990-е гг. (на латинской графической основе). Единого письменного языка у карелов до настоящего времени нет, поэтому и литература развивается на ливвиковском, людиковском и собственно карельском наречиях. Отсутствие письменности на карельском

[15] Подр. см. п. 1.3 разд. I «Карельская письменность».

*Рис. 131. Фотография новгородской берестяной грамоты № 292 (https://ru.wikipedia.org/wiki/Новгородская_берестяная_грамота_№_292)*

*Рис. 132. Прорись грамоты. А. В. Арциховский, В. И. Борковский. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 гг.) (https://ru.wikipedia.org/wiki/Новгородская_берестяная_грамота_№_292)*

языке привело к тому, что на протяжении XX в. писатели-карелы создавали свои произведения на финском (О. Степанов, Н. Лайне, А. Тимонен) или русском (Э. Кононов) языках. Однако встречались и писатели, пробовавшие писать по-карельски (П. Лукин, П. Пертту). Основоположником литературы на карельском языке с полным правом можно считать В. Брендоева (рис. 133).

Его творчество стало формироваться на основе неоднократных попыток карелов создавать литературу на карельском языке. Особенно активно этот процесс шел в 1920—1930-е гг., когда в условиях построения советского общества решение задачи создать официальную карельскую письменность натолкнулось на большие трудности. Несмотря на это, время от времени продолжали появляться произведения на карельском языке с использованием латинской графической основы.

В 1922 г. в с. Ухта (ныне п. Калевала Калевальского р-на) был образован литературный кружок, который возглавил Арви Пакаринен (псевд. Арви Нумми). В него вошли Н. Яккола, И. Никутьев, Р. Богданов и другие. Комсомольский актив с. Ухта выпускал рукописный журнал *«Nuori raataja»* («Молодой труженик»), редактором которого стал Н. Яккола. В 1928 г. в с. Ухта было организовано литературное объединение, которое в 1930 г. выпустило напечатанный на гектографе альманах *«Vienan viesti»* («Вести Беломорской Карелии»).

В 1930 г. издал свою книгу *«Voitto on meidän»* («Победа за нами») Александр Кириллов (псевд. Kalle Jussila). Он писал на финском и карельском языках стихи и рассказы, опубликовал в 1935 г. отдельным изданием пьесу на колхозную тему *«Parahan briguadan brigadiiru»* («Бригадир лучшей бригады»).

В объявленном редакцией газеты *«Punainen Karjala»* («Красная Карелия») литературном конкурсе принял участие уроженец Калевальского р-на Я. Ругоев (рис. 134), написавший балладу на карельском языке «Летчица Марина» о карельской девочке-сироте, которая в советское время стала летчицей. Его земляк А. Тимонен опубликовал в журнале *«Rintama»* (Фронт. 1932. № 12) на собственно карельском наречии рассказ *«Riijonakka ta muzikka»* («Григориха и мужик»), а в 1933 г. — сборник рассказов *«Lentomassiina»* («Аэроплан») [Дюжев, 2014, с. 49—73]. В объявленном в 1934 г. журналом *«Rintama»* конкурсе на лучший рассказ или повесть на карельских наречиях первой премии был удостоен северный карел из д. Аконлахти Ийво Никутьев (1906—1937) за повесть о колхозной жизни «Marfa» («Марфа»). Уроженец с. Ругозеро Ф. Ивачев в сборнике *«Jauhinkivet»* («Жернова», 1934) поместил рассказы на карельском языке *«Jauhinkivi»*

*Рис. 133. Владимир Брендоев (1931–1990) (https://ru.wikipedia.org/wiki/Брендоев,_Владимир_Егорович#/media/File:Брендоев.jpg)*

*Рис. 134. Яакко Ругоев (1918–1993) (httpsedu-rk.rumediak2itemscache b184fcc64e2c630bc6793d8e1c9e3f5e_XL.jpg)*

(«Жернов») и *«Kaksi kontieta»* («Два медведя»).

По творческому плану Союза советских писателей Карельской АССР в 1937 г. планировалось выпустить сборники рассказов на карельском языке Александра Кириллова (5 а. л.) и Федора Ивачева (8 а. л.). В издательском плане на 1937 г. было 222 номинанта, из которых 148 писали книги на финском языке, 39 — на русском и 35 — на карельском языке [Ylikangas, 2004, с. 381].

В августе 1937 г. на республиканской лингвистической конференции в г. Петрозаводске было принято решение создать единый для всех групп карелов литературный язык. Постановлением ЦИК Карельской АССР от 29 декабря 1937 г. организована и приступила к работе Терминологическая комиссия карельского языка. В ее состав входили представители народного образования, научной общественности, Союза писателей республики, издательские работники [Пунжина, 1991, с. 71].

*Рис. 135. Николай Яккола (1931–1990) (http://www.all-karelia.ru/section_38724.html)*

В 1938—1939 гг. в Карельской АССР и в Калининской обл. (ныне — Тверская обл.) была сделана попытка внедрить единый карельский литературный язык и письменность на основе собственно карельского диалекта и русской графики, разработанной Д. В. Бубрихом в труде «Грамматика карельского языка» (1937). Обсуждение проходило на страницах ежемесячного журнала «Карелия», который выходил с 1938 по 1940 г. Важнейшей задачей стала борьба за создание и развитие карельского литературного языка и карельской литературы. В 1939 г. в соавторстве с поэтом Ф. Исаковым Н. Гиппиев издал книгу стихов на карельском языке *«Хуондес»* («Утро»). Представители национальной творческой интеллигенции, плохо знающие русский и финский языки, получили возможность создавать произведения на родном карельском языке.

Период существования литературы на карельском языке был весьма непродолжительным, а результаты его — весьма скромными. Но этот процесс имел и свои объективные положительные стороны. Записи карельского фольклора знакомили читателей с духовным опытом народа, воспитывали вкус к устному поэтическому слову. Усилилось внимание к карельскому языку и культуре. Появились лингвистические, этнографические и исторические исследования, посвященные прошлому карельского народа. Однако за краткий срок функционирования литературного карельского языка не удалось закрепить и развить выработанные языковые нормы. Так же, как это случилось с созданной в 1930-х гг. письменностью ряда народностей СССР [Пошатаева, 1998, с. 122], наступила эпоха забвения и для карельского языка.

С 1940 г. статус финского языка в республике был вновь восстановлен в связи с образованием Карело-Финской ССР. Карелы стали писать на финском и русском языках. После Великой Отечественной войны в Ухте продолжалась деятельность литературного кружка, которым руководил народный учитель Матти Пирхонен. В те годы в него входили: Пааво Антипин, Антон Биргет, Хейкки Лехто, Микко Ремшу, Василий Васара, Дарья Шахтарина, Мэри Туйску и другие. Сам М. Пирхонен писал рассказы, которые были представлены в сборнике рассказов и очерков *«Kuitin kuuluilla vesillä»* («На берегах Куйто», 1973).

В 1940-е гг. пришло новое поколение писателей-карелов, коренных жителей края, что в дальнейшем определило большой интерес к устному народному творчеству в литературе Карелии. Тот факт, что в советский период национальная литература Карелии развивалась преимущественно на финском языке, способствовал творческим успехам уроженцев северной Карелии. Имена Николая Яккола, Яакко Ругоева, Николая Лайне, Антти Тимонена, Ортьё Степанова стали широко известны в Карелии и России.

Авторы монографии «Карелы Карельской АССР» (1983) особую роль в углублении историзма и эстетического своеобразия карельской национальной литературы отводят Н. М. Яккола (рис. 135), который в тетралогии *«Pirttijärven rantamilla»* («Водораздел», 1946—1966) «поднимал целину в художественном изображении жизни своего народа, сомкнул в своем творчестве народно-поэтическую традицию с литературной, ввел в литературу в качестве героя целый народ со своими обычаями, традициями, нравами, своей самобытной духовной культурой» [Карелы..., 1983, с. 267—268].

В том же исследовании в числе достижений советской литературы Карелии названы романы А. Тимонена *«Kotoisilla poluilla»* («Родными тропами») 1958 г. и *«Me karjalaiset»* («Мы карелы») 1971 г.; тетралогия О. Степанова (рис. 136) *«Kotikunnan tarina»* («Родичи») 1969—1981 гг.; роман Я. Ругоева *«Ruokoranta»* («Тростниковый берег») 1974 г.; повести и рассказы П. Пертту (рис. 137), сборник стихотворений Я. Ругоева *«Omalla kynnöksella»* («На своей пашне») 1972 г. и Н. Лайне *«Lieksan lauluja»* («Песни Лиэксы») 1958 г. и др.

Хотя все названные выше произведения уроженцев северной Карелии создавались на финском языке, писатели черпали темы и мотивы в родной национальной среде, в стихии народно-разговорного карельского языка. На это указывали карельские имена героев (Теппана, Ховатта, Хилиппя), географические названия мест (Венехъярви, Мунанкилахти, Аконлахти), сами названия произведений (*«Сказание о карелах»* Я. Ругоева, *«Мы карелы»* А. Тимонена, *«След лодки Вяйнямейнена»* П. Пертту). Карельская речь звучит во всех этих произведениях.

Изредка в периодической печати появлялись произведения на карельском языке. Из книг, вышедших на карельском языке в 1980-е гг., следует назвать сборник рассказов П. Пертту *«Vesiperän pakinoita»* («Лукавинки»), сборник стихов В. Брендоева *«Anusrandaine»* («Край мой олонецкий») и сборник сказок П. Лукина *«Tuhkimus»* («Золушка»). Именно В. Брендоев своими первыми произведениями дал толчок к развитию литературы на родном языке в конце XX в., т. к., в отличие от П. Пертту и П. Лукина, писавших ранее на финском языке, оригинальная поэзия и проза В. Брендоева создавалась только на карельском языке.

Все это не могло не способствовать выходу на писательскую арену авторов, решивших отныне создавать свои произведения на родном карельском языке. Начав с традиционной для младописьменной литературы «деревенской тематики», построения произведений на фольклорной основе, писатели перешли к более сложным жанрам: лирическим и юмористическим стихам, рассказам.

Период конца XX — начала XXI в. ознаменовался ростом национального самосознания и всплеском в развитии карелоязычной литературы. Именно в эти годы писатели-карелы стали создавать прозу, поэзию, драматургию, тексты для детской и учебной литературы. За короткий промежуток времени (1990—2015) удалось не только возобновить письменность, но и достичь определенных результатов. Лидерами стали А. Волков, В. Вейкки, З. Дубинина, О. Мишина, М. Пахомов, П. Семенов, творчество которых уже заняло тогда достойное место в российском литературоведении.

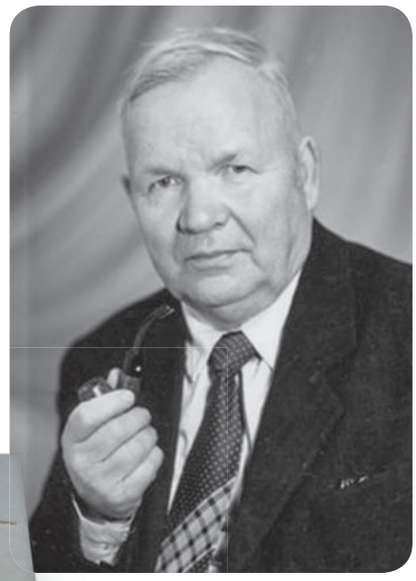


*Рис. 136. Ортье Степанов (1920–1998) (https://ru.wikipedia.org/wiki/Степанов,_Ортьё#/media/File:Ортье_Степанов.jpg)*

Характерная для стихотворений и поэм полнота изображения народной жизни, этнографическая красочность рисунка во многом обязаны широкому использованию народно-поэтических форм. Влиянием фольклора можно объяснить и тот факт, что в современной литературе на карельском языке преобладает лирическая поэзия, в которой чувства и мысли авторов полностью слиты с жизнью и духовным миром земляков.

Поскольку в сознании писателей право карельского народа на национально-культурную преемственность занимало главное место, то и в созданных ими произведениях на первом плане национальный характер с его особенностями. Свидетельством тому являются поэма М. Пахомова *«Земля людиков»*, триптих А. Волкова *«Слово о ливах»*, повесть в новеллах *«Настя»* О. Мишиной, роман П. Семенова *«Маша из Пухтасъярви»*.

Карельская письменность и художественная литература сделали значительный шаг вперед с началом издания газеты *«Oma Mua»* («Родная Земля») в 1990 г. и альманаха *«Taival»* («Путь») в 2006 г. Современная литература на карельском языке многообразна, в ней осмысляется жизнь карельского народа. Однако особое место приобретают в прозе эпические жанры (повесть, роман), а в поэзии — лиро-эпические (поэма).

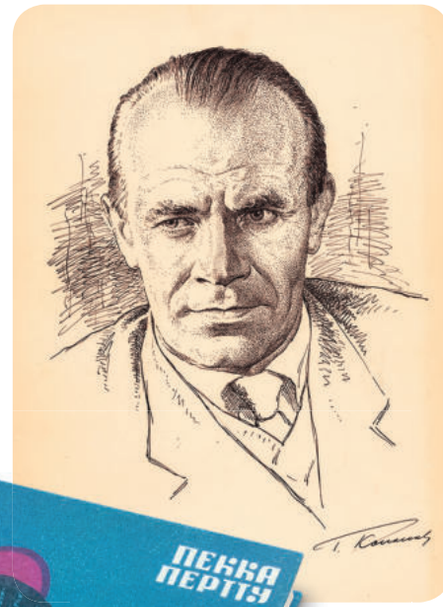
Объективной закономерностью, свойственной младописьменным литературам, стало непосредственное обращение к фактам жизни, стремление к документальному воспроизведению событий. Такой присущий литературе на карельском языке «очерковый реализм» выступает в качестве

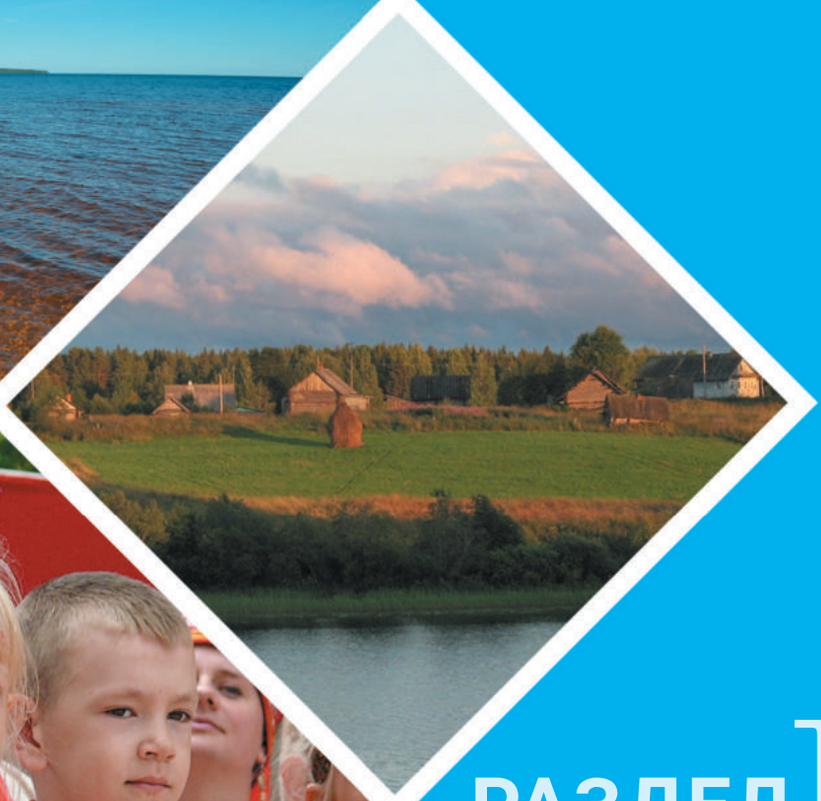
эстетической доминанты в книге П. Семенова *«Труженики»* (1998), в книгах О. Мишиной *«Колесо»* (1996) и *«Цветок Марии»* (2003). «Очерковый реализм» объяснялся различными причинами: с одной стороны, желанием писателей быть доступными и понятными массовому (а значит, живущему в деревне и знающему карельский язык) читателю, а с другой — их недостаточным профессиональным мастерством, что не позволяло строить концептуально сложные произведения.

Автобиографические и хроникальные повествования занимают основное место в творчестве прозаиков рубежа XX—XXI вв. Это произведения А. Волкова, Н. Зайцева, О. Мишиной. В поэзии Н. Пахомова (книги стихов *«Свеча в окне»*, *«Земля людиков»*, *«Радуга»*) активно заявлена тема самоидентификации, утверждается тезис, что материальная сторона бытия образует лишь внешнюю оболочку истинной жизни человеческого духа.

Созданные карельскими писателями произведения прозы, поэзии, драматургии — это живые и непосредственные свидетельства жизни их современников. Художники слова встали плечом к плечу с народом в процессе национально-культурного возрождения, становления карельской литературной традиции, укрепления национального самосознания прибалтийско-финских народов Карелии.

*Рис. 137. Пекка Пертту (1917—1992). Портрет работы Г. Кононова*





# РАЗДЕЛ II

## ВЕПСЫ

1. Ранние этапы истории и культурогенеза вепсов
2. Территория расселения и этнонимы вепсов
3. Язык народа
4. Этнодемографические процессы
5. Традиционные хозяйственные занятия
6. Культура жизнеобеспечения
7. Вепсская семья и семейные отношения
8. Обряды жизненного цикла
9. Календарные обычаи, обряды и праздники
10. Вепсская мифология
11. Народная медицина
12. Народное творчество и литература

# ВЕПСЫ

## ВВЕДЕНИЕ К РАЗДЕЛУ

*И. Ю. Винокурова*

Вепсы — прибалтийско-финский народ, живущий между тремя крупнейшими северными озерами — Ладожским, Онежским и Белым (Межозерье). В настоящее время эта территория входит в состав трех сопредельных крупных административных образований: Республика Карелия, Ленинградская и Вологодская обл. (рис. 1). По данным Всероссийской переписи 2010 г., численность вепсов составила 5936 чел. Больше всего вепсов проживает в Карелии — 3423 чел.; в Ленинградской обл. — 1380 чел.; в Вологодской обл. — 412 чел.

Современные вепсы не имеют единой и компактной этнической территории, а расселены несколькими обособленными группами, получившими в науке названия от диалектов вепсского языка или географических объектов.

На узкой прибрежной полосе в юго-западном Прионежье, протянувшейся с юга на север от с. Гимрека (в 30 км от истока р. Свири) до с. Шокша (в 60 км южнее Петрозаводска) проживают северные (прионежские) вепсы. Наиболее крупные населенные пункты: Шокша, Шелтозеро и Рыбрека.

Значительное скопление вепсских деревень (Винницы, Озера, Ладва, Ярославичи, Надпорожье и др.) находится в верхнем и среднем течении р. Ояти, образуя так называемую среднюю оятскую группу (Подпорожский и Лодейнопольский р-ны Ленинградской обл.).

В Бокситогорский р-не Ленинградской обл. у истоков р. Лидь по южным склонам Вепсской возвышенности расположены деревни южных вепсов (Сидорово, Белая, Прокушево, Чайгино, Пожарище, Боброзеро, Радогощь) (рис. 1).

На берегах р. Капши и Паши в Тихвинском р-не Ленинградской обл. (в поселениях Усть-Капша, Озровичи, Корбиничи, Харагеничи, Корвала), как бы соединяя между собой зоны расселения средних оятских и южных вепсов, разместилась шугозерская, или капшинская, группа.

Территория вдоль границы Ленинградской и Вологодской обл. в прошлом являлась зоной проживания средних шимозерских вепсов. Основные поселения — Шимозеро, Кривозеро, Нажмозеро, Торозеро, Кленозеро, Пелкаска. В 1958—1959 гг. все население Шимозерского края было вынуждено переселиться из своих исконных мест обитания в селения южного Прионежья — Володарскую, Гимреку, Ошту, Мегру, Вознесенье; верховья Ояти — Немжу, Ладву, Курбу, и Суды — Пяжелку, Колашму, а также в города Лодейное Поле, Подпорожье, Петрозаводск, Ленинград (ныне Санкт-Петербург).

В Бабаевском р-не Вологодской обл., в верхнем течении р. Иводы, локализуется небольшое скопление вепсских деревень (Пондала, Войлахта, Куя), жителей которых обычно именуют белозерскими (место их обитания находится в 70 км от Белого озера).

Территория расселения вепсов в прошлом была значительно обширнее. Еще в XIX в. в Исаевской вол. Вытегорского уезда Олонецкой губ. проживали вепсы, впоследствии обрусевшие.

По своему внешнему облику вепсы практически не выделяются среди прибалтийско-финских народов и окружающего русского населения. Как и водь, ижора, карелы, финны восточной Финляндии и восточные эстонцы, они в основной своей массе являются представителями большой европеоидной расы беломорско-балтийской подрасы ее восточно-балтийского антропологического типа. Сочетание круглой головы, довольно низкого лица и носа с вогнутой спинкой, прямого лба и слаборазвитого надбровья — типичный внешний облик вепсов. Для восточно-балтийского антропологического типа характерно также наличие почти незначительной монголоидной примеси. Она выражена у вепсов в ряде физических признаков: в более слабом росте бороды и в менее выступающем профиле носа, по сравнению с масштабами европеоидной расы; в преобладании средних вариантов выступания скул над слабыми; в наличии повышенного процента выступания верхней губы вперед; в небольшой встречаемости эпикантуса (7 %) [Цветкова, 1993]. Нельзя не отметить и еще одну черту внешнего облика вепсов: преобладание светлой окраски глаз и волос. Самой светлоглазой и светловолосой вепсской группой являются северные вепсы. Темные глаза (преимущественно светло-коричневые оттенки) не превышают 8 %. Чаще всего они встречаются у южных вепсов [Там же, 1993].

*Рис. 1. Территория расселения вепсов*

История вепсов имеет крутые повороты. Они считаются потомками достаточно сильного и заметного в древности племени *весь*, упоминания о котором с VI по XIV в. довольно часто встречаются в произведениях западноевропейских и восточных путешественников и исследователей, а также в русских летописях. После XIV в. сообщения о веси исчезают. Многие известные ученые, в том числе Н. М. Карамзин, полагали, что весь исчезла со страниц истории, растворившись в потоке славянского населения, осваивавшего новые земли. Однако в 1824 г. в результате научной экспедиции весь, фигурировавшая в то время в официальных документах под названием чудь, вновь была «открыта» миру. Это величайшее открытие сделал член Российской Императорской Академии наук Андерс Йохан Шёгрен (1794—1855) (рис. 2). После этой даты пройдет не одно десятилетие, прежде чем вепсы (намного позже многих народов) постепенно станут объектом внимания ученых. Их язык и культуру, уже к тому времени подвергшуюся значительному «обрусению» и городскому воздействию, навсегда утратившую многие самобытные явления и даже целые области, начнут изучать финляндские лингвисты (Э. Лённрот, А. Э. Алквист, Э. Н. Сетяля, Л. Кеттунен и др.) и российские этнографы (В. Н. Майнов, Н. С. Лесков, Г. И. Куликовский и др.).

*Рис. 2. А. Й. Шёгрен*

# Глава 1

# РАННИЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРОГЕНЕЗА ВЕПСОВ

## 1.1. Весь и чудь в письменных источниках Средневековья

*З. И. Строгальщикова*

Появление известий о *веси* и *чуди* в древнейших письменных источниках объясняется их расселением по побережьям озер и рек, занимающих стратегическое положение на мировых торговых путях, связывающих Западную Европу по рекам бассейна Балтийского моря с восточными землями. Здесь важным звеном был Волхов, где возникли известные торговые центры — Ладога и Новгород. К истоку Волхова сходилась вся обширная водная сеть лесной зоны Восточной Европы [Носов, 2003, с. 35—37], а сама река одновременно являлась частью Великого Волжского пути, известного как «из варяг в арабы», соединявшего Балтийское и Каспийское моря, и Днепровского — «из варяг в греки», связывавшего Скандинавию и Прибалтику с Византией и Причерноморьем. Пик активности первого из них относят ко второй половине VIII в., второго — к IX в. [Дубов, 1989, с. 60]. По территории древних вепсов, уже освоивших к тому времени пространство между тремя северными озерами: Ладожским (Нево), Онежским (Онего) и Белым (Белоозеро), проходил северный отрезок Великого Волжского пути (рис. 3).

Впервые о *чуди* и *веси* говорится в одном из самых известных исторических сочинений Средневековья «О происхождении и деяниях Гетов», или «Гетика», готского историка Иордана [Иордан,1960, с. 89, 150, 265, примеч. 367]. Работа им была завершена в VI в., но в ней Иордан, используя труды предшественников, описывает события IV и V вв., повествуя о воинских успехах могущественного готского короля Германариха (Эрманариха), его войнах со слабеющим Римом, а после его падения закрепившегося на юге Восточной Европы. По сообщению Иордана, Германарих покорил многие народы, в том числе и весьма воинственные северные племена: ‘Thiudos In Aunxis — чудь в местности Аунксе, ‘Vasin Abroncas — вас в местности Абронкас’, ‘Merens — мерю’, ‘Mordens Imniscaris — мордву в Мещере’ (вариант — мещеру)[1], места проживания которых якобы являлись северной периферией его державы. Сообщая о каждом покоренном народе, кроме северных, Иордан приводит сведения об обстоятельствах их завоевания, а последние перечислены списком, без всяких пояснений. Отношение к данному сообщению Иордана в научной литературе критическое: принято считать, что автор преувеличил могущество германского короля Германариха, приписав ему их завоевание. Предполагают, что Иордан при перечислении завоеваний Германариха перенес в свое сочинение сведения путешественников или участников торговых поездок о народах, проживающих по Великому Волжскому

[1] Написание данного отрывка на латыни из «Гетики» Иордана взято из его самой ранней и лучше всего сохранившейся рукописи. См.: [Зиньковская, 2011, с. 57].

*Рис. 3. Схема основных торговых путей в раннем Средневековье. Источник: Волжский торговый путь (https://ru.wikipedia.org/wiki/Торговый_путь#/media/File:Varangian_routes.png)*

По всей вероятности, уже с середины I тыс. н. э. начало складываться основное ядро территории расселения древних вепсов в пространстве между тремя северными озерами: Ладожским (Нево), Онежским (Онего) и Белым (Белоозеро), получившее в истории название Межозерья. Проходящий по территории Межозерья северный отрезок Великого Волжского пути имел несколько ответвлений. Самое западное шло из Ладоги по р. Волхов в оз. Ильмень, затем по р. Мсте и Мологе и далее на Волгу; Сясьское — из Ладоги по р. Сясь — Тихвинке — Чагодоще — Мологе — Волге, но основным среди них считается Свирско-Шекснинское направление, выходящее на Белоозеро. Его важнейшей артерией являлась р. Свирь, соединяющая Ладожское и Онежское озера. Из Онежского озера по р. Вытегре и Ковже путь ведет на озеро Белое и по ее притоку Шексне на Волгу [Дубов, 1989, с. 60].

пути. В эпоху могущества Римской империи прибалто-финны уже являлись участниками международной торговли, в которой главным товаром была пушнина. Нет сомнений, писал Д. В. Бубрих, «что мехами, добытыми прибалтийско-финскими охотниками, нередко щеголяли римские красавицы. Эта торговля, раз проложив себе пути, сохранилась и когда Рим пал» [Бубрих, 1947, с. 13]. Последовательность перечисления племен, по мнению исследователей, отражает направление мест их проживания — с запада на восток по торговому пути, что дает возможность судить о месте их обитания. Сообщение о *чуди* «в Аунксе» расшифровывается специалистами как «чудь в Олонце». Происхождение этого названия связывают с вепсским словом *alanukse,* что значит низкое место, низменность. Географическое положение Олонца подтверждает эту гипотезу [Керт, Мамонтова, 2007, с. 71].

Таким образом, можно предположить, что чудь уже в VI в. населяла местность между Ладожским и Онежским озерами, где р. Свирь являлась важной частью северной части Великого Волжского пути. Сложнее понять, кто стоит за «вас в местности Абронкас». По мнению археолога А. Н. Башенькина, Иорданом упомянута *весь*, которая представляла собой носителей яркой культуры, сложившейся в первой половине I тыс. н. э. на берегах р. Мологи, Чагодощи и Суды, являвшихся ответвлениями Великого Волжского пути [Башенькин, 2006, с. 24 и сл.]. Лишь позднее ее часть, избежавшая ассимиляции кривичами, продолжила свое развитие в бассейне р. Шексны и Белого озера и на р. Суде. Здесь в IX—X вв. с участием финно-угорского населения Поволжья и Прикамья она сформировалась в этническую группировку, ставшую известной по летописи как белозерская весь [Там же].

Описание Иордана о расселении финно-угорских племен согласуется и с археологическими данными, согласно которым первопроходчиками Великого Волжского пути считают предков финно-угорских народов, заселивших берега рек и озер Волжской системы примерно с середины II тыс. до н. э. Его освоение предками финно-угорских племен было не единичным явлением, не одной волной, а многоактным процессом, а их перемещения проходили как в сторону Балтики, так и в обратном направлении — на Волго-Окское междуречье. Длительное время он служил им внутри- и межплеменным средством сообщения, а также и для связи со значительно более дальними регионами [Дубов, 1989, с. 221]. Считают, что до IX в. Великий Волжский путь принадлежал финно-угорским племенам, о которых нам сообщает «Повесть временных лет»: чудь, весь, мордва, меря, мещера, мурома, югра (рис. 4).

Именно «Повесть временных лет», составленная Нестором, монахом Киево-Печерского монастыря, является главным источником по ранней истории древних вепсов, сформировавшихся из племен *чуди* и *веси*. В. Н. Татищев в «Истории Российской» пишет, что Нестор «родился на Беле озере» [Татищев, б. г.], хотя, по церковной истории, местом его рождения считают Киев, где он и написал свой знаменитый труд [Преподобный Нестор, б. г.]. Годы жизни Нестора определяют как 1056—1113/1114 [Алексашин, 2012, с. 62—63].

Нестерова летопись сохранилась не в подлиннике, а в копиях — в различных летописных сводах XIV—XV вв., которые включали версии «Повести временных лет». Впервые ее текст был опубликован в 1767 г. в так называемой Радзивилловской

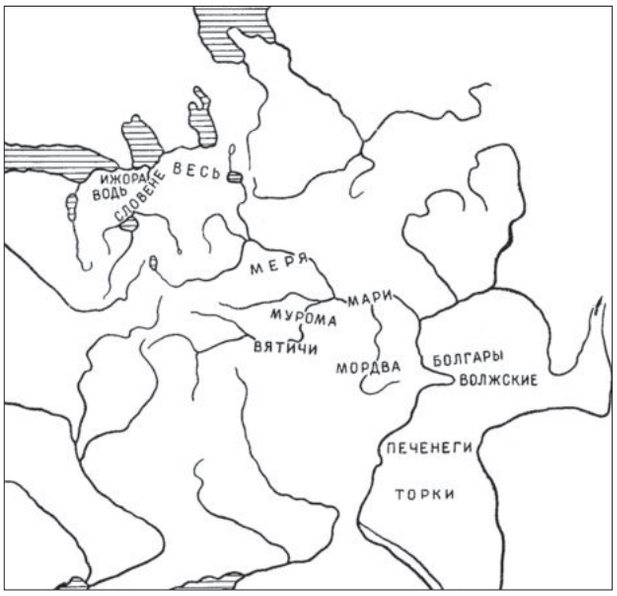



*Рис. 4. Этническая ситуация на Балтийском Волжском пути в IX в. Карта-схема [Дубов, 1989, с. 34]*

летописи, названной по имени литовского князя Радзивилла, у которого она хранилась. Время ее написания относят к XV в. [Радзивилловская летопись, б. г.].

Более древней версией «Повести временных лет» считается ее текст в Лаврентьевской летописи, составленной монахом Лаврентием в 1377 г. Близкой к ней по времени написания (1420) является Ипатьевская летопись, обнаруженная в Ипатьевском монастыре под Костромой.

Повествование в летописи начинается с событий, происходивших около 250 лет до ее составления, поэтому хронология ранней истории в ней довольно условна, сведения неполны, а иногда и противоречивы. Значимость труда Нестора чрезвычайно высока: в летописи приводятся основные сведения о первых веках истории нашего отечества. Нестора считают одним из самых образованных людей своего времени, прекрасным знатоком греческого языка и византийских хроник. При работе над летописью он использовал летописи предшественников, монастырские записи, имеющиеся источники на греческом языке, легенды и устные поэтические предания о различных исторических лицах и событиях. В летописи представлены и события, современником которых он сам являлся [Преподобный Нестор, б. г.].

Сообщая о расселении *чуди* и *веси*, летописец указывает[2], что «*чудь* сидят близ моря Варяжского» (так славяне именовали Балтийское море). Варяги также сидят по Варяжскому морю, но здесь они *находники*… а на Белоозере сидит *весь*, которые здесь *первонасельники*… на Ростовском озере *меря*, а на Клещине озере также *меря*. А по реке Оке — там, где она впадает в Волгу, — *мурома*, *черемисы* и *мордва*, говорящие на своем языке. Летописец приводит перечень неславянских племен и говорит о них как о находящихся в даннической зависимости от Руси — «а вот другие народы, дающие дань Руси: *чудь, меря, весь, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, нарова, ливы*» [ПВЛ, 2003, с. 3]. Из перечисленных племен по языковой принадлежности большинство являются финно-угорскими; племена: *литва, зимигола* и *корсь* относились к балтийской ветви индоевропейской языковой семьи [Балтийские языки, б. г.].

Для нашего исследования крайне важен сюжет в летописи, известный под условным названием «Сказание о призвании варягов», о важнейшем событии для становления русской государственности, участниками которого являлись племена чудь и весь. Их участие в этом событии, как отметил еще В. В. Пименов, свидетельствует об исключительной роли *чуди* и *веси* в летописной версии о создании древнерусского государства, поскольку, «по крайней мере, из десяти финно-угорских народов, перечисленных в летописи, только чудь и весь упоминаются как участники призвания варягов» [Пименов, 1965, с. 24].

Сначала в летописи говорится, что *«В год 6367 (859)*[3] *варяги из заморья взимали дань с чуди, словен, мери, веси и с кривичей»*. Но через три года: *«В год 6370 (862). Изгнали варяг за море, и не дали им дани»*, однако из-за возникших междоусобиц в том же году *«пошли за море к варягам, к руси… и сказали руси чудь, словене, кривичи и весь: “Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами”. И избрались трое братьев со своими родами, и взяли с собой всю русь, и пришли, и сел старший, Рюрик, в Новгороде, а другой, Синеус, — на Белоозере, а третий, Трувор, — в Изборске»* [ПВЛ, 2003, с. 7].

Установление княжеской власти Рюрика над объединением финноязычных и славянских племен в литературе получило название «Сказание о призвании варягов» (далее «Сказание»), а созданный под управлением варягов их военно-политический союз, как полагают, и заложил основу будущего Древнерусского государства.

Версии «Сказания» в разных летописных сводах различаются в деталях. Их причину видят во взглядах местных правителей на процесс формирования Древнерусского государства в период их написания. В Радзивилловской и Ипатьевской версиях «Повести временных лет» местом, где началось княжение

[2] Здесь и далее цитаты из летописи, если особо не оговорено, приводятся по изданию «“Повесть временных лет”: вот повести минувших лет, откуда пошла русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла русская земля» / Пер. Д. С. Лихачева. М.; Augsburg, 2003.

[3] Летоисчисление в средневековой Руси, вслед за Византией, велось от мифического сотворения мира, дата которого устанавливалась Библией. Рождение Иисуса Христа относят к 5508 г. от сотворения мира. Это летоисчисление через греков и болгар получило распространение и являлось общеупотребительным на Руси с конца X в. по 1700 г. В скобках приводится дата по современному летоисчислению.

Рюрика, указана Ладога, и только после смерти братьев Рюрик «срубил» Новгород; в Лаврентьевской версии об этом нет никаких сведений. В Новгородской первой летописи (младшего извода), текст которой, как полагают, доносит предшествующий «Повести временных лет» «Начальный свод» 1090-х гг., «Сказание» изложено несколько иначе. Приход Рюрика и его братьев Синеуса и Трувора в Новгород отнесен к более раннему времени — 6362 г. (854), где и остался княжить старший брат Рюрик, а Синеус «сяде» на Белоозеро, Трувор — в Изборске. Весь в ней как участница события не упоминается, а участие чуди оговорено особо. Участники призвания по Новгородской первой летописи — «словени, и кривици, и меря» — представлены как «новгородстии людие», имеющие свой род и свою волость: чудь участвует только «своим родом» (без волости) и не входит в состав «новгородстии людие» [Новгородская..., 1950, с. 106].

Исследователи первоначальным вариантом считают версию, изложенную в Ипатьевской, Радзивилловской и Лаврентьевской летописях, где указано участие веси, что соответствует и направлению Синеуса в Белозеро — земли веси [Кузьмин, 1967, с. 52; Кирпичников, 1988, с. 45]. Сообщение о невхождении чуди в состав «новгородстии людие» объясняют ее тесной связью вплоть до начала XIII в. не с Новгородом, а с Ладогой [Кирпичников, 1988, с. 45—46].

В мировой истории период с VIII до середины XI в. называют «эпохой викингов», которые в европейских источниках известны как норманны, а в древнерусских — варяги [Ловмянский, 1985, с. 228—229]. Они являлись выходцами из местностей, которые сегодня занимают Норвегия, Дания и Швеция. В раннем Средневековье их боевые дружины, совершавшие дальние морские грабительские рейды, добирались до Британских островов, Сицилии, Закавказья, наводя ужас на население прибрежных территорий[4]. Первыми жертвами набегов викингов стали монастыри на побережьях Британских островов. Из-за появления с моря и бесстрашия перед религиозными святынями в европейских источниках викингов именовали язычниками и «заморскими» [Михайлова, 2012, с. 18]. Натиску викингов мало кто мог противостоять, поэтому сообщение о даннической зависимости от них перечисленных в летописи племен выглядит вполне достоверным. Походы викингов в Европу рассматривают как запоздалый финал периода великого переселения народов [Лебедев, 2005, с. 60], начавшегося в IV в., причиной которого считают ослабление, а затем и крах Римской империи. Лидирующую роль в данный период в европейской истории играли древние германцы, сумевшие подчинить себе создаваемые на развалинах Римской империи новые государственные образования. Этот период, растянувшийся на три столетия, называют также «этнической революцией», в ходе которой происходило смешение разных народов, растворение одних и появление новых [Рыбаков, 2012, с. 9]. На завершающем этапе (VI—VII вв.) в данный процесс втянулись и славянские племена, заселявшие Восточно-Европейскую равнину. Продвинувшиеся дальше всех в северном направлении (не позднее середины VIII в.), как сообщает летопись, *«сели около озера Ильменя, назвались своим именем — славянами, и построили город, и назвали его Новгородом»* [ПВЛ, 2003, с. 4]. Данные археологических раскопок последних десятилетий подтверждают, что первоначально славянский авангард достиг Ладоги. В ее окрестностях, как полагают, и состоялась историческая встреча славянского и финно-угорского «миров», положившая начало славяно-финской федерации [Лебедев, 2005, с. 212]. Полагают, что лишь позднее резиденция Рюрика была перенесена в Новгород [Кирпичников, 1988, с. 44].

Роль варягов в «Сказании» вызвала острую и длительную дискуссию между сторонниками летописной версии создания Древнерусского государства (норманистами) и ее противниками (антинорманистами), усматривающими в таком изложении событий неспособность русского народа к созданию государственности[5].

В 1852 г. Николай I, Император Российской империи своим Высочайшим повелением официально утвердил 862 год как исходную дату формирования Русского государства. Он предписал «*держаться строго летоисчисления Преподобного Нестора и руководствоваться оным в точности во всех учебных заведениях Министерства Народного просвещения, в которых преподается Русская История*» [Высочайшие повеления, 1852, с. 19—20]. В 1862 г. Российская Империя торжественно отметила 1000-летний юбилей создания государства. Его центральным событием стало открытие в Новгороде, куда по одной из летописных версий прибыли варяги, грандиозного памятника «Тысячелетие России» [Антощенко, 2004].

В последние годы интерес к вопросам создания российской государственности возрос и со стороны государственных структур. В 2011 г. был принят Указ Президента Российской Федерации «О праздновании 1150-летия зарождения российской государственности» [СЗРФ. 2011. № 10. Ст. 1358]. Юбилей отмечался в 2012 г. в рамках мероприятий Года российской истории [СЗРФ. 2012. № 2. Ст. 246]. Данное решение властей восстановило прерванную в советский период традицию официального признания 862 г. как начальной даты формирования древнерусской государственности. В 2015 г. в Старой Ладоге Ленинградской обл., которая в свете новых данных рассматривается как место, куда первоначально прибыл Рюрик с дружиной, был установлен памятник ему и его преемнику Олегу

[4] О викингах и их походах см.: [Стриннгольм, 2003; Михайлова, 2012, с. 17—24].

[5] История трехвекового противостояния по варяжскому вопросу представлена в монографии: [Клейн, 2009].

*Рис. 5. Памятник князьям Рюрику и Олегу. Установлен в Старой Ладоге Ленинградской обл. в 2015 г. Автор Олег Шаров*

(рис. 5). Правление Рюрика продолжалось до 879 г., но его потомки управляли Российским государством семь с половиной столетий.

Внимание властей к истории формирования древнерусского государства усилило интерес исследователей к событиям, представленным в «Сказании», уточнив многие ее устоявшиеся положения. По мнению ведущих ученых страны, современный уровень исследований, особенно в археологии и лингвистике, позволяет принять летописную версию за точку отсчета формирования российской государственности, учитывая определенную условность такой датировки (http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/12073). Нет сомнений, что указание конкретной даты для столь долговременного процесса, как зарождение государственности, носит символический характер [Горский, 2012, с. 104—106].

В последние десятилетия общепризнанной становится историческая основа «Сказания». Кроме того, оно обрастает и более конкретными данными. Полагают, что приглашенный варяжский конунг (князь) Рёрик (Рюрик) являлся представителем датского рода конунгов [ОДГ, 2011]. Считается, что, уточняя в тексте летописи сообщение («*Те варяги назывались русью, как другие называются шведы, а иные норманны и англы, а еще иные готландцы, — вот так и эти*»), летописец показывает, что варяги бывают разные, и что на княжение пригласили не тех варягов, которых раньше изгнали. В добровольном приглашении «заморских» правителей видят и хорошо рассчитанную политическую акцию — желание местной знати с помощью Рюрика и его дружины избежать угрозы грабительских рейдов викингов на Ладогу, что подтверждает отсутствие до конца X в. сведений о их нападениях на Ладогу [Кирпичников, 1988, с. 52; Лебедев, 2005, с. 490].

Об истории слова *русь*, ставшего названием государства, ведутся постоянные дискуссии. По мнению ряда исследователей, хотя наука не пришла к окончательному мнению о его происхождении, но из всех существующих версий наиболее достоверной является скандинавская. Считают, что это славянская форма древнескандинавского термина, означающего гребцов и связанного с родом занятий варягов в древности [Мельникова, Петрухин, б. г.]. Полагают, что варягами, взимавшими дань, скорее всего, являлись викинги из средней Швеции — Свеаланда, области Скандинавии, наиболее близкой к Поволховью и Приладожью [Горский, 2012, с. 16—20]. Название княжеского рода Рюрика *русь* позднее было перенесено на управляемый им народ, а затем на государство — Русская земля. Как отмечают исследователи, в средневековых представлениях главным носителем этнонима являлась наиболее политически активная верхушка племени, название которой позднее переносилось и на подвластное ей население, даже в том случае, если первоначально оно имело иное с ней этническое происхождение [Там же, с. 13, 20].

Итогом последних исследований является значительное удревление событий, которые определяли историческое развитие на севере Европы. Местное население, как уже выше говорилось, рано включилось в трансграничную торговлю, основным источником которой являлась пушнина, высоко ценившаяся на всех рынках мира. Наряду с ними в этих процессах уже с VII в. принимали участие выходцы из Скандинавии. В середине VIII в. на р. Волхов на землях прибалтийско-финского населения появляется торгово-ремесленное поселение в Ладоге, основателями которого считают варягов. Установлено, что строительство Ладоги (по спилу используемых деревьев) началось в 753 г. [Носов, 2003, с. 36]. По древнескандинавским сагам Ладога известна как *Альдейгьюборг* [Стриннгольм, 2003, с. 208]. Название города производят от р. Ладожки — притока Волхова, основа которого A*lode-jogi (joki), Ала-Djogi,* имеющая прибалтийско-финские или саамские истоки, что в переводе означает «нижняя река». Ладожское озеро (в те времена «озеро Великое Нево») получило свое название уже от г. Ладоги [Кочкуркина, 2011, с. 32].

Ладога, находясь на перекрестке морских и речных дорог, становится международным торжищем, где проходили сбыт и обмен товарами. В Ладогу могли заходить корабли длиной до одиннадцати метров, способные передвигаться по реке и морю. Здесь же товары перегружали с морских на плоскодонные речные суда. Древнейший клад в Ладоге из слоев 750—760-х гг. с арабскими серебряными монетами (самая ранняя 699/700 г.) и нескольких кладов дирхем из Ладоги и ее округи, датированных 770—790 гг., выдвигают Ладогу и ее окрестности в число наиболее развитых североевропейских районов раннего Средневековья [Мельникова, 2012, с. 30].

В раскопках часто встречаются части восточных серебряных монет с неровными краями и весы для их взвешивания, поскольку ими расплачивались по весу. Археологами найдены вещи, характерные для балтов, финно-угорских племен, скандинавов, а также фризов, франков. Ладога превратилась в древнейший средневековый город. Торговая экономика явилась мощным стимулом развития ремесленного производства, расцвет которого относят к X в. Здесь начинается развитие бронзолитейного, стекольного, косторезного, а также судостроительного ремесел. Больших успехов ладожские мастера достигли в ювелирном деле. Местные и приезжие ремесленники быстро освоили производство товаров, пользующихся спросом в близких и дальних землях. Ладога стала центром, снабжавшим обширный регион на северо-западе изделиями европейских стран, а также предметами собственного производства. С самого начала политические, культурные и экономические интересы древних вепсов оказались связаны с Ладогой, поскольку местное прибалтийско-финское население было рано втянуто с ней в торговые отношения. При сохранении традиционных занятий (подсечного земледелия, скотоводства) большое значение в его хозяйственной деятельности приобрела охота для добычи пушнины, являвшейся на международных рынках самым ходовым товаром. В обмен на пушнину оно получало различные товары. Основными посредниками в торговле пушниной считают варягов, выступавших, очевидно, и как наемная военная сила, обеспечивающая безопасность торговых поездок. В отдельных случаях, как показывают археологические материалы, варяги оседали в местной среде.

Исследователи обращают внимание и на сообщение летописи о механизме управления Рюриком подвластными территориями, не через посредников — представителей местной знати, а путем назначения наместников, что считается также одним из признаков перехода от стадии *вождества* к государственному образованию. В отличие от племенной организации, где власть представляют старейшины, избираемые сообществом по своим личным качествам, на стадии *вождеств* власть передается вождем по наследству. *Вождества* рассматриваются как переходная стадия к государствообразованию, что и предопределило, как полагают, успех исторической миссии Рюрика, дружина которого стала «государствообразующей силой», а сам Рюрик — родоначальником правящей династии [Горский, 2012, с. 17—18].

В то же время, по мнению исследователей, важным фактором для объединительного процесса разноязыких, но связанных общими интересами группировок под единой властью являлось их взаимодействие в «дорюриковский период». В совместном решении *словен*, *кривичей*, *чуди* и *веси* о приглашении Рюрика видят существование между ними договорных отношений, что рассматривается как предпосылка некоего предгосударственного образования. Как отмечал Д. С. Лихачев, «для такого общего призвания нужен был союз, какая-то организация», которая и стала реально изначальным звеном древнерусской государственности [Лихачев, 1990]. Сообщение об изгнании в 859 г. общими усилиями варягов, по мнению известного историка В. В. Мавродина, доказывает существование уже сложившегося к моменту призвания «могучего племенного союза ильменских славян, чуди, мери и веси», имеющего антиваряжскую направленность [Мавродин, 1945, с. 206—209]. В литературе, используя более современную терминологию, его называют славяно-финской племенной федерацией (конфедерацией) [Кирпичников, 1988, с. 41].

В объединении земель по линии Изборск — Ладога — Белоозеро, ставшей основой для последующего расширения древнерусского государства, видят желание Рюрика и его наместников взять под свой контроль северную часть отрезка Великого Волжского пути [Головнёв, 2009, с. 300], который, проходил по землям приладожской веси — чуди и белозерской веси. Скорее всего, это явилось решающим фактором для укрепления связей между ними и формирования общей культурной традиции, позволяющей археологам считать их памятниками, принадлежащими к единой этнической общности — древним вепсам [Рябинин, 1993, с. 91]. Длительное время данный отрезок торгового пути являлся основным, по которому происходил обмен товарами между западными и восточными странами. Прямой путь у европейцев на Восток появился только в XI—XII вв. в ходе крестовых походов.

Завершающим этапом формирования Древнерусского государства считают объединение созданной под управлением Рюрика так называемой северной, или Рюриковой, Руси с южной Русью с центром в Киеве, после успешного завоевания Киева в 882 г. преемником Рюрика — князем Олегом. По сообщению летописи: *«В год 6390 (882). Выступил в поход Олег, взяв с собою много воинов: варягов, чудь, словен, мерю, весь, кривичей, и пришел к Смоленску с кривичами, и принял власть в городе, и посадил в нем своего мужа. Оттуда отправился вниз, и взял Любеч, и также посадил мужа своего… И пришли к горам Киевским… И сел Олег, княжа, в Киеве, и сказал Олег: “Да будет это мать городам русским”. И были у него варяги, славяне, и прочие, прозвавшиеся русью. Тот Олег начал ставить города и установил дани словенам, и кривичам, и мери, и установил варягам давать дань от Новгорода по 300 гривен ежегодно ради сохранения мира, что и давалось варягам до самой смерти Ярослава».* Осевой магистралью, связавшей территорию Киевской Руси, стал торговый путь «из варяг в греки», протянувшийся с севера на юг по Восточно-Европейской равнине [ПВЛ, 2003, с. 12].

Исследователи обращают особое внимание, что после победы Олег не обложил данью чудь и весь, объясняя это либо их значительной политической самостоятельностью в то время, либо подчинением Ладоге. В то же время упоминание о веси как участнице похода князя Олега на Киев под 882 г.

является последним сообщением о ней в летописи. Позднее летописец, рассказывая о событиях в Белозерье, называет его население не весью, а белозерцами. Вслед за весью в 907 г. со страниц летописи исчезают и упоминания о мере. Отмечают, что «активность этих племен была рано парализована славянским расселением, а также близостью таких городов, как Белоозеро, Ростов и Суздаль» [Кирпичников, 1988, с. 73].

Несмотря на отсутствие упоминаний веси в летописи в X в., ее развитие в Белозерье продолжалось еще несколько веков. Перечисление Белоозера вместе с городами Ладогой и Изборском, куда, по летописным сведениям, был отправлен представитель Рюрика, предполагало, что и племенной центр веси должен соответствовать им по статусу. По мнению археологов, на него могут претендовать два памятника: поселение, существовавшее у устья Шексны в X — начале XI в. до сильного пожара на месте легендарного Белоозера, и городище Крутик, расположенное на р. Шексне в 25 км от Белоозера на одном из отрезков Великого Волжского пути[6]. Культурный слой сгоревшего поселения, предшествующего русскому городу Белоозеро, дает основание говорить о нем как о крупном «финском» поселке, являвшемся ремесленным центром, связанным с международной торговлей [Рябинин, 1993, с. 91]. Построенный на его месте новый город XII—XIII вв. был уже древнерусским, и его жителей называли белозерцами. В конце XVI в. его население переселилось на новое место на берегу Белого озера, где возник современный Белозерск [Сакса, 1998]. В последние годы исследователи склоняются к мнению, что центром веси в Белозерье — летописном Белоозере «эпохи Синеуса» — являлось крупное раннегородское торгово-ремесленное поселение — городище Крутик. Оно признано эталонным памятником белозерской веси, еще не испытавшим сильного славянского влияния [Захаров, Меснянкина, 2011, с. 32—33]. По обнаруженным здесь памятникам (лепной керамике, богатым украшениям к женскому костюму, орудиям труда и быта) срок его бытования ранее ограничивался второй половиной IX — последней третью X в., но находки погребений последнего времени продлевают срок его существования до середины XI в. [Захаров, 2011]. В городище имелся обособленный район, где в постройках срубного типа находились мастерские по косторезному, бронзолитейному и железообрабатывающему производствам. Для металлургического производства использовалась местная болотная руда. Ремесленники имели большой опыт по выплавке металла и его обработке, владели самыми передовыми для того времени технологиями. Здесь обнаружены сыродутные печи-домницы, занимающие важное место в производстве железа [Еремеев, б. г.].

Интересные находки связаны и бронзолитейным и косторезным ремеслами. При литейном производстве использовалось привозное сырье, им занимались женщины, что являлось обычным и у других финно-угорских народов [Никитина, Ефремова, 2011, с. 78—79]. Как показывают находки игрушечных льячек[7] и литейных формочек, к нему рано приобщали детей. Среди изделий косторезного ремесла особо выделяют обереги — подвески бобров, выполненные из рога, аналоги которых пока нигде не обнаружены (рис. 6). Такие обереги не случайны, мех бобра высоко ценился на международных рынках, мясо бобра население использовало в пищу. Сложные по изображению вышивки у вепсов обрамляли фигурки стилизованных бобров, сходные по очертаниям с рисунками бобров на саамских бубнах [Косменко, 2011, с. 168—169].

Городище Крутик являлось как поселением ремесленников, так и центром пушной добычи и меховой торговли. Среди определяемых костных останков на долю скелетных фрагментов бобра приходится от 25 до 43 %, белки — от 25 до 36 %. Охотились также на горностая и зайцев [Сердюк, 2011, с. 96].

*Рис. 6. Бобер. Источник: Научная деятельность / Экспедиции / 2017 / Новые полевые исследования средневековых памятников Белозерья (http://www.archaeolog.ru/?id=233)*

На городище обнаружены многочисленные серебряные монеты — драхмы, дирхемы, время изготовления которых от конца VI до середины X в. Обилие бус, в том числе староладожского типа VIII—X вв., фризских гребней свидетельствует о ранних связях с Ладогой, заметны в поселении и следы пребывания скандинавов, по всей вероятности, останавливавшихся здесь по пути на восток.

Прекращение существования поселения связывают со сменой направления торгового пути: появилась возможность использовать Днепровский путь (рис. 3), и потребность в городище как торговом посреднике и ремесленном центре исчезла. Проживавшая здесь так называемая белозерско-шекснинская группа веси с X до середины XI в. подверглась значительной ассимиляции в ходе заселения региона славянским населением. Вместе с тем ее часть под натиском славянской волны продвинулась в верховья Суды, Ояти, Паши к своим соплеменникам в центр

[6] Поселение Крутик расположено у д. Городище в Кирилловском р-не Вологодской обл.
[7] Льячка — глиняный ковшик для разливания расплавленного металла в литейные формы.

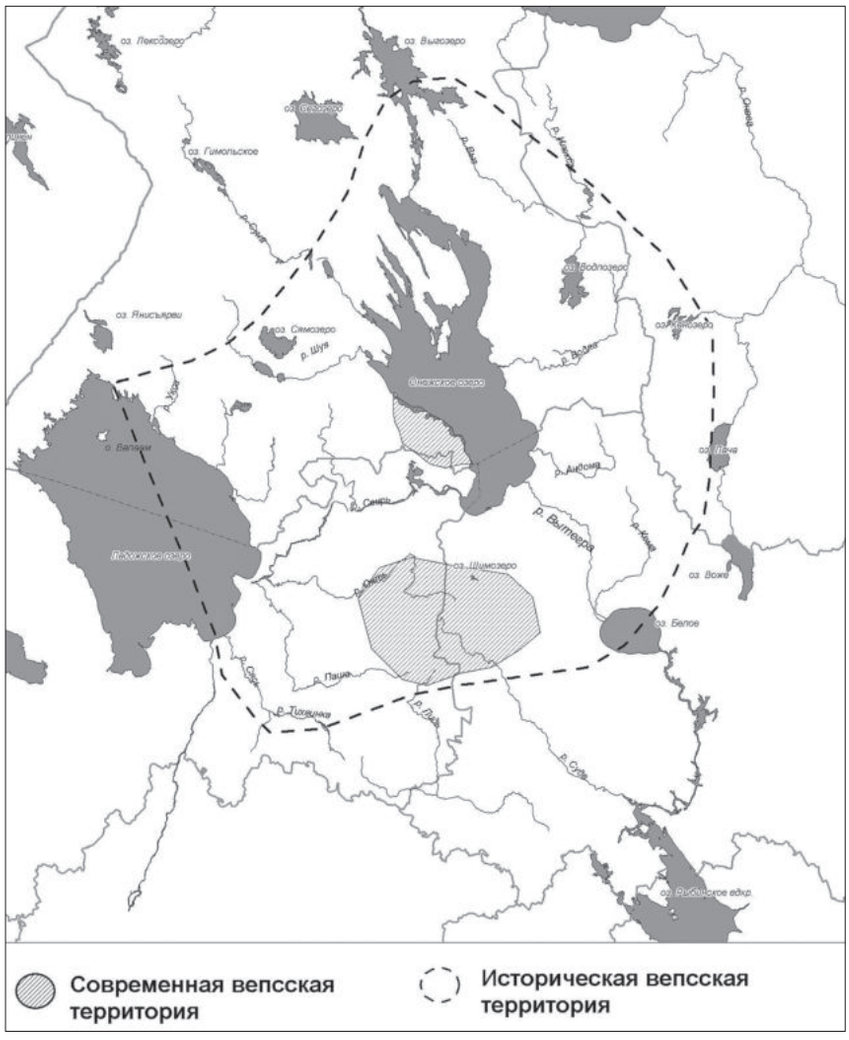



*Рис. 7. Историческая вепсская территория. Карта-схема [Муллонен, 2012, с. 15]*

вепсской территории, а часть сохранилась в лице современных белозерских вепсов. Топонимические исследования И. И. Муллонен показывают, что верховья Суды и в прошлом входили в единый ареал вепсской топонимии. В последние годы в науке утвердилось представление, что именно на этой труднодоступной территории в условиях относительной изоляции в XIV—XVII вв. и завершилось формирование современных вепсов в результате слияния части судской веси и этнически близкого ей прибалтийско-финского «чудского» населения юго-восточного Приладожья [Егоров, 2007, с. 69; Винокурова, 2011, с. 14].

В литературе долго оставался дискуссионным вопрос: к какой группе — прибалтийско-финской или поволжской — относилась белозерская весь? Сочетание в археологическом наследии белозерской веси древностей, характерных для прибалтийско-финских и волжско-финских групп, видимо, объясняется ее обитанием между данными группами. В культуре белозерской веси есть и местные особенности, отражающие ее культурное своеобразие, по сравнению с культурными традициями приладожской веси — чуди. В то же время исследователи не видят оснований для их противопоставления в этническом отношении. По мнению Е. А. Рябинина, весь как крупное этническое образование имела несколько отличающихся в культурном отношении группировок, которые и составляли вместе «единый весский союз племен» [Рябинин, 1993, с. 91].

Составленная И. И. Муллонен по данным топонимии карта исторической вепсской территории, охватывая обширные территории, в общих чертах соответствует одному из административных подразделений Новгородской земли — Обонежской пятине (рис. 7). Это дает основания говорить, что в прошлом Обонежская пятина отражала в своих границах уже исторически сложившуюся в предшествующую эпоху особую этнокультурную зону, объединяющую земли с древневепсским населением [Муллонен, 2011, с. 7]. По всей вероятности, этнический характер Обонежской пятины, развитие которой связано с административной областью раннего Средневековья — Обонежским рядом, стало основным фактором, поддерживавшим до определенного времени этнополитическое единство территории средневековых вепсов, что и предотвратило реальную возможность повторения ими судьбы мери и муромы.

Чудь и ее представители еще в течение столетия, судя по данным летописей, продолжали быть участниками важнейших событий русской истории. Вопрос о ее взаимоотношениях с весью вызывал многочисленные дискуссии в связи с этнической принадлежностью получивших большую известность памятников так называемой курганной культуры юго-восточного Приладожья (рис. 8).

При признании прибалтийско-финского, «чудского» происхождения курганных памятников исследователи по-разному называли их создателей. В них видели весь, но, в отличие от белозерской веси, ее называли приладожской весью или приладожской чудью [Кочкуркина, 2003, с. 340]. Д. В. Бубрих, предложив свою версию этнической принадлежности носителей приладожской культуры, называл их волховской чудью, поскольку особая известность *чуди* как этнополитической группировки в IX—X вв., по его мнению, была связана с экономическим развитием Ладоги. По мнению Д. В. Бубриха, *чудь* сформировалась из выходцев прибалтийско-финских группировок, которые стягивались к Ладоге и ее окрестностям из разных мест обитания прибалтийско-финских народов, привлекаемые ее

быстрым экономическим развитием. Но ее основу, как полагал Д. В. Бубрих, составили выходцы из *веси*, чему свидетельство — топонимы *Вси*, *Весь, Веска*, окружающие местность, где проходила западная граница основного места обитания веси — нижнее течение Волхова. Данное предположение Д. В. Бубриха, связывающее весь и чудь единым происхождением, фактически снимает основания для дискуссий о принадлежности памятников курганной культуры рубежа IX — нач. XIII в. [Бубрих, 1947, с. 23; Пименов, 1965, с. 36.]. По мнению Л. А. Голубевой, Е. А. Рябинина, С. И. Кочкуркиной [Голубева, 1979, с. 132; Рябинин 1993, с. 91; Кочкуркина, 2003, с. 337], приладожская чудь являлась одной из этнографических групп веси. Вместе с тем утверждение Д. В. Бубриха, что весь как самостоятельная этническая группировка и возникшее на ее основе воинское формирование чудь сложились к середине IX в., после установления времени начала строительства Ладоги не позднее середины VIII в., требует уточнения. Очевидно, вслед за В. В. Пименовым следует говорить о значительно более раннем формировании веси как самостоятельной этнической общности. Скорее всего, оно произошло за пределами окрестностей Ладоги, поскольку весь и чудь стали известны уже как активные участники событий, происходящих вокруг Ладоги.

Представляя свою версию роли веси — чуди в истории древнерусского государства, Д. В. Бубрих говорит о деяниях чуди, подчеркивая ее значительность. По его мнению, она сначала выступала в роли спутников (соратников) варягов в их походах, но затем, пополняемая выходцами из различных прибалтийско-финских племен, стала отдельным воинским формированием [Бубрих, 1947, с. 23]. В версии «Сказания», представленной в Новгородской первой летописи (младшего извода), где сообщалось, что чудь участвовала в нем «своим родом» (без волости) и не входила в состав «новгородстии людие», как

*Рис. 8. Этническая карта Европейского Севера. Карта-схема [Пименов, 1965. с. 45]*

уже говорилось выше, отражена ее устойчивая связь с Ладогой и особый статус в ладожской конфедерации.

Д. В. Бубрих подчеркивает особенности в летописи, выделяющие чудь среди остальных этнических группировок. Она указывается почти всегда сразу после варягов — *руси*, как приглашенных на княжение конунга Рюрика с дружиной, так и «заморских», которые использовались как наемники в воинских походах и междоусобных войнах. По мнению Д. В. Бубриха, чудь выступала как связующее звено между прибалто-финнами, варягами и славянами [Бубрих, 1947, с. 23]. О связи чуди и варягов говорится с первых страниц летописи: чудь обитает «*близ моря Варяжского»,* где «*сидят варяги»;* с чуди начинается перечень народов, дающих дань варягам*;* она указана первой в обращении к *руси* при призвании Рюрика: *«Сказали руси чудь, словене, кривичи и весь…»*. В дружине князя Олега (879—912), преемника Рюрика, собранной для похода на Киев, чудь указана после варягов: *«В год 6390 (882). Выступил в поход Олег, взяв с собою много воинов: варягов, чудь, словен, мерю, весь, кривичей»*. Чудь — участница похода князя Олега и на столицу Византии Константинополь (Царьград русских летописей): «*В год 6415 (907). Пошел Олег на греков, оставив Игоря в Киеве; взял же с собою и множество варягов, и славян, и чуди, и кривичей…»*. Чудь принимает участие и в ряде важнейших политических акций князя Владимира (960—1015), известного в церковной истории как Владимир Креститель: «В год 6488 (980) "*собрал много воинов — варягов, словен, чуди и кривичей — и пошел на Рогволода* (половецкого князя)", а после победы над ним захватил киевский престол у своего брата Ярополка» [ПВЛ, 2003, с. 3—8].

Как полагают, отрицательные последствия для чуди имело решение князя Владимира в 988 г. об укреплении южных рубежей Руси: «*И сказал Владимир: "Нехорошо, что мало городов около Киева. И стал ставить*

*города по Десне, и по Остру, и по Трубежу, и по Суле, и по Стугне. И стал набирать мужей лучших от славян, и от кривичей, и от чуди, и от вятичей, и ими населил города, так как была война с печенегами. И воевал с ними, и побеждал их»* [ПВЛ, 2003, с. 38].

Считают, что князь Владимир, принимая решение о создании заслона против печенегов, преследовал также цель «отрыва наиболее сильной и политически активной чудской знати от родных мест», надеясь тем самым остановить ее растущее влияние. В X в. отряд чуди, как считают специалисты, формировался самостоятельно и в отдельных случаях мог составлять до четверти в составе общего войска [Кирпичников, 1988, с. 71—72]. По археологическим данным, технически оно было оснащено самым передовым оружием своего времени. Из 20 мечей самого дорогого и престижного оружия воина-профессионала IX—X вв. с клеймом знаменитого западноевропейского кузнеца «Uleberht», обнаруженных на территории России и Украины, в юго-восточном Приладожье найдено 4 клинка [Кирпичников, 1997]. В Средневековье такой меч был символом принадлежности к верхушке феодального сословия, оружием бояр и старших дружинников, составлявших ближайшее окружение князя и занимавших ключевые посты в войске и в гражданской администрации [Макаров, 1993, с. 138]. Включение чудских правителей в слои высшей киевской знати, как полагают, притормозило развитие Приладожья (Чудской земли) как отдельного этнотерриториального образования, оставшегося без своих «лучших мужей» [Кирпичников, 1988, с. 73].

На страницах летописи с середины X по XI в. среди киевской знати неоднократно встречаются сообщения о представителях боярского рода Чудина. Впервые летописец о нем упоминает под 945 г., где говорит о том, что в Киеве в то время «*княжеский двор находился на том месте, где ныне (т. е. во время пребываниям самого летописца в городе) стоит двор Воротислава и Чудина (Чюдина)*» [ПВЛ, 2003, с. 18].

Очевидно, что на месте княжеского мог быть возведен двор лишь очень знатного боярина. Представитель того же рода, упоминаемый в летописи как Чюдин, указан в числе составителей второй части краткой версии Русской Правды, известной под названием «Правды Ярославичей», авторство которой приписывается сыновьям князя Ярослава Мудрого и приближенным им боярам. Русская Правда — один из важнейших исторических документов, приравненных по значению к летописям, являлся первым законодательным сводом Древней Руси, служившим руководством при судебных разбирательствах в период Средневековья. Ее списки сохранились с XIII по XVII в., а текст в соответствии с развитием общественных отношений редактировался и дополнялся вплоть до XVI в. [Тихомиров, б. г.]. Текст документа, выделяемый исследователями из общего свода как Правда Ярославичей, считается продолжением ее первой части — Правды Ярослава, созданной при Ярославе Мудром до 1016 г. В Новгородской первой летописи младшего извода он включен в текст после слов: «*Правда уставлена Рускои земли, егда ся совокоупилъ (Изяслав, Всеволод, Святославъ, Коснячько, Перенегъ, Микифоръ Кыянинъ, Чюдинъ Микула)*» [Новгородская..., 1950, с. 177]. По мнению специалистов, указанная дата в летописи (1016) относится только к первой части Русской Правды, автором которой считают князя Ярослава Мудрого, а Правда Ярославичей появилась значительно позднее — в 1072 г. Установлено, что «Чюдин Микула», указанный в летописи как один из составителей Правды Ярославичей, ошибочно прописан как одно лицо: речь идет о двух мужах из г. Вышгорода — Чюдине и Миколе, участвовавших вместе с сыновьями князя Ярослава Мудрого в составлении документа. Исследователи считают, что в летописи говорится о Чюдине, державшем от имени князя Вышгород, являвшийся в то время духовным и религиозным центром всей Руси [Там же]. Его упоминание в летописи связано с важнейшим событием в истории Русской церкви: торжественным перезахоронением в 1072 г. Ярославичами (Изяславом, Святославом и Всеволодом) первых русских святых — князей Бориса и Глеба[8], канонизированных в лике «мучеников страстотерпцев». В сказании о перенесении мощей Бориса и Глеба в г. Вышгород упомянут и некий Микула как старейшина «огородников». Перезахоронены они были в новой церкви, построенной Изяславом в Вышгороде. По сообщению летописи, *«И управлял тогда Вышгородом Чудин, а церковью Лазарь»* [ПВЛ, 2003, с. 56]. Предполагают, что и составление Правды Ярославичей состоялось в Вышгороде, где «совокупились» Ярославичи, на что указывает участие в ее составлении двух мужей из Вышгорода — Чудина и Микулы [Там же].

В летописи за 1068 г. в числе лиц, приближенных к князю Изяславу, старшему сыну Ярослава Мудрого, занявшему после его смерти киевский престол, упоминается брат Чудина — Тукы. Через 10 лет в событиях за 1078 г. летопись сообщает о смерти Тукы, Чудинова брата, в битве с половцами при р. Сожице [ПВЛ, 2003, с. 53, 61].

По мнению археолога А. Н. Кирпичникова, чудь до XI в. представляла собой конкретное этнополитическое формирование, поскольку только в таком виде оно могло принимать участие в важнейших событиях периода сложения древнерусской государственности. Отмечают также, что, несмотря на весьма заметное уже с X в. присутствие в Приладожье скандинавов, а позднее и славян, аборигены долгое время сберегали свою культуру, оставаясь самостоятельным этническим образованием [Макаров, 1993, с. 96]. Близкие к чуди по языку племена, на которые позднее будет распространяться собирательное название *чудь* (водь, ижора, чудь эстонская),

[8] Русские князья Борис и Глеб были убиты в 1015 г. по приказу своего брата Ярополка Окаянного после смерти своего отца великого киевского князя Владимира Святославовича в борьбе за власть [ПВЛ, 2003, с. 41—43].

как этнические группировки в IX—X вв. еще не сложились. В исторических источниках об их деятельности говорится не ранее XI в. [Кирпичников, 1988, с. 70—71]. Мало известны (или недостаточно выявлены) и их археологические древности, что дает основание считать памятники курганной культуры Приладожья принадлежащими чуди, действовавшей во второй половине IX—X вв. на страницах русских летописей.

Таким образом, представление Д. В. Бубриха о чуди, выделившейся из веси как этнополитическое образование с особым статусом и выступавшей на страницах летописи до конца X в. как одна из самых влиятельных участниц в формирующемся древнерусском государстве, поддерживается и современными исследователями. В силу своей политической активности чудь стала частью правящей верхушки Древнерусского государства, и ее название было перенесено на население, обитавшее на территории юго-восточного Приладожья.

Позднее, в XI в., в летописи говорится о другой чуди: ее образ существенно меняется. Она сама уже выступает объектом завоеваний, а местность ее обитания находится за пределами мест расселения веси. Так, сообщается, что «*В год 6538 (1030) пошел Ярослав на чудь, и победил их, и поставил город Юрьев*» (современный г. Тарту) [ПВЛ, 2003, с. 46]. Под 1116 г. Мстислав Владимирович (1076—1132), старший сын Владимира Мономаха, «*ходил на Чудь с новгородцами и псковичами, и взял город чудской по имени Медвежья Голова, и погостов бесчисленное множество взяли, и возвратились домой с большой добычей*» [ПВЛ, 2003, с. 93]. В дальнейшем только из контекста летописного сообщения можно понять, о какой чуди в тексте идет речь.

По всей вероятности былое могущество чуди и стало отражением столь широкого распространения представлений о чудском происхождении неславянского населения северо-запада, но официальное название *чудь* вплоть до конца 1920-х гг. сохранили только вепсы.

## 1.2. Вепсы в эпоху Средневековья по данным археологии

*С. И. Кочкуркина*

На рубеже I—II тыс. н. э. юго-восточное Приладожье (Ленинградская обл.) и южная часть Карелии были заселены прибалтийско-финским народом, названным *весью*. Литература, посвященная истории народа и его происхождению, обширна. Еще русский историк Н. М. Карамзин в конце XIX в. писал, что весь, как и меря и мурома, «обратились в Славян, приняв их обычаи, язык и Веру» [Карамзин, 1989, с. 98]. В 40—50-е гг. XX в. об «исчезнувшем народе веси» и его полной ассимиляции продолжали писать в научной и учебной литературе.

Согласно теории возникновения вепсского народа, сформулированной языковедом Д. В. Бубрихом (1947), прибалтийско-финское племя Vepsä сформировалось около IX в. в юго-восточном Приладожье в районе устья р. Волхов и Свирь, а затем стало заселять Белое и Онежское озера, Заволочье и Олонецкий перешеек.

В обобщающем исследовании В. В. Пименова «Вепсы», базировавшемся на анализе и синтезе данных различных гуманитарных наук, изложены взгляды на ключевые этапы вепсского этногенеза, которые в основных чертах не потеряли своего значения и сейчас. По мнению исследователя, «до сих пор этот народ продолжает представлять собою до известной степени историко-этнографическую загадку»; его формирование протекало за пределами Межозерья, «возможно, за Волховом, ближе к Прибалтике, где-то на ее восточной периферии» [Пименов, 1965, с. 9, 19]. Но это предположение до сих пор не получило развернутой аргументации.

В последующие годы в работах археологов, антропологов, топонимистов, этнологов проблема истории веси (вепсов) рассматривалась комплексно, с учетом современных научных достижений в различных областях знаний. Выяснилось, что группы древних вепсов, расселившись на большой территории, в зависимости от этнического окружения, историко-культурных связей и других обстоятельств, существенно отличались друг от друга [Голубева, Кочкуркина, 1991]. Но и сегодня утверждать, что найдены ответы на все вопросы, в том числе и о происхождении летописного народа весь, мы не можем.

Скудные и лаконичные сообщения западноевропейских источников по сути малонадежны [Кочкуркина, 2016]. Ценную информацию дают русские источники. Составитель Новгородской первой летописи, перечисляя народы от моря Варяжского, помещал весь, или вси, в связке мурома, весь, мордва; или меря, весь, мурома; или «русь, чудь, словени и кривичи и вси»; или «на Белеозере». Иными словами, прибалтийско-финское население Онежско-Ладожского водораздела в летописных источниках не называется весью, но это вовсе не отрицает присутствия средневековой веси или, точнее, древних вепсов на этой территории. Высказанная точка зрения обосновывается главным образом лингвистическими и топонимическими материалами. Подтверждается она и тем, что потомки веси — современные вепсы — до сих пор проживают в данном регионе. Но, поскольку археологические памятники Белозерья и Приладожья не идентичны, некоторые исследователи предположили, что они были заселены различными группами прибалтийско-финского населения: весью и чудью [Кирпичников, 1987]. На такую возможность, вероятно, указывают современные топонимические исследования, согласно которым собственно вепсские топонимные модели появляются в Белозерье, территории летописной веси, поздно (может быть, в XIV—XV вв.). Ввиду редкой встречаемости

этнонима *vepsä* в прибалтийско-финских языках, а также в вепсских говорах есть основания полагать, что на рубеже I—II тыс. н. э. здесь проживало довепсское население, растворившееся позднее в составе прибалтийско-финского вепсского населения Межозерья и передавшее ему свой этноним [Муллонен, 2003]. Что же касается создателей курганов, о которых мы рассуждаем здесь, то их прибалтийско-финскую принадлежность убедительно подтверждает топонимический материал. Выявлены ойконимы (имя поселения), в которых присутствуют адаптированные прибалтийско-финские названия (т. н. ***-l-***овая модель). Такие топонимы зафиксированы уже в приписке к Уставу Святослава Ольговича XIII в. Ареал их совпадает с ареалом археологической курганной культуры юго-восточного Приладожья; совпадение отмечено как в южном Присвирье, так и в северном Обонежье [Муллонен, 1994; 2002, с. 81—98].

Изучение черепов из курганов юго-восточного Приладожья привело к выводу о неоднородности погребенных. Одни из них в наибольшей чистоте сохранили черты протоевропейского типа, который, с одной стороны, близок славянам Верхнего Поволжья и Белоруссии, а с другой — обнаруживает сходство со скандинавами [Дебец, 1948, с. 240]. Отмечена антропологическая близость ильменцев с жителями Северной Европы [Витов, 1964, с. 59, 97]. Это объясняет весьма вероятную варяжско-скандинавскую примесь у русских Северо-Запада России. По мнению С. Л. Санкиной, известная к настоящему времени серия черепов из приладожских курганов представляет собой местное славянизированное финское население, но вполне возможна и скандинавская примесь, поскольку Приладожье в раннем Средневековье было зоной интенсивных контактов со скандинавами [Санкина, 2012, с. 21, 151]. Что касается антропологического исследования вепсов, то специалисты пришли к заключению, что вепсы представляют собой однородную группу северных светлопигментированных европеоидов с легкой примесью монголоидности. Тип северных вепсов ближе к собственно-вепсскому антропологическому типу эпохи Средневековья. Он не подвергся ни карельскому, ни русскому влиянию. Облик же южных вепсов, в том числе и средних, несет следы контактов с соседними народами, в первую очередь с русскими [Цветкова, 1993].

Археологические источники X—XIII вв., за исключением поселения на р. Сясь и селища Чёлмужи на северном берегу Онежского озера, кладов монет, представлены курганами. Памятники эпохи железа редки и почти не изучены. Предположения о предшествующих курганам «домиках мертвых» и грунтовых могильниках [Рябинин, 1997, с. 86] до сих пор остаются предположениями, не подкрепленными полевыми данными. Прямые связи этих памятников с последующей ярко выраженной и своеобразной курганной культурой пока не устанавливаются.

Ареал приладожской курганной культуры на рубеже I—II тыс. включал юго-восточное Приладожье и район Прионежья с бассейнами р. Сясь, Тихвинки, Воронежки, Паши, Капши, Ояти, Свири, Олонки, Тулоксы, Видлицы и северное побережье Онежского озера. Начало изучению курганов было положено в 70-е гг. XIX в. В 40-х гг. XX в. известный финляндский археолог Э. Кивикоски обследовала две насыпи на р. Видлице. 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 и В. Я. Конецким. В 1960—1970-е гг. научным сотрудником Тихвинского краеведческого музея И. П. Крупейченко произведены раскопки в Тихвинском и частично Бокситогорском районах Ленинградской обл. В 1987—1990 гг. О. И. Богуславским и А. Д. Мачинской исследовался археологический комплекс (курганы, городище и селище) у д. Городище; в 1989 г. А. М. Спиридоновым раскапывалась разрушенная группа курганов у д. Кокорино в Уницкой губе Онежского озера. Раскопки единичных насыпей продолжаются и поныне.

На территории Карелии начало изучению курганов положили В. И. Равдоникас и его коллега Г. П. Гроздилов. Курганных групп, датирующихся X — началом XI в., шесть: Горка, Гиттойла, Капшойла, Пирдойла, Кокорино, Чёлмужи (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 западноевропейского происхождения предметы и украшения (овально-выпуклые фибулы, браслеты, бусы и т. д.), костяные гребни, весы и монеты, наконечники копий, боевые топоры. 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].

Группа Чёлмужи, состоявшая из 11 курганов и одного разрушенного, фиксирует северную границу ареала приладожской курганной культуры. Они были открыты в 1924 г. Б. Ф. Земляковым. 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 чёлмужская 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 чёлмужских курганах, скорее всего, погребены представители населения, уже испытавшего активное влияние славянской культуры. 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, кусочки двухцветной шерстяной тесьмы. Тесьма еще двух видов присутствует в обрывках: одна из красных и темно-зеленых нитей, вторая с узором из золотных и коричневых поперечных полос и с кисточкой из петель, перехваченных двойной золотной 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 шнурки (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], вероятно, от головного убора [Кочкуркина, Орфинская, 2014, с. 10—11].

XI—XII вв. датируются курганные группы Гомала, Теркула, Рабола, Мергойла, Исаково, Симонна-волок, 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, наременные украшения, топоры, сельскохозяйственные орудия, гончарная керамика. Уточняют датировку западноевропейские, но не восточные, монеты, т. к. 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, срубах, 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.

Богатейший археологический материал приладожских курганов X—XIII вв. представлен предметами железоделательного ремесла. Однако наличие только погребального инвентаря и незначительные материалы поселений существенно ограничивают исследовательские возможности при реконструкции социально-экономических отношений приладожского общества, поскольку ни кузниц, ни ремесленных мастерских на ее территории не выявлено. Нет прямых свидетельств местного производства различных предметов, но косвенным доказательством могут служить две оятских насыпи из шлака, а также наличие бракованных железных и бронзовых изделий.

Как показало металлографическое исследование, изделия не отличались от аналогичных древнерусских ни формой, ни технологическими приемами. Ножи, овальные кресала, наконечники копий, за редким исключением, изготовлены по схеме наварного лезвия; они не уступали по качеству изделиям, выполненным городскими ремесленниками северо-западной Руси. Все трехслойные ножи продемонстрировали совершенную технику многослойной сварки, которая была заимствована местными кузнецами, скорее всего, у мастеров Ладоги. Лишь однажды кузнец ошибся и вместо центральной стальной полосы вставил железную, а по бокам наварил полосы из высокоуглеродистой стали. В кузнечной продукции юго-восточного Приладожья есть пластинчатые кресала, сделанные целиком из стали или железа, что свидетельствует о сохранении в местном кузнечном производстве древней технологической традиции [Хомутова, 1985].

С конца XII по XIV в. основным технологическим приемом в древнерусском кузнечном ремесле стала наварка стального лезвия на железную основу изделия. Стальная полоска в целях экономии металла постоянно уменьшалась. Наварная стальная рабочая часть обнаружена на овальных кресалах и наконечнике копья. Использовалась сталь повышенной твердости с высоким содержанием углерода. Технология цельностального клинка так же, как и цельножелезного, проще, чем сварная, поэтому

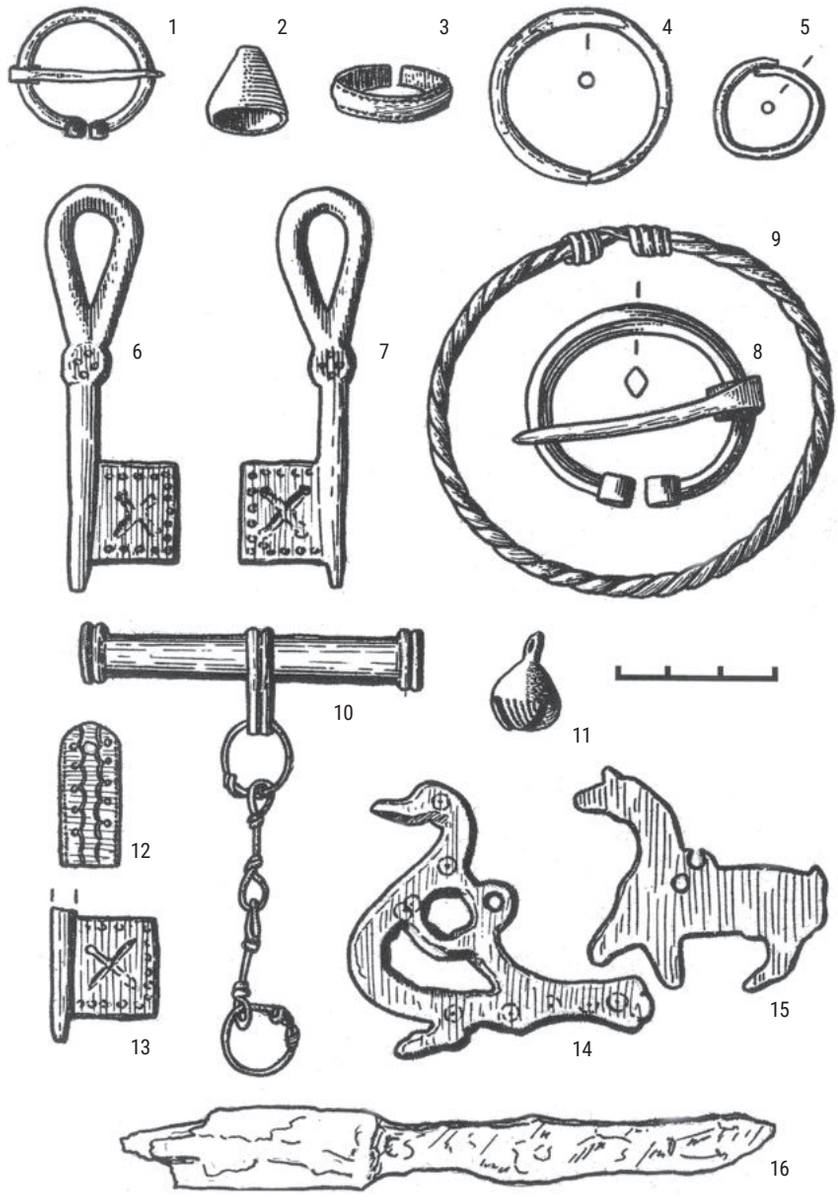



*Рис. 9. Предметы из женского погребения Шангеничи-село 8*

она применялась для изделий кратковременного пользования, например наконечников стрел [Хомутова, 1985].

В погребальных памятниках инструменты литейного и ювелирного производства не найдены. Продукция же ювелирного ремесла разнообразна и многочисленна. Большей частью она представлена женскими украшениями. В X — начале XI в. бытовали западноевропейского производства гривны из бронзы, реже серебра и железа. Разнообразные глазчатые бусы встречались на всей территории приладожской курганной культуры, но особенно их много в курганах на р. Ояти. Вопрос о производстве бус пока не решен, но исследователи склонны считать, что бусы X в. в основном привозные. Бронзовые бусы-«флакончики», наоборот, не являются предметом импорта, они наиболее характерны для населения р. Ояти. В погребениях конца X — середины XIII в. отмечено обилие золото- и серебростеклянных, разнообразных по форме бус, аналогичных изделиям из древнерусских памятников.

Овально-выпуклые фибулы X в. скандинавского происхождения, скреплявшие женскую одежду на предплечьях, получили широкое распространение не только среди населения Скандинавии, Финляндии, Прибалтики, Центральной Европы, но и на территории России, в том числе и в памятниках Приладожья. К нагрудным украшениям относятся трилистная и круглая фибулы. Традиция носить парные фибулы сохранилась у населения Приладожья даже тогда, когда скандинавские фибулы вышли из употребления. На их смену пришли простые спиралеконечные застежки, использовавшиеся на всем этапе существования курганной культуры.

Самые ранние из браслетов, тоже североевропейского происхождения, датируются X — началом XI в. Позднее их сменили изделия древнерусских образцов.

Наиболее характерными для материальной культуры приладожского населения подвесками были (рис. 9, фр. 14, 15) зоо- и орнитоморфные: пластинчатые, с изображением четвероногого животного с коротким загнутым хвостом, пластинчатые в виде гуся и утки [Кочкуркина, 2017], полые птицевидные с привесками в виде лапок водоплавающей птицы [Кочкуркина, 2017, рис. 60б]. Подвески, показывающие женское божество на коне, «всадница на змее», встречены в погребениях XI—XII вв. Большую коллекцию составляют коньковые подвески. Пластинчатые литые изображения животных, так называемые коньки смоленского типа (рис. 10, фр. 7) [Кочкуркина, 2017], найдены в основном в погребениях XI в., и лишь небольшое число — в захоронениях XII в. Полые коньковые шумящие подвески датируются XII—XIII вв. Бронзовые спирали наиболее характерны для нагрудных украшений оятских курганов и чёлмужского, где они найдены с обрывками ткани.

Бронзовые ключи-амулеты, большей частью обнаруженные в курганах р. Ояти, за пределами курганной культуры крайне редки. Их носили женщины на груди или на поясе, иногда по 3—5 ключей в одном комплекте. С памятниками Северо-Западной и Северо-Восточной Руси связано появление в Приладожье ложек-амулетов,

а также крестиков различных типов (XI—XII вв.) и решетчатых подвесок (XII—XIII вв.). Весьма популярными украшениями были бронзовые бубенчики шаровидной и грушевидной форм с крестовидной прорезью, характерные для многих древнерусских памятников [Кочкуркина, 2017] (рис. 9, фр. 10; 10, фр. 11).

Копоушки известны в женских погребениях второй половины X в., но большинство их приходится на более поздний этап приладожской культуры. Такие изделия наиболее часто встречались на территории расселения восточных финно-угров.

В ранних курганах появляются железные и бронзовые игольники с вертикальной петлей для подвешивания. Они не были местным изобретением. Бытовали в памятниках Швеции, Норвегии, Латвии, Эстонии. В XI—XIII вв. применялись горизонтальные игольники с ажурными подтреугольными щитками. Количественно преобладают так называемые игольники ливского типа, названные по месту нахождения их на памятниках Латвии. Горизонтальные игольники с арочным ажурным щитком и щумящими привесками использовались в XII—XIII вв.

Перстни существовали в течение всего периода курганной культуры. X—XI вв. датируются широкосрединные и продольнорубчатые с завязанными концами. Их ареал включает Швецию, Прибалтику, северо-запад и северо-восток европейской части России. Этим же временем датируются «усатые» перстни.

С середины XI в. в обиход входят различные типы височных колец, которые встречались не столько в памятниках Приладожья, сколько на обширных территориях Руси. Появление их в рассматриваемом ареале в одних случаях связано с приходом славян, в других — с подражанием славянским изделиям.

В 2017 г. Н. В. Ениосова (кафедра археологии МГУ) исследовала технику изготовления и химический состав металла украшений из курганов р. Ояти и селища Чёлмужи. По ее мнению, изделия

*Рис. 10. Чёлмужи. Предметы из кургана 5*

X — начала XI в. включают скандинавские фибулы и местные прибалтийско-финские украшения и отражают абсолютное доминирование медно-цинковых сплавов, характерное для эпохи викингов в Скандинавии, Прибалтике, Северо-Западной и Западной Руси. Среди украшений, выполненных из латуни, самым качественным является овальная фибула из погребения Шангеничи-лес-7: она выполнена умелым мастером, владевшим «всеми приемами элитарного ювелирного искусства» [Ениосова, 2017, с. 123]. Другие фибулы скандинавского происхождения являются изделиями «массового производства» эпохи викингов, основанного на технике копирования в глиняные формы бывших в употреблении изделий. Они привлекательны на первый взгляд, но на них прослеживаются деградация орнамента, небрежная обработка отливок и отсутствие дополнительных декоративных элементов и позолоты. Исследовательница пришла к заключению: «Находки украшений массовых типов на территории Приладожья с дефектами литья и нечетким орнаментом не могут свидетельствовать об их местном производстве — такие

украшения характерны и для территории Скандинавии». Н. В. Ениосова [2017, с. 133] отметила, что в XI — начале XIII в. состав металла ювелирных изделий юго-восточного Приладожья существенно меняется из-за применения лома цветных изделий, что привело к использованию ювелирами многокомпонентных сплавов.

Из серебра различного качества сделаны вещи X—XI вв. — круглая фибула с растительным орнаментом, витой браслет и полая гривна.

Проведенный анализ изделий из цветного металла дает возможность рассуждать и об этнической принадлежности погребенных. Например, в женском захоронении Шангеничи-лес-7 (р. Оять) находились уже упомянутые парные позолоченные фибулы скандинавского происхождения, браслеты с шарнирным замком, известные по памятникам северо-запада Руси, и бронзовые бусы-«флакончики», являвшиеся продукцией серийного местного производства. Следовательно, ранее сделанный вывод о прибалтийско-финской принадлежности погребенных сомнений не вызывает [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 38].

О ткачестве и одежде свидетельствуют обнаруженные в курганах фрагменты шелковых, шерстяных и льняных тканей, золотных лент, шерстяной и полушерстяной тесьмы, а также нити из шерсти и шелка, которые использовались для шитья и декорирования текстиля. Но, к сожалению, только из 11 курганов удалось получить остатки тканей, меха, кожи и бересты. Шерстяной текстиль представлен грубыми тканями с нитками неравномерной толщины и тонкими кустарными сукнами со следами начеса. Сырьем служила шерсть от груборунной овцы местной породы, большую часть года содержавшейся на подножном корме. Изготовленные на ткацком стане материалы имели полотняное, простое саржевое и саржевое «в елочку» переплетения. Безусловно, импортными изделиями были шелковые ткани, золотные ленты, свидетельствующие, как и многие ювелирные

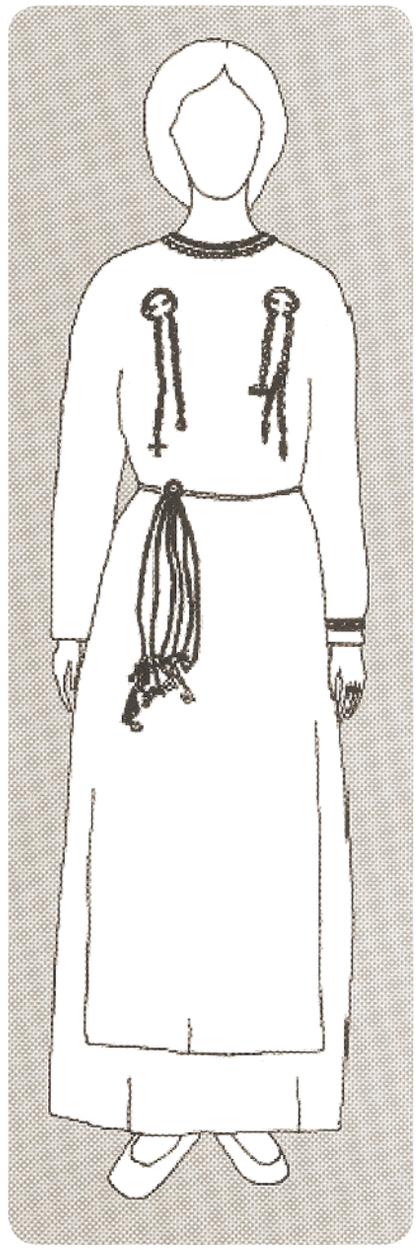


*Рис. 11. Набор женских украшений XI в.*

изделия, не только о высоком уровне благосостояния оятского населения, но и о его бережливости — кусочки шелковых тканей использовались для украшения одежды до полного их износа [Кочкуркина, Орфинская, 2014]. К сожалению, фрагментарность остатков текстиля не позволяет реконструировать покрой и детали одежды, но определить набор украшений для женского костюма на разных этапах приладожской культуры возможно.

В женский комплект украшений X в. входили: гривна, ожерелья из бус, парные овально-выпуклые фибулы, скреплявшие на предплечьях одежду, что свидетельствует о наличии плечевой, безрукавной одежды. Края костюма: ворот, проймы, подол украшались узорчатой тесьмой. Исследование археологических артефактов позволило выполнить реконструкцию и воспроизвести тесьму в ее первоначальном виде. Из нее, по всей вероятности, изготавливались пояса (кушаки) для безрукавного одеяния. В центре на груди располагалась трилистная или щитообразная фибула, которая «застегивала» на груди рубаху из растительного волокна. К парным фибулам на длинных спиральках или цепочках подвешивались изделия, изображающие уточек, животных, а также бубенчики, бусы-«флакончики», ножи в ножнах, гребни с костяными орнаментированными накладками. На руках носили массивные браслеты. Сочетание западноевропейских и местных украшений — характерная особенность женской одежды X в., особенно для населения р. Ояти. В XI в. многие западно- и североевропейские вещи исчезают. Вместо двускорлупных фибул широко используются кольцевидные застежки со спирально скрученными концами, которые становятся типичными элементами украшения женской одежды (рис. 11) [Кочкуркина, 2017]. На наш взгляд, это свидетельствует о сохранении традиционного женского костюма. Появляются сложные нагрудные украшения с разнообразными подвесками в виде животных и птиц. В XII—XIII вв. набор женских украшений иной. В результате славянского влияния в обиход входят височные кольца. Так, например, женщина, погребенная в одном из курганов на р. Ояти, носила семь височных колец, которые скреплялись кожаным ремешком на затылке, в два ряда по три кольца, а под ними — седьмое. На шее — ожерелье из голубых стеклянных бусинок и решетчатой подвески. Набор дополнялся застежкой с завитками, пластинчатой ажурной коньковой подвеской и подвеской «конь на змее», бубенчиком с прорезью, орнаментированным

пластинчатым браслетом. Украшения висели на шерстяных шнурах.

По археологическим материалам выявлены некоторые детали мужского костюма, хотя в мужских погребениях сопровождающий инвентарь скуден. Ворот рубахи застегивался фибулой со спирально скрученными концами, к кожаному поясу, иногда украшенному бронзовыми бляшками, прикреплялись нож, огниво, кремень для высекания огня.

Информация о костюмах потомков древних вепсов получена спустя много веков из этнографических источников, свидетельствующих о вытеснении традиционной, зафиксированной по археологическим материалам, одежды [Винокурова, Кочкуркина, 2003].

Лесные и речные богатства этого края с древнейших времен стимулировали развитие охоты и рыболовства. В погребениях обнаружены кости промысловых животных — кабана, лося, медведя, росомахи, зайца, лисицы и других мелких животных, а также птиц. Встречены кусочки меха медведя, белки и хорька.

Средне- и легкосуглинистые подзолистые почвы не давали хорошего урожая. Значительные площади требовали осушения. Уже давно подмечена взаимосвязь курганов с обрабатываемыми еще в древности полями. Наличие в некоторых из них соломы свидетельствует о занятости населения земледелием. Без сомнения, развивалось скотоводство, что подтверждают найденные кости домашних животных: коров, лошадей, овец, свиней и предметы хозяйственного назначения (ботало, удила и другие изделия). Развивались промыслы, обработка дерева, камня, кости, ткачество, гончарство.

В X — начале XI в. население использовало в быту приземистые лепные горшки, широко известные в раннесредневековых памятниках Северной Руси; в небольшом количестве встречались сосуды баночной формы, более характерные для памятников Белозерья, и горшки с ребристым профилем ладожского типа. Иными словами, ни один из типов лепной керамики нельзя назвать типично приладожским. Среди заимствованных преобладают прибалтийско-финские типы. Гончарные сосуды этого времени не являются продукцией местных гончаров и, скорее всего, привезены или из древнерусских центров — Ладоги и Новгорода, или с южного побережья Балтийского моря [Спиридонов, 1989]. С юга России, видимо, был доставлен и лощеный кувшин оранжевого цвета, найденный в одном из оятских курганов.

Какое-то время лепные горшки сосуществовали с раннегончарными, но в середине XI в. вышли из употребления, хотя некоторые экземпляры сохранялись в быту до конца XI в., а может быть, и позднее. Гончарная керамика представлена в основном формами, типичными для памятников Древней Руси.

Пользовались также железными и бронзовыми котлами. При раскопках часто находили в них кости животных — остатки от поминок, которые устраивали родственники умерших. Широко применялись железные сковороды, сковородники и лопатки.

Предметы вооружения представлены западноевропейского производства мечами IX и X вв. Лезвия большинства изделий имеют дамаскированные узоры, на некоторых сохранились именные клейма. Мечей с надписью ULFBERHT в Приладожье четыре. На одном из них клеймо выложено отрезками железной проволоки в стальной основе клинка. Несмотря на некоторые технические особенности надписи (соединенные первые две буквы, перевернутое T, неказистое R, разная величина букв), это высококачественное оружие, изготовленное в районе Рейна. По количеству найденных мечей юго-восточное Приладожье занимает первое место среди отечественных синхронных памятников. Полагают, что поставщиком оружия была Ладога, откуда в результате разносторонних торговых связей они попали в Приладожье [Кирпичников, Назаренко, 1989]. Меч типа T-2 или V — случайная находка их окрестностей с. Шуя южной Карелии. Кроме того, встречены типичные для североевропейских стран умбоны[9] от щитов.

В X — начале XI в. в набор воина входили втульчатые наконечники копий западноевропейского производства. Два железных вертела, найденные в Приладожье, имеют аналогии в норвежских памятниках времен викингов. Боевые топоры представлены древнерусскими и североевропейскими формами. В X в. для украшения пояса и конской сбруи, окантовки кошельков и сумок пользовались бляшками различной формы с растительным орнаментом. Исследователи считают, что центр производства наременных украшений находился где-то на Востоке. Образцами служили поясные и сбруйные наборы кочевников, населявших степи южной Сибири, Монголии и Средней Азии [Мальм, 1963, с. 68]. По Волге через Булгар они попадали в Восточную Европу и Скандинавию. Не последнюю роль в этой торговле играло юго-восточное Приладожье.

В захоронениях XI—XII вв. предметов вооружения, в частности наконечников копий, становится меньше, в то время как количество топоров, напротив, увеличивается, поскольку в это время они чаще использовались не в качестве оружия, а в хозяйстве.

Восстановлению историко-культурной и этнической ситуаций в X—XIII вв., в которых находилось население Приладожья, способствовало археологическое изучение соседних территорий, главным образом Ладоги и ее округи. В IX — начале XI в. Ладога была мощной крепостью, процветающим торговым и ремесленным центром, с которым установились многолетние экономические, политические и культурные контакты населения Приладожья. Некоторые ювелирные изделия, посуда, оружие,

[9] Умбон — железная бляха сфероконической или полушаровидной формы — крепился в центре на внешней стороне щита.

передовая технология изготовления кузнечных изделий появились в Приладожье в результате торговых отношений с этим городом. Часть предметов, найденных в курганах, сделана в Ладоге. Связи с Ладогой обусловили серьезные внутренние изменения в жизни населения.

В XI в. новгородцы активно осваивали Север, в том числе и земли Приладожья. В курганах, особенно вблизи административных и культурных центров, появляются христианские и славянские элементы. Исчезают богатые захоронения, возникают кладбища при церквах. На южной границе приладожской культуры сосредоточено более 250 курганов XII—XIII вв., оставленных в подавляющем большинстве славянским населением. Однако в глубине территории языческие обряды продолжали соблюдаться. К началу XIII в. население отходит от курганной погребальной обрядности. Здесь появляются грунтовые кладбища — «жальники», намогильные каменные кресты и т. д.

Об установлении новгородской налоговой (фискальной) системы в Приладожье свидетельствует Уставная грамота князя Святослава Ольговича 1136/37 г. о церковной десятине с позднейшими приписками об Обонежском и Бежецком рядах [Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв., 1976, с. 147—148]. Она предоставила право новгородским епископам получать десятину от княжеских доходов, собираемых в виде податного и судебного налогов, но не в виде фиксированной суммы от поступающих в казну доходов, как это было при прежних князьях, а постоянной, гарантированной князем суммой в 100 гривен новых кун. Возможная недостача при сборах покрывалась из княжеской казны [Янин, 1991, с. 138—141]. В приписке к грамоте, датируемой XIII в., перечислены населенные пункты Приладожья, с которых причиталась дифференцированная сумма. Так, например, Олонец и Юксола платили по три гривны, Тервиничи, Винница, устье Паши и т. д. — одну, некоторые — полгривны.

Наличие элементов славянской культуры и влияние славян в юго-восточном Приладожье объясняются постепенным проникновением их на данную территорию. Проникновение, судя по всему, было мирным, влияние — разносторонним и охватило социальную, хозяйственную и религиозную области их жизни. Однако славянское освоение края не означало коренного изменения этнического состава населения. Современное русское население северного Приладожья, Свирско-Оятского водораздела — это в массе своей обрусевшие вепсы [Муллонен, 1985, с. 184—185].

Приладожье, находясь вблизи важнейших раннефеодальных торговых путей между Западом и Востоком, занимало видное положение как во внутренней, так и во внешней торговле, что сыграло важную роль в социально-экономическом развитии региона. Осуществлялись торговые связи со Скандинавией, Прибалтикой, Византией, Поволжьем, Средней Азией и странами арабского Востока. Об этом свидетельствуют найденные в погребениях X в. части весов и гирьки вместе с предметами вооружения скандинавского типа. Сохранившиеся в погребальных памятниках ювелирные изделия, бусы, монеты, оружие, шелковые ткани, а также клады монет — яркие доказательства оживленной торговли в период раннего Средневековья.

О населении, оставившем приладожские курганы, много спорили, но, в конце концов, пришли к заключению, что в основной своей массе оно было прибалтийско-финского происхождения и в меньшей степени скандинавского, к которому позднее добавились славяне. Атрибуция скандинавских погребений спорна, поскольку они соединяют в себе особенности культуры обоих этносов. Однако сомнений в том, что среди прибалтийско-финского населения находилось скандинавское, нет. Косвенно подтверждают это и антропологические материалы.

Среди курганов приладожской культуры памятники р. Ояти отличаются своеобразием погребального обряда и оригинальностью инвентаря, что позволяет говорить об особой этнической группе населения. Уже в X в. в погребальной традиции прибалтийско-финского населения р. Ояти проявляются своеобразные черты: заворачивание сожженных (кальцинированных) костей умершего и вещей в бересту, покрывание умершего берестой и посыпание сверху кальцинированными костями, присутствие специфических вещей. Это, прежде всего, бусы-«флакончики», кресала с бронзовыми рукоятями, подвески, изображающие оленя или лося, прорезные и полые подвески-уточки. В ранних оятских курганах в одном и том же комплексе присутствовали как предметы западноевропейского происхождения, так и характерные для местного населения изделия. В погребениях X—XI вв. предметы, свойственные местному населению, становятся разнообразнее. К ним добавляются бронзовые ключи-амулеты, двойные бронзовые пронизки, пластинчатые кресала. Как и в предыдущей группе, на очагах и кострищах встречались слабо обожженные, специально приготовленные для погребений лепные сосуды. Отголосками более древних традиций является наличие в более поздних курганах свертков из бересты с остатками кремации и вещами или отдельного комплекта вещей. Появляются срубы и могильные ямы, захоронение отдельных черепов и более или менее отчетливые следы жертвоприношений и насильственной смерти.

На наш взгляд, бесспорно древневепсскими можно считать курганы р. Ояти, хотя не исключается принадлежность веси других насыпей, приписываемых местному прибалтийско-финскому населению. Этот вывод хорошо согласуется с результатами лингво-топонимических изысканий.

С предками карелов-ливвиков мы связываем курганы Олонецкого перешейка и некоторые оятские памятники, отличие которых от других курганов юго-восточного Приладожья стало проявляться несколько позднее, примерно с XI в. Исследования, продолжающиеся до сих пор в области лингвистики и этнографии, в конечном счете подтвердили

гипотезу об участии вепсов в этногенезе южных карелов. Топонимические исследования показали [Муллонен, 2010], что на территории Онежско-Ладожского перешейка произошло наложение карельских и вепсских топонимных моделей. По всей вероятности, в то время, когда карелы активно начали осваивать земли перешейка, на эту территорию по известному водно-волоковому пути (р. Свирь — Онежское озеро — Белое море) продолжало продвигаться вепсское население. Выход вепсов к р. Шуе преградил дорогу карелам, поэтому к востоку от вепсского пути сформировалась людиковская территория с более сильным вепсским компонентом, нежели на западе, в ливвиковском ареале.

## 1.3. Вепсы в последней четверти XV–XVII вв.

*А. Ю. Жуков*

После того, как в 1478 г. великий князь Иван III Васильевич упразднил независимость Великого Новгорода, вепсский народ развивался в пределах Русского централизованного государства. На землях бывшей аристократической республики были проведены коренные преобразования и в социально-экономическом строе, и в управлении ее областями, в том числе и на вепсских территориях Онежско-Ладожского межозерья, Прионежья и Присвирья. Вместе с тем на севере ареала проживания вепсов оказалась сохраненной и поддержанной государством существовавшая веками система природопользования. Немаловажным фактором для судеб вепсов явилось и сохранение на их землях вотчин некоторых крупнейших новгородских монастырей (Спасо-Хутынского, Антоньева, Колмова и Ивановского с Росткиной улицы).

Вместе с тем конфискация Иваном III вотчинных владений новгородской светской знати в пользу государства привела к тому, что с последней четверти XV в. большинство населения Новгородской земли, в том числе и вепсы, оказались оброчными (черносошными) крестьянами. Административно вепсские земли вошли в состав округа Заонежских погостов Новгородского уезда. Заонежские погосты были образованы в ходе переписи этих земель писцом Юрием Константиновичем Сабуровым в 1496 г. Также на основе этой переписи появились Заонежские станы (округа сельских кормлений по наиболее заселенным берегам водных трасс). От имени верховной власти станами управляли волостели, которым население было обязано податью – «кормом». Большинство вепсских земель вошло в состав Оштинского стана, который включал в себя южное Прионежье и Присвирье (с Оятью). На его территории большая часть вепсов проживала в Оштинском, Остречинском, Важинском, Веницком и Пиркинском погостах. Онежско-Ладожское межозерье (Олонецкий и Шуйский погосты) не образовало отдельного стана, его государевы земли управлялись из Новгорода дворцовыми ведомствами — новгородским Дворцом (уездная система землевладения) и ведомством Конюшенного пути, который ведал поставкой в армию лошадей.

Данная система продержалась до середины XVI в., когда в ходе земской реформы местного самоуправления посты волостелей были упразднены, а общий надзор за землями станов и Конюшенного пути достался новой воеводской администрации Великого Новгорода (его воеводам и дьякам с подьячими). Кратковременное нахождение Заонежских погостов в составе «Опричного удела» царя Ивана IV Васильевича (конец 1560-х — начало 1570-х гг.) не привело к значительным изменениям внутреннего устройства территорий погостов. Зато образование в 1584 г. нового Дворцового округа Заонежских погостов с центром в Оште и во главе с назначавшимся из Москвы дворцовым («оштинским») приказчиком укрепило систему местного самоуправления на уровне погостов и их волостей, которая без особых изменений просуществовала и весь XVII в.

В оперативном управлении Оштинский округ по-прежнему подчинялся воеводской администрации Новгорода, но на уровне столицы северные земли России, в том числе Заонежские погосты, стали управляться новыми приказными ведомствами — четвертями. С начала XVII в. эти московские северные четверти были объединены в единую Новгородскую четверть, которая являлась высшей административной и судебной приказной инстанцией для жителей всего уезда. Создание Олонецкого уезда в 1649 г. объединило вепсские земли лишь на уровне областной власти, но внутреннее их разделение на погосты, волости и монастырские вотчины в их составе оставалось прежним. Именно на основе разделения на погосты, волости и вотчины шло комплектование рот трех олонецких «полков нового строя» (1648—1666), в которые записали всех государственных и монастырских крестьян (кроме самых бедных). В столице же в последней четверти XVII в. Новгородская четверть стала подразделением одного из важнейших приказов — Посольского [Жуков, 2003, 2013].

Вепсские территории объединяла не только административно-территориальная, но и военно-мобилизационная и судебная структуры государства. В новгородский период истории России земли северных и отчасти средних (оятских) вепсов очерчивали в основном пределы судебного округа Обонежского ряда (вторая половина XIII — первая треть XV в.). С конца XV в. Москва организовала пять военно-мобилизационных округов — *пятин*, и земли вепсов вошли в состав Обонежской пятины. В ходе реформ местного самоуправления и государственного управления на областном уровне (губная реформа 1530-х гг. полицейской системы, земская реформа судебной системы середины XVI в.) пятины разделили на *половины*. Северные (прионежские)

и средние (оятские и шимозерские) вепсы вошли в Заонежскую половину Обонежской пятины, а южные — в Нагорную половину.

Очевидно, что длительное нахождение вепсов в разных административных образованиях, отсутствие на их землях города как единого центра управления и сосредоточения власти местной знати препятствовали им консолидироваться в единую народность. В их среде не закрепилось ни одного для всех вепсов самоназвания народа[10]. Бесспорно, что этноним 'людики' вепсы заимствовали от русских, которые вслед за вепсами осваивали берега Свири — главной речной артерии Вепсского края, а также южное побережье Онежского озера [Муллонен, 2003, с. 344—346].

Этот же этноним 'людики' избрала для себя часть карелов, которые продвигались из приладожской Корельской земли на восток края, в северное Присвирье и Прионежье. Но те карелы, которые закреплялись на олонецких землях, звали себя ливвиками; в их речи меньше следов вепсского языка, нежели в карело-людиковской. Прямое свидетельство перехода населения с вепсского языка на карело-людиковский в северном Прионежье обнаружено на юге Заонежского полуострова, на землях Кижского погоста. Оно представляет собой фрагмент заклинания, написанный русской графикой скорописью XVII в. в языковой форме, *переходной* от собственно вепсского к карело-людиковскому языку [ИК, 2001, с. 145][11].

Государственный порядок исключал насильственное поселение карелов и русских на заселенных вепсами землях. Массовое укоренение переселенцев произошло в результате страшного опустошения, которому подвергся Вепсский край (как и почти вся Карелия) в годы двух шведских интервенций конца XVI в. и начала XVII в. В те времена нормой ведения боевых действий являлось опустошение (в буквальном смысле) территории противника: деревни сжигались, а их жителей либо убивали, либо брали в плен; некоторым удавалось бежать. Кроме того, Вторая шведская интервенция сопровождалась российской *Смутой* (гражданской войной периода междуцарствия), охватившей большую часть территории Европейской России на рубеже 1600—1610-х гг. Эти трагичные годы получили в России название «Большое московское Разоренье», или кратко — *Разоренье*. Преодолеть его последствия, как демографические, так и социально-экономические и социально-политические, удалось лишь к середине XVII в.

Так, к концу 1610-х гг. было уничтожено *до двух третей и более деревень и их населения* на территории Присвирья; Пиркинский погост на устье Свири вообще почти опустел. В северном Прионежье и в Заонежье такой же трагичный конец постиг *до трети всех поселений и их жителей*. По переписи 1610-х гг. «дворы сожжены, а жильцы побиты (т. е. убиты. — *А. Ж.*) свейскими и литовскими людьми и русскими ворами в Разоренье, а иные жильцы врознь разбрелись безвестно» [Жуков, 2003, с. 22—24]. На обезлюдившие земли в Вепсском крае и переселялись карелы и русские.

Преодолеть последствия *Разоренья* помогала консолидация жителей на местах в общины, церковные приходы, волости и погосты (рис. 12). Местное самоуправление поддерживалось государством, поскольку именно от заселенности земель зависела величина собираемых налогов. Уже после Первой шведской интервенции в дворцовом округе Заонежских погостов произошло узаконение как немалых полномочий оштинского дворцового приказчика, так и сельского самоуправления на уровне погостов, а также имела место тщательная регулировка взаимоотношений между ними и с воеводской администрацией Великого Новгорода. В наиболее развернутой форме эти юридические нормы излагались в инструкциях-«наказах» дворцовому управленцу. До нас дошли два наказа: первый — во фрагменте, он относится ко времени царя Бориса Годунова (рубеж XVI—XVII вв.), и второй, полностью — наказ 1612 г. «Новгородского государства» шведской Короны, которое, впрочем, по новгородско-шведскому договору 1611 г. оставалось в юридических рамках российской правовой системы. Текст сохранившегося фрагмента первого наказа дословно совпадает с соответствующим местом второго (кроме имени и титула царя Бориса и имени оштинского приказчика). Поэтому мы можем рассматривать оба наказа как единый публично-правовой текст с подробным описанием политико-правовой системы, в которой существовало население Заонежских погостов, в том числе и жители Вепсского края.

Итак, согласно наказам, приказчик претворял в жизнь жесткую систему государственного управления на местном уровне. Под угрозой суда, огромных штрафов и опалы ему запрещалось использовать служебное положение в корыстных целях, причиняя ущерб жителям и государству. Поэтому приказчик осуществлял власть публично и только «под запись» своих решений. Важнейшими для приказчика являлись тесно связанные друг с другом решения в сфере фиска и землепользования. С помощью волостных старост и целовальников[12] он собирал все без исключения налоги, а основные из них вместе со старостами отвозил дьякам в Новгород. В его первейшие обязанности входила и защита от каких-либо посягательств полноценного крестьянского хозяйства как объекта устойчивого налогообложения. Он также инвентаризовал весь

[10] См. п. 2.2 разд. II «Вепсские этнонимы: история и современность».

[11] См. также п. 1.2 разд. I «Карелы в последней четверти XV—XVII вв.».

[12] Целовальник — в Русском государстве XV—XVIII вв. должностное лицо, избиравшееся из посадских людей или черносошных крестьян для выполнения различных финансовых или судебных обязанностей; участвовал также в полицейском надзоре за населением. Вступая в должность, целовальник давал присягу (целовал крест, отсюда название).

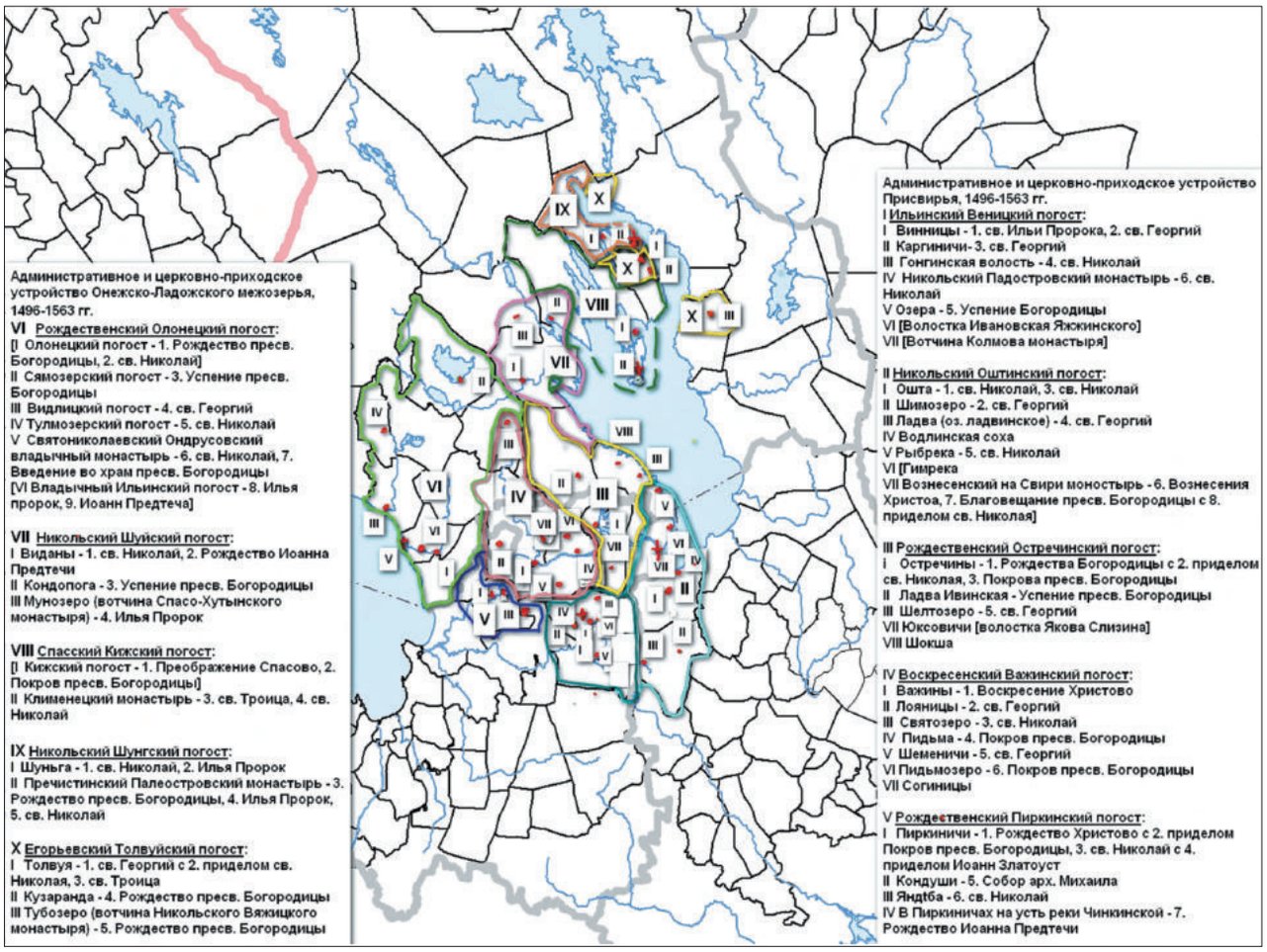



*Рис. 12. Карелия в XVI в.*

земельный фонд с целью извлечения из него максимального дохода. Последнее достигалось в том числе отдачей на льготных условиях желающим пустовавших пашни и сенокосов, с запретом их тайной безоброчной обработки; пресекался и наем дворцовыми крестьянами недворцовой пашни на стороне, если своя пашня не обрабатывалась, чтобы уйти тем самым от налогов. Приказчик в интересах фиска заботился о создании новых хозяйств и возобновлении старых, привлекая на свободные земли вольных людей, детей и племянников местных крестьян и проводя сыск, следствие и возврат в свои поселения беглецов.

**На уровне каждого из погостов теми же вопросами землепользования и фиска ведало сельское самоуправление.** Но приказчик осуществлял жесткий надзор за его деятельностью. Поэтому все без исключения акты администрирования исполнялись приказчиком *только совместно с избранными на местах лицами самоуправления.* Так, старосты и целовальники имели важные и широкие полномочия: собирали у себя в погостах налоги по подлинным, хранившимся у них платежным книгам и отвозили их, вместе с приказчиком, в Новгород; совершали, наряду с приказчиком, все отведенные в сферу его компетенции публично-правовые действия в важнейшей области землевладения, в том числе по привлечению на пустующие земли новых тяглецов.

Старосты всегда участвовали в суде оштинского управленца по уголовным и административным делам, возникавшим в их погостах и волостях; впрочем, сами они не имели права выносить судебные приговоры — оно оставалось за приказчиком. В неподсудных уже самому приказчику делах по тяжким уголовным преступлениям он вместе со старостами проводил следствие и поимку подозреваемых и отправлял их затем на воеводский суд в Новгород. Старосты и приказчик осуществляли полицейские функции дознания и ареста подозреваемых и сыска сбежавших или сведенных на сторону крестьян. Приказчик и старосты боролись с нарушителями казенной винной монополии, штрафуя и арестовывая подпольных винокурцев, держателей кабаков и пьющих в них людей. Данные административные, фискально-землеустроительные и судебно-следственные действия осуществлялись публично и протоколировались выбранными в каждом погосте земскими дьячками. Записанные на местах решения и протоколы дознаний всегда свидетельствовались подписями местных старост, священников и волощан, «чтобы между лутчими и молодшими

людьми вперед спору не было». Составленную таким образом документацию старосты отвозили на просмотр приказчику и дьякам Новгорода.

Из множества записанных актов самоуправления наказы приказчику особо выделяют «выборные и излюбленные списки» — протоколы выдвижения и выборов кандидатов на все должности крестьянского самоуправления, заверенные участниками голосования. По протоколам приказчик и новгородские дьяки определяли законность довольно демократичной процедуры избрания, а именно: участие в выборах *всех* крестьян, независимо от их достатка; соблюдение принципа ежегодной сменяемости избранных и их хорошую репутацую (запрещалось выбирать «ябедников и воров» — уличенных в лжесвидетельстве и бывших преступников); отсутствие «сговора», т. е. обструкции выдвигаемых кандидатур. Избранных таким образом и утвержденных новгородскими дьяками старост и целовальников приказчик публично, в их погостах, приводил к должностной присяге. Присяга налагала на лиц сельского самоуправления ответственные обязанности «быть с приказчиком во всех государевых и земских делах», т. е. под надзором администратора принимать активное участие в обширной и разносторонней работе по управлению дворцовым Заонежьем, в том числе и погостами Вепсского края. Так крестьянское самоуправление погостов и волостей прочно «привязывалось» к централизованной системе местного управления. Это позволяло государственным властям оперативно и расчетливо отвечать на запросы с мест, вмешиваться и разрешать возникавшие конфликты и строго пресекать любые незаконные действия волостных миров и органов, но главное — твердо и последовательно проводить внутреннюю политику правительства на местах.

Компетенция новгородских воеводских властей не ограничивалась судом по тяжким уголовным преступлениям. В Заонежских погостах они ведали землеустройством, а также следили за всей деятельностью приказчика. Воеводская администрация получала от приказчика протокольные записи обо всех его властных шагах в погостах и принимала у него привезенные налоги и отчет управленца об их сборе, а также судебные пошлины от оштинского суда и собранные приказчиком и старостами штрафы за винокурение и пьянство. Наконец, власти уезда имели право отправлять по делам в погосты своих посыльных и предписывали приказчику во всем им помогать [РИБ, 35. 7—9; ДАИ, 1. 294—299].

Организованная таким тщательным образом система управления и местного самоуправления в дворцовом Заонежском округе, в том числе во всех погостах Вепсского края, решающим образом помогла возрождению этих земель после страшного *Разоренья* начала XVII в. Еще в 1612 г. дворцовый приказчик Нехороший Вельяшов служил «Новгородскому государству» Швеции, а в следующих 1613—1614 гг., после избрания на царство Михаила Романова, он присягнул на верность новому царю и вместе со старостами погостов и волостей принялся отлаживать разоренное дворцовое хозяйство во всех освобожденных от власти шведов районах своего округа.

Хотя мы не имеем обширного корпуса источников XVI—XVII вв. о землях Вепсского края, об успехах возрождения вепсских волостей и погостов мы можем судить по данным переписей, особенно отслеживая возрождение и развитие церковно-приходской и волостной структур местного самоуправления [Жуков, 2010].

К концу XV в. **Ильинский Веницкий погост**, занимавший земли в верхнем течении р. Ояти, состоял из главного поселения — погоста Веницы (ныне — Винницы), с церковью Ильи-пророка, пяти бывших вотчин-«боярщин» и небольшой вотчины новгородского Колмова монастыря. Следовательно, почти все местные вепсы стали черносошными крестьянами. Кроме главной церкви, к 1496 г. церковная структура Веницкого погоста включала и два часовенных прихода. Первый — это часовенный приход в вотчине Ивана Широково Яжыщинского, который объединял деревни в Верхних Винницах и на р. Тукше; сама часовня стояла в центре бывшей боярщины в д. *У часовни Болшой Двор*. Вторая часовня отмечала центр бывшей вотчины новгородского Антонова монастыря в Озерах (д. *На Ояти ж у часовни*) [ПК 1496 г., с. 38—48].

К 1563 г. последняя боярщина выделилась в Успенскую волость в Озерах, а на месте часовни встала церковь во имя Успения пресв. Богородицы. Тогда же на самом Веницком погосте Ильинская церковь обзавелась приделом во имя св. Георгия, т. е. местные христиане объединялись уже в два прихода — Ильинский и Георгиевский. Кроме того, в местности Карганицы образовалась Карганицкая волость во главе с церковью св. Георгия по погосте в д. *На Куроеве горе*. Третьей из вновь образовавшихся стала Гонговичская волость с Никольской церковью в д. *В Гонговичах над озером*. Вместе с тем часовенный приход в вотчине Ивана Широкова не превратился в полноценный церковный приход, и поэтому на его основе и не возникло новой волости; в будущем деревни этой боярщины вошли в состав соседних веницких волостей. Зато в боярщине в Чекосурье, в д. *На Шокше-речке словет на Пад-острове* к 1563 г. возник Никольский Падостровский монастырь [ПК 1563 г., с. 237—247].

Сразу после Первой шведской интервенции, по переписи 1582/83 г., структура погоста почти не претерпела изменения, кроме одной новации: теперь христиане волости в Озерах составляли уже два прихода — рядом с Успенской церковью встала Никольская [ПК 1582/83 г., с. 325—341]. Эта Озерская вол. попала в донесение (1614 г., до 22 марта) тихвинского воеводы Федора Кирилловича Плещеева в Москву о разгроме отряда интервентов сотником Шаховским: бой состоялся «*в Озерах* Виницкого погоста» [РГАДА, 1614 г., л. 100—103].

Уже к переписи 1616—1618 гг. из волости в Озерах на ее северной окраине выделилась

Георгиевская вол. Кемжа по р. Кемже (она же Немжинская вол.), ее центром стала д. *Кармановская* с Георгиевской церковью. Но в церкви не было священника: она стоит «без пения — поставлена было ново, образов немного, книг нет». Впрочем, успехи в восстановлении хозяйства в Веницком погосте доказываются и появлением Покровской волости в Чано-озере, с церковью во имя Покрова пресв. Богородицы в *д. Волостка на Чано-озере*. Эта волость берет начало в боярщине *Волостке Чикосурье* Ивановской Онаньина сына Берденева (по переписи 1496 г.). Кроме волостей с полноценными церковными приходами, перепись 1616—1618 гг. зафиксировала еще и 7 новых дворцовых «волосток» без церквей: волостка Пало-озеро (в будущем исчезла), волостка Шато-озеро, волостка Сярго-озеро, волостка Корбо-озеро (в будущем исчезла), волостка Оренжа, волостка Шокшо-озеро и вновь волостка Сярго-озеро (но в ее составе указаны только пустоши, и в будущем она исчезла). Кроме того, в Никольском Падостровском монастыре Корнильевой пустыни к концу XVI в. появился теплый (отапливаемый зимой) храм во имя нового общерусского святого Александра Свирского (т. е. почти местного уроженца), и игумен Мисаил с братьею строили еще и Борисоглебскую церковь, в связи с чем 5 марта 1600 г. царь Борис Годунов выдал обители жалованную грамоту с податным иммунитетом [РГАДА, 1616—1617 гг., л. 326—329; РГАДА, 1616—1618 гг., л. 716—787 об.; РИБ, 35/ 15—16]. Видимо, именно поэтому монастырь исчезает из переписей до 1678 г.

В переписи 1648 г. не указываются вышеназванные «безцерковные» волости, как и волости на р. Кемже и Каргинской. На центральном погосте произошло переустройство: появилась новая церковь во имя Рождества Пречистой, а Георгиевская церковь исчезла [РГАДА, 1648 г., л. 520 об.—533]. Последующая перепись карелов — «зарубежных выходцев» 1667 г. отметила пришедших со шведской стороны карелов: в Веницком погосте они проживали в собственно Веницкой, Озерской, Чикозерской волостях, в Гонгинской волости, в волостях на Оринже, в Каргинской волости (она все же существует, хотя и без церкви), как, впрочем, и выставке на Сарги (скорее всего, это Сарозерская волость) [РГАДА, 1667 г., л. 34 об.—38 об.].

Сохранившаяся часть переписи 1678 г. начинается с середины описания Озерской волости, т. е. главный погост «значился» в несохранившейся части рукописи; затем следует описание Гонгинской и Немжинской волостей с церквами и «безцерковные» волости Шатозеро и Сяргозеро. Последние входили в Немжинский Георгиевский приход: «Всего в Немжинской и Шотозерской волости и Сяргозерской 1 двор попов…». Также объединенными в один приход оказались и христиане Гонгинской, Орежинской, Шокшозерской и Кимозерской волостей» [РГАДА, 1678 г., л. 2.1—18 об.].

Подводя итог долгому процессу развития структур волостного крестьянского самоуправления в вепсском Веницком погосте с конца XV в. по рубеж XVII—XVIII вв., сошлемся на перепись церковных людей 1722—1723 гг. Тогда структура погоста приобрела следующий вид: собственно Веницкая вол. (приходы при церквах св. Георгия и Рождества пресв. Богородицы), Каргинская вол. (приход Покровской церкви), Гонгинская вол. (приход Успенской церкви), Озерская вол. (приход Никольской церкви) и Чикозерская вол. (приход Георгиевской церкви) [РГАДА, 1722—1723 гг., л. 11—12 об.].

К северо-востоку от Веницкого погоста лежали земли *Рождественского Остречинского погоста*. Впервые они попали «на письмо» еще в середине XIII в. Это приписка 6766 г. (1258/59) к «Уставу» 1136/37 г. Святослава Ольговича под особым подзаголовком «А се Обонезьскыи ряд», в нем впервые указаны вепсские погосты Присвирья, в том числе погост *в Юсколе* [ДКУ, 1975, с. 147—148]. Впоследствии в XVI в. Юсковичи (Юксовичи) стали центром Юскольской (Юксовской) вол. Остречинского погоста. Но центр погоста переместился в Остречины. Там стояла главная (становая) церковь во имя Рождества пресв. Богородицы. И в целом церковно-приходское устройство вепсских волостей сложилось не позднее второй трети XVI в. В жалованной грамоте новгородского архиепископа Феодосия Юсковской церкви от 24 января 1543 г. отмечены следующие волости с церковными погостами: *в Остречинах* — старая (становая) церковь Рождества пресв. Богородицы и в ее «выставках» в *Ладве* — Успения преч. Богородицы, в *Шолто-озере* — Егорей Великий (Георгиевская), в *Юсковской волостке* (*Юсковичи*) — новая церковь *Егорей Великий* (*св. Христов страстотерпец Егоргей*); в *Юсковичах* же находился владычный стан-место, на котором останавливались по пути, по словам владыки, «заонежские десятинники и их люди или заволоцкие наши десятинники» [Материалы…, 1941, с. 148—149].

Из переписи 1563 г. узнаем, что в Остречинах имелось две церкви: становая Рождества Богородицы с приделом св. Николая, и Покровская, т. е. собственно Остречинская вол. стала трехприходной. Георгиевская церковь в вол. Ладва Ивенская находилась в *д. На Ивене ж на Бору*. Без церквей пока указаны две волостки: Спиридоновская Слизина на Шокше речке в Отречине и Яковлевская Васильева сына Слизина. Кроме того, Шелтозеро являлось вотчиной новгородского Ивановского монастыря с Росткиной улицы («Росткин монастырь»), в ее центре в *д. Щеряковской* и стоял Георгиевский храм. Без церкви записан и монастырь Ильинская пустынь на Машезере, который к 1496 г. запустел, а в 1563 г. в нем подвизались игумен и 17 монахов [ПК 1563 г., с. 103—113].

До 1582/83 г. второй церковью во имя св. Николая обзавелась Ладвинская вол., но ее сожгли шведы. Кроме того, образовалась новая Никольская Шокшинская вол. Машезерский монастырь поставил Ильинскую церковь. Появились и два новых монастыря: Благовещенский Яшезерский (церковь во имя Благовещания пресв. Богородицы

с Никольским приделом) и Никольский Бруснинский монастырь на онежском острове Брусно [ПК 1582/83 г. 115—132; Вознесенская, Жуков, 2013, с. 17—35].

Перепись 1616—1617 гг. зафиксировала две новые вепсские волости без церквей: «волостку Ивену на реке на Ивене» и «волостку Таржеполе». В Машезерском монастыре появилась церковь во имя Василия Кесарийского [РГАДА, 1616—1617 гг., л. 793—815 об.; РГАДА, 1616—1618 гг., л. 330—355 об.]. В 1628—1631 гг. от Ладвинской вол. отделилась «волостка на Машезере Гештенская. И напротив, все деревни вотчины Росткина монастыря слились в одну Остречинску вотчину (волость) с центром на р. Остречине, в связи с чем, видимо, церковь в Шелтозере на время исчезла [ОГВ, 1849]. К 1648 г. вотчина вновь распалась на две половины, и в Шелтозере вновь встала Георгиевская церковь. Также погост в Ладве «переехал» в д. Красковскую, там возобновилась Успенская церковь и появился новый Георгиевский храм. Возникла новая вотчина Александро-Свирского монастыря на Гак-речье [РГАДА, 1648 г., л. 309—335 об.]. Не позднее 1677 г. из Ладвинской вол. стала выделяться Муромская вол., но она не отмечена в переписи 1678 г. В ней же зафиксирована новая церковь во имя свв. Фрола и Лавра в Остречинах [Карелия в XVII в., 1948, с. 242—243; РГАДА, 1678 г., л. 2.19—40 об.]

Рождение будущей Ильинской Горно-Шелтозерской вол. в вотчине Росткина монастыря приходится на конец XVII в. Ее центром стала д. Селюковская (1563 г.: д. *Вашутинская на горе* (во дворе Селюга Микитин), рядом с ней д. *На Шелте-реке Давыдовская* (во дворе Михалка Тимофеев); к 1617—1618 гг. в этом районе образовался часовенный приход: *Пустошь, что была деревня Силюковская у часовни*, рядом деревня [что была] *Пустошь Тимофеевская*; в 1648 г. поселения объединились в одну деревню: *Селюковская у часовни у Шолтозера Тимофеевская у речки у Шолтозерки* [ПК 1563 г., с. 109; РГАДА, 1616—1617, л. 350 об.—351; РГАДА, 1648, л. 331—332]). В «Сведениях Олонецкого горного правления» (1844) неправильно написан год постройки Ильинской церкви в будущей Горно-Шелтозерской вол.: «По Рыборецкой волости… Шелтозерского Горного погоста церковь деревянная, об одном приделе, во имя *святого пророка Ильи*. Построена в 1585 г.» [ИК, 2000, с. 32]. Скорее всего, это описка — должна стоять дата: 1685 г. В Северную войну России со Швецией (1700—1721) вотчина Росткина монастыря была конфискована в казну, и ее крестьян приписали к работам на Петровских заводах.

А в целом к концу первой четверти XVIII в. Остречинский погост и его волостное крестьянское самоуправление имели следующую структуру: собственно Остречинская вол. (церковь Рождества Христова с Покровским приделом — 2 прихода), Ладвинская вол. (Успенская церковь с Иоанно-Предтеченским и Никольским приделами — 3 прихода), Шелтозерская вол. (Георгиевская и Ильинская церкви — 2 прихода), Шокшинская вол. (приход Никольской церкви), Ивенская вол. (приход церкви во имя Козьмы и Демиана), и на юге погоста — Юксовская вол. (приход церкви св. Георгия) [РГАДА, 1722—1723 гг., л. 11—12 об.].

К востоку от Веницкого и к юго-востоку от Остречинского находился **Никольский Оштинский погост**. По крайней мере, уже к концу XV в. он состоял из трех частей. Самый север погоста занимали вотчины новгородских монастырей — Спасо-Хутынского (в Рыбреке — *на Рыбежне*) и Антоньева (в Гимреке — *на Хем-реке*). Далее к югу лежали земли конфискованной у Марфы-посадницы (вдовы новгородского посадника Андрея Борецкого) вотчины. Они стали «государевой волостью», т. е. собственностью государства и, соответственно, были заселены черносошными (государственными) крестьянами. Крестьяне ее Оштинской части составляли Никольский приход (центр — *Погост Никольской на реце на Оште*, с церковью *Великий Никола*), а южной — Шимозерской части, — Георгиевский (центр — *Погост на Шимо ж озере*, с церковью *Великий Егорий*). Кроме того, в Шимозерской части выделялись еще бывшие марфинскими «Якимовские Ладвинские деревни» на Ладвозере в истоке р. Ояти. В будущем последние образовали Ладвинскую вол., а в 1496 г. их жители составляли уже часовенный приход, о чем свидетельствует название местной деревни *В Ладве у часовни* с жильцом Демидком Фоминым [ПК 1496 г., с. 29—38]. С точки зрения этнической принадлежности в собственно Оштинской части Оштинского погоста проживало чересполосно русское и вепсское население, а волости в Рыбреке, Гимреке, на Шимозере и в Ладве заселяли вепсы.

Организованное таким образом местное крестьянское самоуправление защищало интересы своих земляков. Так, в указной грамоте (от 9 ноября 1555 г.) царя Ивана IV Васильевича новгородским дьякам рассмотрен спор шимозерцев и ладвян с оштинцами. В документе кратко пересказано челобитье старосты «*Оштинской волости с Шимозера*… и во всех товарищев своих *шимозерцов* и *лядвян*» (т. е. общего старосты Шимозера и Ладвозера) на «*Оштинской волости* крестьян» и их старосту: разверстывая налоги, те раскладывают на них подати сверх меры на 8 обжей, а у них по податным книгам новгородского дьяка Григория Бухарина «в Шимозере и в Лядвянах» только 3 обжи [ДАИ, 1. 81—82; Материалы…, 1941, с. 179—180].

Перепись 1563 г. отразила активное освоение крестьянами Оштинского погоста своих земель и, соответственно, дальнейшую консолидацию их в местные общины (сохи), приходы и волости. Собственно Оштинская вол. состояла уже из двух Никольских приходов: в Оште стояло две церкви, и обе во имя св. Николая (может быть, так своеобразно отразилось этническое раздвоение жителей в бассейне р. Ошты). Между 1555 и 1563 гг. из обширной Георгиевской Шимозерской вол. выделилась Ладвинская вол. с приходом вокруг новой Георгиевской церкви в д. *В Ладве ж у часовни*

*словет Демидовская*. Никольский погост появился и в монастырской Рыбреке (*На Оште в Рыбье реке у Онега озера*). Кроме того, наметилась общинная консолидация крестьян по другим окраинным землям погоста — перепись выделила сохи (= общины): Низовскую (в Карданге), Залескую, Водлинскую, Верховскую (Городок), Северскую [Свирскую] (это «Шилья», т. е. *Щелья* ['скала'] — в будущем Щелейка) и, наконец, выставку на Шимоозере (Шимозеро и Корч-озеро). К 1563 г. появился и Вознесенский монастырь в истоке Свири с двумя церквами (Вознесения Христова и Благовещания пресв. Богородицы с приделом во имя св. Николая). Только в Гимреке все осталось пока по-прежнему [ПК 1563 г., с. 221—237].

Вскоре около 1576/77 г. образовалась Дмитриевская Щелейская волость — тогда священник ее новой церкви во имя Дмитрия Солунского заплатил церковные пошлины в казну Новгородской епархии (Дома св. Софии) [КСП 1576/77 г. 47, с. 71—72]. По переписи 1582/83 г. ее центр находился в «*сельце Навщел, что была деревня Ортемовская, Демидка Ортемова*» (в следующих переписях — Щелейцы). В Ладвинской вол. произошла смена посвящения престолов — со св. Георгия на св. Николая, что было связано с переносом погоста-места из д. Демидовской в соседнюю д. Давыдовскую (в 1648 г. эти две деревни слились). О Шимозерском погосте в переписи уточняется: Георгиевская церковь стоит в д. Аврамовской [ПК 1582/83 г., с. 297—325].

К переписи 1610-х гг. самые большие изменения произошли в Шимозерье. Во-первых, по царской грамоте большая Шимозерская вол. получила статус волости-выставки, т. е. ее самоуправление было отделено от самоуправления Оштинского погоста; по существу Шимозеро стало почти самостоятельным погостом. Во-вторых, внутри Шимозерской выставки образовалась самостоятельная Спасо-Преображенская Пяжозерская вол., в-третьих, в ней выделились еще две волости без церквей вокруг Тарасозера и Солозера, и, наконец, ладвинцы возвратились к первоначальному почитанию св. Георгия. В Оштинской половине погоста также имела место новация. Водлинская соха (поселения по р. Водлице) выделилась в Водлинскую вол., пока без церкви. Вместе с тем ничего не изменилось в монастырско-вотчинной части Оштинского погоста [РГАДА, 1616—1617 гг., л. 294—303, 323—325 об.; РГАДА, 1616—1618 гг., л. 600—715].

Та же структура местного самоуправления сохранялась в середине XVII в. [РГАДА, 1648 г., л. 496 об.–520 об.]. Но на примере источников за 1660-е гг. по Оштинскому погосту можно заметить, что переписи не обязательно фиксировали существующие волости без церкви. Речь идет о Шуйструцкой, Косельгской и Вязостровской вол. Архив сохранил две поручных записи от 25 июня 1662 г. В одной из них староста и крестьяне Оштинского погоста поручались за солдата *оштинской Шуйструцкой волости*. В другой крестьяне Оштинского погоста «*ис Койселги*» поручались за своего солдата [РГАДА, 1662 г., л. 144, 145]. В переписях Шуйструцкая и Койсельская вол. на северо-западе погоста обнаруживаются лишь к концу первой четверти XVIII в. «Переписная книга карелов — зарубежных выходцев» 1667 г. отметила карелов-переселенцев в том числе в Оштинском погосте: в собственно Оштинской вол., в Шуструцкой вол., в Койсельской вол., в Вознесенском монастыре на Свири, а также в Шимозерской вол. [РГАДА, 1667 г., л. 323—324]. Наконец, в 1668 г. (не позднее 31 марта) крестьяне Шуйструцкой вол. жаловались на крестьян Залеской трети (напомним о Залеской сохе переписи 1563 г.) и на крестьян Вязостровской вол. [Карелия в XVII в., 1948, с. 192—193]. Как видим, в качестве крестьянских волостей без церквей эти три волости выделились уже не позднее 1660-х гг.

Тем не менее перепись 1678 г. зафиксировала три другие новые полноценные волости с церковными погостами (и приходами): волость на Водлице стала, наконец, Георгиевской Водлинской вол., появилась Троицкая Гежасельская вол. и вол. «На Свири на Иванкове острову» с церковью во имя св. Николая. Собственно Оштинская вол. осталась двухприходской, но изменились посвящения престолов обеих ее новых церквей: первая — во имя Богоявления Господа Бога нашего Иисуса Христа, а вторая — во имя Похвалы преч. Богородицы. В Шимозерской и вотчинно-монастырской частях Оштинского погоста изменений не произошло [РГАДА, 1678 г., л. 1.1 об.—19 об.; РГАДА, 1678 г., л. 2.41—100 об.].

Можно предположить, что во второй половине XVII в. в Шуйструцкой, Косельгской, Вязостровской и Иваноостровской вол. вокруг истока и верхнего течения Свири начался этнический процесс постепенного вызревания карелов-людиков из местного вепсского населения и пришедших на свободные места карелов. Во всяком случае первичная топонимия здесь вепсская. Исследователи топонимных моделей Карелии находят, что Иваньков остров (по названию местной деревни) ранее назывался Яностовом ('Большим островом'), на что указывает и название впадающего в Свирь напротив него ручья — Янручей 'Большой ручей'. В этом случае выстраивается и оппозиция «большой — маленький»: название 'Вязостровская волость' с центром на соседнем с Иваньковским небольшом острове Вязостров должно восходить к вепсскому *Vähä* — 'маленький', и тогда образуется цепочка: вепс. **Vähäsar'* > **Vähsar'* > **Väsar'* > рус. Вязостров [Захарова, Кузьмин, Муллонен, Шибанова, 2018, с. 54—55].

Поручные записи на солдат[13] за 1662 г. фиксируют еще ряд новых волостей. Так, имеются три поручных за солдат *Курвойской вол.* от 26, 27 и 29 июня 1662 г. В государственных переписях эта волость

[13] Поручные записи, или поруки — обязательства под угрозой судебного преследования (штрафа) населения волости, общины за своих земляков в чем-то, в данном случае за несение ими солдатской службы без дезертирства.

на р. Оште отмечалась лишь с первой четверти XVIII в. (см. ниже). Зато в переписях не отмечались микроскопические *Роксинская волость* (поручная за ее солдата от 29 июня 1662 г.) и *Кузринская волость* (в трех поручных от 28 и 29 июня 1662 г.), очевидно, последняя объединяла селения в среднем течении р. Кузры, впадавшей в Свирь около вышеназванного Вязострова [РГАДА, 1662 г. 147—151, 154]. Может быть, к концу XVII в. Кузра объединилась с Вязостровской вол. Скорее всего, тогда и Иваноостровская вол. также объединилась с соседней Вязостровской.

Во всяком случае итог интенсивному церковно-приходскому и волостному развитию самоуправления Никольского Оштинского погоста конца XV — рубежа XVII—XVIII вв. как бы подводит перепись церковнослужителей 1722—1723 гг. В Северную войну Спасо-Хутынский и Антониев монастыри лишились своих вотчин, их крестьяне были приписаны к Петровским заводам, и в целом Оштинский погост теперь состоял из 12 полноценных государевых волостей, с 12 приходами. Итак, собственно Оштинская вол. (церковь Богоявления Господня), Шимозерская вол. (церковь св. Георгия), Ладвинская вол. (св. Георгий), Пяжозерская вол. (новая Ильинская церковь), Щелейская вол. (во имя Димитрия Солунского), Водлицкая вол. (св. Георгия), Гюжесельская вол. (св. Георгий), новая Курвоская вол. (церковь Ильи-пророка), новая Косельская вол. (церковь Преображения Господня), новая Шуйструцкая вол. (св. Георгий), Рыборецкая вол. (св. Николай) и, наконец, Гиморецкая вол. с новой церковью во имя Успения пресв. Богородицы [РГАДА, 1722—1723 гг., л. 12 об.—15].

На местах материальной основой власти местного самоуправления являлась система природопользования, которая на землях вепсов еще сохраняла некоторые архаичные черты. Судить о ней мы можем из данных переписей XV—XVII вв. и материалов топонимии. Так, исследователи-топонимисты нашли, что у прибалтийско-финских народов земли одних этноколлективов (видимо, на уровне отдельных племенных групп) и целых народов разграничивались между собой природными объектами — в основном реками и озерами, которые в своем названии имели топооснову *pühä* в древнем значении ‘граница’, ‘ограда’, в русском переводе заменой были слова *святой*, *святуха* (не в смысле христианской святости, а в значении ‘табуированный’). Например, эти названия имеются на границах всего Важинского погоста. На севере оз. *Pühädärvi* (Святозеро) отделяло его от земель Шуйского погоста и олонецкого Сямозерья. Второе *Pühädärvi* (Пигозеро) лежало на его западной границе с Олонецким погостом. На востоке Важины граничили с Остречинским погостом по р. *Pühäd'ogi* (Святухи, в районе Подпорожья; на самой Свири Важинские пороги сами по себе разграничивали оба погоста). Наконец на юге от Важин другие озеро Святозеро и р. Святуха разграничивали его земли от Веницкого погоста. Поэтому топонимисты пришли к выводу, что земли будущих погостов Вепсского края новгородских и московских времен легли на природные «святые межи», которые уже разграничивали эти сформировавшиеся этноколлективы [Муллонен, 2002, с. 145—152].

«Святые межи» первоначально разделяли и земли на самой северной периферии древневепсской колонизации края — на Заонежском п-ве. Территории его Толвуйского и Шунгского погостов размежевывались длинным онежским заливом Святуха. Другие весьма архаичные черты поселенческой структуры и природопользования сохранялись в Шуйском погосте. В составе его деревень, которые существовали еще со времен Великого Новгорода [ПК 1563 г., с. 113—124], мы не найдем поселений с древненовгородскими названиями по типу «*Сиденье*, или *посиденье* [такого-то]». Между тем такие наименования можно встретить среди названий деревень в других Заонежских погостах, причем в наиболее старинных центрах сельскохозяйственного освоения Обонежской Карелии — на Олонецкой равнине, в Пудожском крае, в Заонежье. Терминами *сиденье* (*посиденье*) отмечались деревни, основанные отдельными крестьянами методом заимки. Поскольку в Шуйском погосте они отсутствуют, можно предположить, что освоение этих земель являлось общеплеменным делом древней веси, осваивавшей Онежско-Ладожское межозерье.

Данное предположение подкрепляется рядом архаичных черт, характеризовавших систему природопользования в Шуйском погосте. Она резко отличалась от порядков, существовавших в остальных Заонежских погостах. Во всех них государевы писцы могли довольно четко, в верстах, определить размеры каждого погоста «вдоль и поперек». Но когда в 1584 г. создавался округ дворцовых Заонежских погостов, писцы Леонтий Аксаков и Афанасий Жеребятичев не смогли определить «рубежи» Шуйского погоста с соседними Олонецким, Важинским и Кижским. Местные крестьяне сказали им, что лес между этими погостами никогда не делился и поэтому они возделывают лесную подсеку, «кто где поспел». По этой же причине писцам не удалось поделить между погостами порубежные сенокосы: жители не желали государева верстания, предпочитая проводить традиционные ежегодные верстания сенокосов между собой [РГАДА, 1584 г., л. 185 об.—186].

При следующей переписи 1616—1618 гг. писцы Петр Воейков и Иван Лговский повторили те же утверждения шуйских крестьян об их границах с соседями и порубежных сенокосах с ними [РГАДА, 1616—1618 гг., л. 154, 157 об.—158]. Данная старинная традиция не делить строго лесные угодья между погостами, фактически устанавливая в качестве границы не линию, а широкую лесную полосу, могла сохраняться столь долгое время только в том случае, если местные крестьяне помнили о единой племенной общности своих предков-переселенцев и о лесных угодьях как их общем достоянии. Поэтому и местная поселенческая структура не содержала названий по типу «сиденье (посиденье) такого-то».

Также архаичная система природопользования распространялась и на рыбный промысел. Она обнаруживается при сравнительном анализе сведений переписи 1563 г. о соседних Шуйском и Кижском погостах, деревни которых даже стояли чересполосно в местности Кондопоге. Перепись четко зафиксировала общинно-участковый характер богатого рыболовного промысла кижан: промысел был закреплен за отдельными общинами (волостями), а на уровне отдельной деревни — по «участкам деревенским» (например, в Кондопоге) [ПК 1563 г., с. 136—137]. И напротив, в Шуйском погосте общинно-участковый характер рыбного промысла отсутствовал, а все многочисленные озера и реки погоста принадлежали сразу всем шуйским крестьянам без исключения, без деления большого промысла между общинами (волостями) или деревнями. Писец Андрей Лихачев пишет об этом так: «…даны те озера и речки в оброк… *всем* царя и великого князя крестьяном, и монастырским, и своеземцом *без омены*» (т. е. без исключения) [ПК 1563 г., с. 123—124]. Таким образом, рыболовный промысел в Шуйском погосте носил общепогостский характер, а государство вполне принимало и узаконивало через налог данный порядок вещей. Очевидно, что данная архаичная система была унаследована шуянами от своих предков, которые осваивали Межозерье еще на стадии первичной промысловой колонизации северных территорий, и при том их общественном укладе, который сохранял внутри себя многие нормы традиционного племенного права.

Переписи и иные источники XVI—XVII вв. не содержат указаний на столь же архаичные черты в системе природопользования, которые отличали бы заселенные вепсами более южные погосты и волости. Скорее всего, она не отличалась слишком от того уклада хозяйства, который был характерен для русского населения, проживавшего с вепсами по соседству. Из всего комплекса документации мы можем найти следы «общего» природопользования только в самой ранней переписи Ю. К. Сабурова 1496 г., в той ее части, которая не вошла в публикацию Писцовых книг Обонежской пятины 1930 г., а была издана недавно. Она представляет из себя выписку из сабуровской переписи, сохранившуюся в документации приказного делопроизводства XVII в. и имеющую дьячий заголовок: «Тетрадть, а в ней писаны ловли рыбные на Пашской губе и по Сверирецы».

В целом в ней описывается тот же характер большого рыбного промысла, что был характерен, например, для промысла кижан на Онежском озере: промысел четко распределен на принадлежавшие владельцам доли (по участкам или по их частям, или по годам вылова, или по снастям). Но среди участков изредка попадаются и «обчие воды» — в этом случае и рыбный промысел ведется «вопче». Например, в Настасьинской Ояцкой волости «тоня Середняя, *волчая* владыце да Отенскому монастырю з земцы с Ывашком с Федоровым и с его братьею да с Ывашком Бобром половина. А ловят половину *вопче* и владычни и отенские и земцы. А другая половина Обрама Оятцкого одного» [ПКНЗ, 1999, с. 294]. Пример показывает, что даже в общей тоне может быть выделенная область (половина), которая по существу является частным участком в единоличном использовании.

# Глава 2

# ТЕРРИТОРИЯ РАССЕЛЕНИЯ И ЭТНОНИМЫ ВЕПСОВ

*И. И. Муллонен*

## 2.1. Территория расселения вепсов

Вепсы проживают на пограничье трех современных административных образований: Республики Карелия, Ленинградской и Вологодской обл. Административная разобщенность усугубляется и тем, что внутри областей вепсские поселения принадлежат разным районам: Подпорожскому, Лодейнопольскому, Бокситогорскому и Тихвинскому в составе Ленинградской обл. и Бабаевскому и Вытегорскому в Вологодской обл. В прошлом административное членение неоднократно менялось, и вепсская территория оказывалась разделенной между Олонецким и Новгородскими губ., а еще раньше между Обонежской пятиной и Белозерским краем, Новгородским и Белозерским княжествами.

Географически территория современного вепсского расселения тяготеет к верховьям небольших лесных рек на водоразделе Балтийского и Волжского бассейнов. Такая характеристика ареала однозначно маркирует его как остаточный, образовавшийся в ходе поэтапного сокращения в связи с обрусением традиционных вепсских поселений, располагавшихся вдоль транзитных водных и водно-волоковых путей в межозерье Онежского, Ладожского и Белого озер. За рубежами современного вепсского языкового ареала сохранились многочисленные следы былого вепсского наследия как в языке, включая топонимию, так и культуре — свидетельство исторического вепсского прошлого территории. Некоторые фрагменты исторической карты реконструируются при помощи исторических свидетельств, упоминающих вепсов как жителей целого ряда утраченных или обрусевших поселений на территории современных Лодейнопольского, Подпорожского и Бокситогорского р-нов Ленинградской обл., Вытегорского р-на Вологодской обл. [Йоалайд, 1989]. К сожалению, список таких сведений ограничен и мозаичен. В этой ситуации полезным оказывается привлечение косвенных источников, среди которых важное место принадлежит языковым. Убедительно доказано присутствие вепсского субстрата в двух южнокарельских наречиях — ливвиковском и людиковском [Itkonen, 1971; АКЯ], что дает основание для включения в ареал былого вепсского расселения территории Олонецкого, или Онежско-Ладожского, перешейка. В свою очередь, вепсское наследие в русских говорах Обонежья [Мызников, 2003, 2004] свидетельствует о вепсской странице в истории этой территории. Видимо, методически наиболее разработанной следует считать реконструкцию вепсского этноязыкового ареала по данным топонимии. В силу массовости, привязки к территории, исключительной устойчивости во времени топонимы характеризуются значительным этноисторическим потенциалом. В результате картографирования специфически вепсских топонимов и топонимных моделей оказалось, что их ареалы накладываются друг на друга и очерчивают ту территорию, на которой бытовали вепсские названия, а значит, и вепсский язык. Это довольно обширный регион, в центре которого находится Онежское озеро, соединенное водными и водно-волоковыми путями с Ладожским и Белым озерами,

Белым морем и рекой Онегой (рис. 7). Вепсов иногда называют образно людьми леса, сообразуясь с современной территорией вепсского расселения, — в отдалении от магистральных дорог, в небольших деревнях, затерявшихся в глуби северных лесов межозерья Онежского, Ладожского и Белого озер. Однако исторически им больше подходит образ людей рек и речных дорог. Вепсы населяли побережья рек и озер, бывших в доиндустриальную эпоху основными магистралями продвижения на север. Именно по вепсским рекам прошли в наше время и Волго-Балт, и Беломоро-Балтийский водный путь. До этого, в начальные века II тыс., вепсскими водными и водно-волоковыми путями воспользовалась новгородская колонизация севера, следствием которой стало обрусение вепсов на Свири, вдоль Онежского побережья и на обозначенных водных путях. Вепсские селения сохранились прежде всего в глухих водораздельных местах, в отдалении от больших дорог, как правило, в притяжении административных границ — областных и районных.

Далее предпринята попытка реконструкции границ исторической вепсской территории на основе привлечения целого ряда косвенных доказательств: от ландшафтно-географических особенностей территории и исторического административного членения до топонимических свидетельств и карты современного вепсского расселения.

Формирование территории и ее рубежей обусловлено как природными, так и культурными факторами [Муллонен, 2012]. Северная граница исторической вепсской территории, тянущаяся от северо-восточного угла Ладожского озера к северному Обонежью, накладывается на северную границу зоны среднетаежных лесов, а также южной климатической зоны [см. карту растительности в КЭ, 2007, с. 26]. При этом природная граница оказывается и культурной, отделяющей территорию, более благоприятную для ведения земледелия в северных условиях, от районов, где таковое малоэффективно. Это обстоятельство позволяет предполагать, что продвижение вепсов на север Обонежья было связано не только с промысловым освоением, как традиционно считалось на основе анализа археологических материалов, но и сельскохозяйственной культурой средневекового населения. Самая северная точка присутствия вепсской топонимии привязана к Выгозерью, помеченному, в частности, древней вепсской гидронимной основой *Сара*, дифференцирующей вепсской топоосновы Пурд- в топониме *Пурдомох* (вепс. *purde* ‘родник’), и свидетельствует о вепсских интересах на транзитном водно-волоковом пути, соединяющем Онежское озеро и Белое море, во всяком случае, в южной его части, включая Выгозеро. Севернее, на берегу Белого моря, топонимов вепсского типа выявить не удалось, что в целом закономерно в контексте земледельческих приоритетов вепсов при освоении северных территорий.

Земледельческими предпочтениями населения обуславливались и западная и северо-западная границы, проходившие в северо-восточном Приладожье, в районе Питкяранты, где на смену плодородным речным долинам восточных притоков Ладожского озера приходят пологие сопки северного побережья, склоны покрыты мореной и супесью, побережье скалистое, что малоинтересно для развития земледелия [Культурное окружение, 1998, с. 21—22]. Продвижение же вглубь материка на север от Ладожского побережья ограничивалось здесь обширными болотами, тянущимися на север к Суоярви[1].

Реконструированная юго-западная граница вепсского освоения проходит по р. Тихвинке — южной границе рек Ладожского бассейна, а южная выходит за его пределы на верховья рек Волжского бассейна Лиди и Суды. При этом в низовьях и на среднем течении Тихвинки вепсское топонимическое наследие в сильной степени размыто ранним новгородским освоением, хотя все же прослеживается в присутствии в верховьях Тихвинки отэтнонимических географических названий *Чудцы*, *Чудская*, *Чудское*, которые маркируют территорию вепсско-русского пограничья. Пограничный характер территории верхней Тихвинки подтверждается и наличием здесь деления ряда поселений на чудские (т. е. вепсские) и русские: *Чухарское Пятино* и *Русское Пятино*, *Русское Дмитрово* и *Чудское Дмитрово*.

Что же касается р. Лиди и Суды, то вепсские поселения концентрируются в их верховьях, куда население проникало с северо-запада — верховий рек Балтийского бассейна Ояти, Паши и Капши. На такое направление миграции указывают исторические источники. Так, карты землевладения Белозерского края конца XV в. отмечают на Суде только два погоста (Колошемский и Чужбой), причем оба располагаются в верховьях реки [Копанев, 1951]. Ниже река не освоена. Косвенным образом о миграции с рек Балтийского бассейна на реки бассейна Белого озера свидетельствуют и многочисленные языковые факты, в частности вхождение вепсских говоров, бытующих на Ояти, в один диалектный ареал с говорами верхней Суды, целый ряд общих черт между средневепсскими говорами верхней Капши и южновепсскими говорами верхней Лиди. Их объединяют и общие топонимные модели, среди которых, например, модель *Kaumišt ~ Kaamišt,* использовавшаяся в топонимии верховий Капши, Паши и Лиди для называния культовых мест дохристианских захоронений (вепс. *kaumišt* ‘кладбище’), в которых вплоть до XVI в. продолжались традиции

[1] Характерно, что этот северо-восточный угол Ладоги не привлекал и карелов, ранняя история которых привязана к более западной территории северного и северо-западного берега Ладожского озера. Особенностью его были многочисленные озерные заливы, побережья которых вследствие ладожской регрессии характеризовались плодородной почвой и были благоприятны для ведения земледелия. Этот пограничный между вепсским восточным и карельским Северо-Западным Приладожьем глухой угол начал осваиваться карелами только во второй половине II тыс. н. э.

погребения курганной культуры юго-восточного Приладожья рубежа I—II тысячелетий.

Продвижению вепсского освоения вниз по Лиди и Суде препятствовали как неблагоприятные для земледелия болотистые почвы в их среднем течении, так и раннее русское освоение низовий названных рек. При этом активная русская колонизация в целом обошла Суду и Лидь стороной, поскольку путь по ним из Белозерья вел практически в тупик, к глухим водоразделам [Муллонен, 2012].

Исходя из летописного упоминания о веси на Белом озере, а также учитывая, что несколько вепсских деревень до сих пор сохранилось в притяжении северо-западного побережья Белого озера, в науке принято включать Белое озеро в границы этнической вепсской территории. Эта традиционная точка зрения требует с учетом современных исследований некоторого уточнения. Во-первых, анализ источников исторического Белозерского края показывает, что на фоне рано и довольно плотно освоенного южного и юго-восточного Белозерья освоение северных и западных его областей, где проживает или проживало в прошлом документально засвидетельствованное вепсское население, происходило после XV в. в ходе миграции вепсов из Обонежья. Так, например, Куйский погост появляется в источниках в середине XVI в., а Пондальский — в начале XVII столетия [Копанев, 1951]. При этом в языковом отношении вепсские белозерские говоры, с одной стороны, демонстрируют значительное единство с более северными говорами — как следствие миграции населения из-за северных и западных пределов Белозерья, с другой — включают языковое наследие древнего невепсского населения. Последнее особенно убедительно заявляет о себе в топонимии Белозерья, сохранившей значительный комплекс довепсских названий, которые могут быть условно названы «весскими», т. е. принадлежавшими летописной белозерской веси, постепенно растворившейся в южной части ареала в потоке новгородского освоения, а в северной — в более позднем прибалтийско-финском (вепсском потоке), воспринявшем этноним от своих белозерских предшественников. Анализ детерминантов субстратной топонимии Белозерья достаточно убедительно свидетельствует об их принадлежности языку западноуральского типа, занимавшему промежуточное положение между прибалтийско-финскими, саамскими и, видимо, мордовскими языками [Захарова, Макарова, Муллонен, 2016]. С учетом обозначенных фактов следует, очевидно, признать вторичный характер освоения вепсами территории Белозерья, при этом раннее русское освоение южного и восточного Белозерья в связи с выходом сюда транзитных водно-волоковых путей препятствовало вепсской колонизации этих районов, которая в результате слабо ощутима за пределами северного и западного побережий Белого озера. В свою очередь, юго-восточная и восточная границы исторического вепсского этноязыкового ареала были обусловлены транзитными водными и волоковыми путями из Белого озера к верховьям р. Онеги и далее по Онеге в Поморье, рано и интенсивно освоенными новгородцами, а до них, судя по обилию сохранившейся здесь субстратной топонимии западноуральского типа, верхневолжскими финно-уграми. Таким образом, южные и восточные рубежи вепсской территории формировались с учетом интенсивности освоения территории другими этническими коллективами, а северные и западные определялись в первую очередь природными и ландшафтно-географическими обстоятельствами. При этом связующими нитями, пронизывающими территорию и связывающими ее в некое единое целое, служили водные пути.

Логично полагать, что в формировании вепсского этноязыкового ареала было несколько этапов. Один из самых ранних маркирован, возможно, археологическими памятниками приладожской курганной культуры рубежа I—II тыс., представленными в юго-восточном Приладожье — в бассейнах р. Сяси и Тихвинки, Воронежки и Свири с притоками Пашой, Капшой и Оятью, впадающих в Ладожское озеро с юга, а также на р. Олонке, Тулоксе и Видлице — восточных притоках Ладоги. При этом сфера вепсского этнического воздействия распространялась и до Онежского озера, курганы приладожского типа обнаружены на его западном берегу в низовье р. Шуи [Спиридонов, 2013], а также на северном побережье у с. Кокорино и Челмужи [Кочкуркина, 2011, с. 74] — в этапных пунктах на водно-волоковом пути, пересекавшем Заонежский полуостров. В это время наметилось и продвижение в направлении Белозерья, где отдельные следы курганной культуры прослеживаются на водоразделе рек Балтийского и Волжского бассейнов — Капши и Лиди. В модифицированной форме грунтовых могильников она сохранялась здесь вплоть до XVI в. [Башенькин, 1994]. Косвенным доказательством вепсских этноязыковых корней носителей приладожской курганной культуры служит то обстоятельство, что ареал последней сопровождается на языковом уровне названиями поселений, образованными от древних вепсских некалендарных имен и прозвищ с помощью форманта *-l*, который в результате русской адаптации преобразовывался в *-ичи/-ицы*: *Винницы* из *Vingl*, *Валданицы* из **Valdal*, *Харагиничи* из *Haragl* и др. Некоторые из топонимов этой модели (*Винницы, Тервиничи*) упомянуты уже в самом раннем историческом документе, известном по территории Присвирья, т. н. приписке к Уставу князя Святослава Ольговича XIII в. В прибалтийско-финском языковом ареале эта модель маркирует территорию относительно раннего земледельческого освоения, выступая в названиях своеобразных «родовых» деревень, центров, откуда происходило вторичное заселение территории [Nissilä, 1961, с. 91—92; Муллонен, 2002, с. 84—98].

На следующем этапе происходило продвижение вглубь территории, расположенной в верховьях рек, на водоразделах, а также смещение границ в восточном направлении. Можно полагать, что определенный этап в формировании зафиксирован в административной карте Обонежской

пятины — исторического административного подразделения, образовавшегося в XV в. в связи с присоединением новгородских земель к Москве. Реконструированные выше границы исторической вепсской территории в значительной степени совпадают с ее рубежами, особенно в пределах Заонежских погостов Обонежья. Такая ситуация коррелирует с упоминавшимся выше отсутствием ранних вепсских погостов в северном Белозерье, т. е. в пределах исторического Белозерского края. На протяжении веков происходило смещение границ в восточном направлении. В связи с начавшимся в первые века II тыс. древнерусским освоением юго-западных рубежей исторического вепсского ареала, а также карельским проникновением на Онежско-Ладожский перешеек здесь происходила нивелировка вепсского этнического самосознания. В то же время в ходе освоения новых территорий за юго-восточными границами в Белозерье наблюдалось включение их в границы вепсского этнокультурного ареала.

Очертив внешние границы вепсского этноязыкового ареала, обратимся теперь к внутреннему его членению, отразившемуся в вепсской диалектной карте, имея при этом в виду, что за ее пределами оказывается обширный исторический вепсский ареал, подвергшийся обрусению. Современные вепсские диалекты размещаются относительно компактно на в целом единой территории, на которой принято выделять в соответствии с реальным взаиморасположением три диалектных ареала: северный на юго-западном берегу Онежского озера в пределах Республики Карелия, средний, привязанный, с одной стороны, к бассейнам р. Ояти и Капши (бас. р. Свирь) в границах Подпорожского, Лодейнопольского и Тихвинского р-нов Ленинградской обл. (западные говоры), с другой — к малым рекам на водоразделе онежского и белозерского водных бассейнов, в границах Вытегорского и Бабаевского р-нов Вологодской обл. (т. н. восточные говоры), и, наконец, южный, в верховьях Лиди, административно входящий в Бокситогорский р-н Ленинградской обл. Понятно, что привязка к водным бассейнам в данном случае имеет более принципиальное значение, чем апелляция к административным границам, которые на протяжении столетий менялись неоднократно[2]. Определенная языковая дистрибуция накладывается на административную главным образом в случае, когда последняя имеет под собой более глубокие исторические корни, обусловленные топографически.

При значительном единстве вепсских говоров просматривается определенная обособленность южновепсского диалекта. Она основана, в первую очередь, на географических обстоятельствах: южновепсский языковой ареал расположен в верховьях р. Лидь, входящей в Волжский бассейн, в то время как основная северно- и средневепсская территория располагается на реках Балтийского бассейна, что предполагает наличие разной предыстории и разных этноязыковых связей. Эта географическая ситуация послужила в определенной степени подоплекой и для формирования административного членения, разделившего вепсскую территорию между Олонецкой и Новгородской губ. В целом с таким раскладом согласуются и те лексические изоглоссы, которые объединяют южновепсские говоры с восточными средневепсскими, в первую очередь с белозерскими, уже само название которых указывает на их белозерский (т. е. верхневолжский, а не балтийский) регион. Территориально они тоже входили в состав Новгородской губ. Целый ряд языковых параллелей в южных и белозерских говорах свидетельствует об устойчивых связях, существовавших в прошлом между этими вепсскими ареалами. Неким передаточным звеном в цепочке говоров, связывавших названные территории, могли быть утраченные уже говоры по р. Колошме и Ножеме на верхней Суде, в культурном и языковом наследии которых обнаружены и другие свидетельства существования такого коридора [Муллонен, 2006].

В целом же восточная часть вепсского языкового ареала, т. е. территория бытования т. н. восточных средневепсских говоров, не едина. В то время как белозерские говоры, бытующие в южной части Онежско-Белозерского водораздела, тяготеют по некоторым параметрам к говорам южного диалекта (см. выше), говоры северной части Онежско-Белозерского водораздела (в частности, шимозерские) демонстрируют близкое родство с северновепсскими говорами. Собственно, эта неоднородность формировалась еще столетия назад и отражена в материалах писцового дела XV—XVI вв. по Обонежской пятине, в соответствии с которыми Шимозерье с округой и южная часть северновепсской территории входили в то время в одну административную единицу — Оштинский погост с центром в с. Ошта на южном берегу Онежского озера. В прошлом объединяющим началом служило, бесспорно, Онежское озеро. Территория же белозерских говоров входила в состав другой административной единицы — Белозерского княжества и, как уже отмечалось выше, осваивалась собственно вепсским населением относительно поздно. Традиционная граница была воспроизведена затем на более позднем этапе как граница Олонецкой и Новгородской губ.

[2] Формирование административных границ возможно проследить, начиная с XV в., когда, как отмечалось выше, реконструированные границы вепсского этноязыкового ареала в значительной степени повторяли очертания границ северной части Обонежской пятины. В дальнейшем (1649 г.) на ее базе появился Олонецкий уезд, вошедший в 1727 г. в Новгородскую губ., на протяжении XVIII в. неоднократно менявший статус, пока в 1801 г. не была образована Олонецкая губ. Показательно, что в XIX в. вепсские поселения оказывались поделены между Олонецкой и Новгородской губ. таким образом, что граница проходила по «са́мой вепсской» р. Ояти, разные берега и соответственно разные западные говоры средневепсского диалекта вдоль которой оказались в разных губерниях: северный берег — в Олонецкой, а южный — в Новгородской. Это обстоятельство, однако, не разрушило языковое единство западных средневепсских говоров, которые сложились как определенная целостность уже в предшествовавшее установлению этой искусственной границы время.

Общие изоглоссы, объединяющие северные и западные средневепсские говоры, также могут рассматриваться с учетом вхождения их в прошлом в состав Олонецкой губернии, а до этого — Обонежской пятины. При этом исторически северновепсская территория делилась между двумя погостами: упоминавшимся уже Оштинским, тяготевшим к Онежскому озеру, и Остречинским, тяготевшим к Свири, что хорошо корреспондирует с такими фактами языкового единства, как с западными и восточными средневепсскими говорами, которые демонстрирует прионежский диалект. Исходя как из общей историко-географической ситуации, так и наличия в западном средневепсском диалекте некоторых исконных прибалтийско-финских признаков в топонимии, логично предполагать, что именно из Присвирья вепсское освоение продвинулось и на север, в Прионежье, и на восток, на Онежско-Белозерский водораздел, обеспечив языковое единство данных территорий. На этом фоне специфика южного диалекта может объясняться как консервацией здесь, на южной окраине вепсского языкового ареала, ряда признаков, утраченных в центральных говорах, так и поглощением некой прибалтийско-финской волны освоения, продвигавшейся на восток более южным путем. В таком контексте, возможно, следует вернуться на новом этапе исследования к мысли Э. А. Тункело о схождениях в вепсском и (южно)эстонском на разных языковых уровнях [Tunkelo, 1946]. Позднее свои коррективы в формирование диалектной карты вепсского языка внесло установление административных границ, приведшее к административной разобщенности территории и к формированию более устойчивых границ. Убедительным примером может служить генезис т. н. переходных средневепсских говоров, расположенных по р. Капше, на границе среднего и южновепсского ареала, в пределах Тихвинского уезда Новгородской губ. Объединяясь по основным языковым параметрам со средневепсскими говорами Олонецкой губ., они в то же время содержат явные признаки южновепсского воздействия.

Последствия административного членения и, соответственно, вхождения вепсских территорий в разные российские губернии отражаются и в несколько разном наборе русских заимствований в отдельных диалектных ареалах, вызванном проникновением их из разных русских центров и не распространившемся на весь вепсский языковой ареал. Свой набор заимствованных лексем характерен, к примеру, для южновепсских говоров. Среди наиболее ярких заимствованных лексем *bast'a* ‘говорить’ (рус. диал. *басить* ‘говорить (шумно, много), разговаривать’, *bask* ‘красивый’ из *баской* ‘красивый’, *pabetk* ‘обед’ из *паобед, пабед, пабедок* ‘второй завтрак, полдник; время, близкое к полудню’ [СРНГ] и др. Будучи представленными в южновепсском ареале и лишь иногда выходя за его пределы на север в зону переходных средневепсских говоров, эти и другие заимствования явно проникли с юга, из территориально близких русских говоров, бытующих на р. Тихвинке и смежной территории, тяготеющей к Верхневолжью. Возможно, за этим стоит вхождение данной вепсской территории в границы исторического Тихвинского уезда Новгородской губ., сложившиеся к началу XIX в. Показательно, что на выявленную лексическую границу накладывается и этнонимическая: именно южные вепсы и носители переходных средневепсских говоров, проживающие в границах бывшего Тихвинского уезда, усвоили от русских соседей этноним *чухари*, вепс. *čuharid*, который используют наряду с исконным *vepsad*, в то время как более северные вепсы предпочитают самоназвание *l'udik*. Не исключено, что проникновение обозначенных русских заимствований началось уже раньше, но установление административной границы в первые годы XIX в., видимо, закрепило направление и территориальные границы контактов.

В свою очередь, своеобразие прионежского диалекта заключается в значительном карельском языковом воздействии, проявляющемся на разных уровнях языка и особенно зримо на лексическом. Проникновение карельских переселенцев на северновепсскую территорию зафиксировано уже материалами писцового дела конца XV в., в которых отмечен, к примеру, Еския Корелянин в Рыбреке [ПК, 1930, с. 37]. Яркими карельскими включениями, отличающими северный диалект на фоне других, служат карельские по своим истокам лексемы *ald* ‘волна’ (карел.), *tuk* ‘прическа’ (карел. *tukka, tukku*), *pölu* ‘пыль’ (карел. *pöly*), *pereh* ‘семья’ и некоторые другие.

Диалектная карта вепсского языка формировалась, таким образом, на протяжении длительного времени и не была статичной. Среди факторов, влиявших на этот процесс, наиболее существенны ландшафтно-географические, обусловившие пути миграций и освоения территории. Важную роль играли административные границы, приводившие к административной разобщенности вепсских территорий и, как следствие, — утрате прямого общения носителей языка. Они определяли и основные центры и направления русского языкового влияния. Видимо, имели значение и контакты с предшествующим населением, отчетливее проявившиеся на южных и юго-восточных рубежах вепсского языкового ареала, менее плотно и относительно поздно освоенных вепсами. При этом, однако, диалектные границы были проницаемыми, и в целом деление на диалекты носит несколько условный характер.

## 2.2. Вепсские этнонимы: история и современность

В этнонимах, называющих вепсов, различается три уровня: вепсские самоназвания, неофициальные и официальные русские наименования, которые к тому же не статичны. На разных временных срезах этнонимы менялись. К сожалению, сейчас уже невозможно получить полную достоверную картину

функционирования традиционных самоназваний, поскольку она смазана проникшими в вепсскую среду официальными наименованиями и забвением традиционных этнонимов. Тем не менее привлечение данных вепсских диалектов, а также известных письменных свидетельств позволяет составить карту (рис. 13), которая демонстрирует явные следы ареальной дистрибуции вепсских этнонимов.

**Вепсские самоназвания**

Карта свидетельствует, что сквозным образом через всю вепсскую территорию проходит этноним *vepsad* — вепсская трансформация русского *вепсы*. На такой характер этнонима указывает сам его облик — форма мн. ч. от основы veps-. В соответствии с традиционной прибалтийско-финской моделью показатель мн. ч. должен присоединяться к этнонимной основе, оформленной суффиксом *-lainen* (фин.) / *-laine* (вепс.): *ven'al'ne* 'русский', *vepsl'äine* 'вепс' [СВЯ, 1972]. Иначе говоря, у формы *vepsad* нет глубоких исторических корней. Показательно, что ее не приводят ни источники первой половины XX в., ни даже СВЯ, основанный, главным образом, на сборе полевого материала в 1960-х гг.

Известно, что на официальном уровне в русском языке этноним *вепсы* утвердился в 1930-е гг. XX в., в период национально-государственного и языкового строительства, сначала в научной и справочной литературе, а затем постепенно и в сознании носителей вепсского языка [Пименов, Строгальщикова, 1989, с. 7]. Активное вхождение его в вепсское языковое функционирование произошло, очевидно, только в последние десятилетия, в связи с процессами национального возрождения конца XX — начала XXI в. При этом, однако, нельзя исключать, что за какими-то из фиксаций *vepsad* стоит более раннее наименование *vepsleižed*, образованное в соответствии с традиционной прибалтийско-финской моделью.

Последнее в виде целого ряда фонетических вариантов фиксируется преимущественно

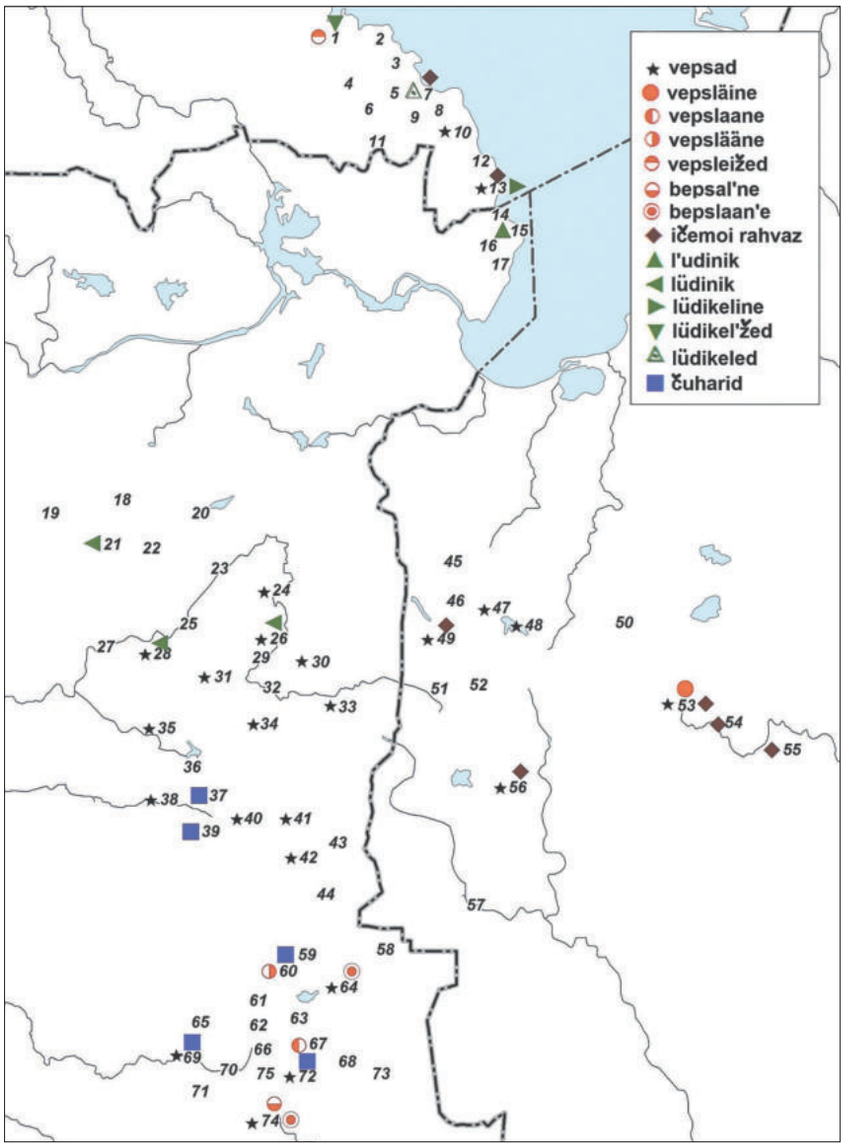



*Рис. 13. Самоназвания вепсов*

в южновепсском ареале. При этом материал карты по самоназваниям явно перекликается с картой, показывающей бытование в вепсской среде названий своего языка (рис. 14). Южный ареал этнонима *vepslaažed* получает убедительное подкрепление на языковой карте: *bast'a vepsäks / bepsäks* 'говорить по-вепсски' однозначно господствует в ареале расселения южных вепсов. Как название языка основа представлена, кроме южновепсских говоров, также в переходных говорах верховий Капши. Образуется, таким образом, довольно убедительный компактный ареал с границами в пределах Тихвинского уезда Новгородской губ. Севернее есть отдельные фиксации, которые могут быть как изначальными, так и поздними. Так, СВЯ отмечает *vepsläine* в Пондале, однако вследствие отсутствия ареала не ясно, является ли этноним здесь традиционным или это новое слово, усвоенное из официальной практики первой половины XX в.

Севернее вырисовывается не вполне насыщенный, но тем не менее достаточно убедительный ареал образований от основы *lüdi-*. Прионежские вепсы, а также представители западных говоров приятских вепсов в пределах бывшей Олонецкой губ. называют себя людиками (*lüdinik, lüdikeline,* букв. 'говорящий по-людиковски, т. е. по-вепсски'), а свой язык соответственно людиковским (*lüdikel'* 'вепсский язык', *pagišta lüdikš* 'говорить по-вепсски'). Южная граница бытования

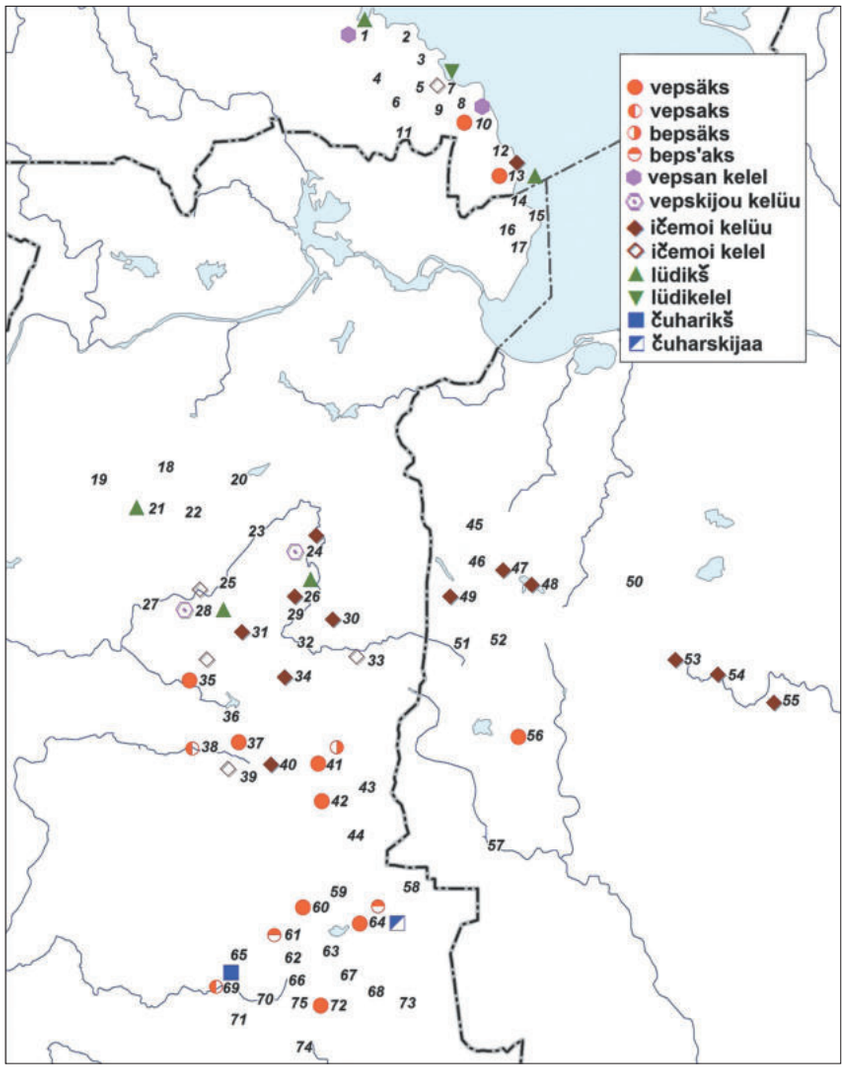



*Рис. 14. Вепсские названия своего языка*

**Нумерация вепсских пунктов (по диалектам), использующаяся на диалектных картах**

***Северновепсский диалект:***

1. Šokš (Шокша), Прионежский р-н, РК.
2. Išan' (Ишанино), Прионежский р-н, РК.
3. Vehkoja (Вехручей), Прионежский р-н, РК.
4. Harpšom (Габшема), Прионежский р-н, РК.
5. Krik (Крюкова Сельга), Прионежский р-н, РК.
6. Vanhimsel'g (Вангимова Сельга), Прионежский р-н, РК.
7. Šoutarv (Шелтозеро), Прионежский р-н, РК.
8. Mecantaga (Залесье), Прионежский р-н, РК.
9. Mägi (Горнее Шелтозеро), Прионежский р-н, РК.
10. Kaleig (Рыбрека), Прионежский р-н, РК.
11. Matvejansel'g (Матвеева Сельга), Прионежский р-н, РК.
12. Toižeg (Другая Река), Прионежский р-н, РК.
13. Kaskezoja (Каскесручей), Прионежский р-н, РК.
14. Kukagd' (Володарская), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
15. Pervakat (Урицкая), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
16. Himd'ogi (Гимрека), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
17. Kal'l' (Щелейки), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.

***Средневепсский диалект (западные говоры):***

18. Kekar' (Кекозеро) Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
19. Pečal (Печеницы), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
20. Čikl (Чикозеро), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
21. Karhil (Каргиничи), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
22. Nirgl (Ниргиничи), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
23. Kuzra (Кузра), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
24. Nemž (Немжа), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
25. Norj (Норгина), Подпорожский р-н, Ленинградской обл.
26. Järved (Озера), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
27. Koskenpä (Надпорожье), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
28. Vil'häl (Ярославичи), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
29. Sarjärv (Сарозеро), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
30. Rihaluine (Подовинники), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
31. Pecoil (Пелдуши), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
32. Šondjal (Шондовичи), Подпорожский р-н, Ленинградской обл.
33. Ladv (Ладва), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
34. Mäggär' (Мягозеро), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
35. Enar'v (Вонозеро), Лодейнопольский р-н, Ленинградская обл.
36. Ozroil (Озровичи), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
37. Korbal (Корбеничи), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
38. Jogens (Усть-Капша), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
39. Haragl (Харагеничи), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
40. Nürgl (Нюрговичи), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
41. Rebagj (Ребов Конец), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
42. Noidal (Нойдала), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
43. Čidoi (Чидово), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
44. Korval (Корвала), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.

***Средневепсский диалект (восточные говоры):***

45. Torazgärv (Торосозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
46. Šatjärv (Шатозеро), Вытегорский р-н, Вологодская обл.
47. Šimgär' (Шимозеро-Сюрьга), Вытегорский р-н, Вологодская обл.
48. Püutkask (Пелкаска), Вытегорский р-н, Вологодская обл.
49. Väräsjärv (Кривозеро), Вытегорский р-н, Вологодская обл.
50. Särgjärv (Сяргозеро), Вытегорский р-н, Вологодская обл.
51. Nažamgärv (Нажмозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
52. Vahtkär' (Вахтозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
53. Pondal (Пондала), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
54. Kuja (Куя), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
55. Voilaht (Войлахта), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
56. Päžar' (Пяжозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
57. Kerčak (Керчаково), Бабаевский р-н, Вологодская обл.

***Южновепсский диалект:***

58. Bor (Саньков Бор), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
59. Laht (Лахта), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
60. Šidjärv (Прокушево), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
61. Čaigl (Чайгино), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
62. Sar' (Остров), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
63. Peloo (Пелуши), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
64. Sodjärv (Сидорово), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
65. Žarad (Жары), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
66. Bušak (Бошаково), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
67. Kortlaht (Кортлахта), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
68. Sirj (Перелесок), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
69. Maslagj (Маслозеро), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
70. Tutuk (Сташково), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
71. Tedroo (Тедрово), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
72. Maigär'(Боброзеро), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
73. Vaagedjärv (Белое озеро), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
74. Arskaht' (Радогощь), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
75. Požarišš (Пожарище), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.

этнонима накладывается на границу, разделявшую в прошлом Олонецкую и Новгородскую губ. При этом следует отметить более широкое бытование этнонима на территории Лодейнопольского уезда Олонецкой губ. в прошлом. Н. Ф. Лесков, обследовавший здесь в конце XIX в. около двух десятков вепсских поселений, сейчас исчезнувших или обрусевших, констатировал, что жители «себя называютъ *ljuvdiköt*, а языкъ свой *ljuvdikönkeli*, — такъ же точно, какъ называютъ себя корелы» [Лесков, 1895]. Свидетельство Н. Лескова важно тем, что фиксирует утраченный вепсскими говорами вариант **lüdikod* 'людики', сопоставимый с кар.-люд. *lüudikoi*, в котором использован традиционный для называния человека прибалтийско-финский формант *-kko/-kkoi-/-k,* ср. фин. *savakko* 'савакот, т. е. представитель саво', ижор. *iŋgerikkoi* 'ижорин' [IMS], вепс. *norik* 'молодуха, молодая жена', *ven'ak* 'русская женщина' [СВЯ, 1972]. Судя по данным финских источников XIX в., в северновепсской среде бытовал и другой традиционный в смысле структурного облика вариант этнонима *lüdilain'e* [SSA, ст. *lyydi*] с суффиксом *-lain'e*. На этом фоне современные варианты, видимо, имеют более позднее происхождение. Средневепсский *lüdinik* включает в свой состав русский по происхождению формант *-nik* < рус. *-ник* и возник, возможно, в ходе обкатки вепсского термина русским языком, введшим его (**lüdik*) в ряд русских обозначений человека, оформленных суффиксом *-ник*, с последующим возвращением русифицированного этнонима в вепсское бытование. В этом же ряду *ven'anik* 'русский' [СВЯ, 1972]. Вторичный характер и у северновепсского *lüdikeline,* 'говорящий по-людиковски (т. е. по-вепсски)' — производного от сложного по структуре существительного *lüdi/kel'* 'людиковский (т. е. вепсский) язык'.

На юго-западной границе вепсского ареала, в административных границах исторического Тихвинского уезда Новгородской губ. в качестве самоназвания бытует этноним *čuhaŕ*, мн. ч. *čuharid*, воспринятый из смежных русских говоров. Он известен и на других вепсских территориях, однако не в качестве самоназвания, а как уничижительно-пренебрежительное прозвище, данное русскими соседями. Наконец, на восточной окраине вепсского ареала, в глухом углу Онежско-Белозерского водораздела, где этнические контакты были ограничены, используется словосочетание *ičemoi rahvaz* 'свой народ'[3], язык, соответственно, *ičemoi kel'* 'свой язык'. Как название языка оно известно большинству средневепсских говоров — как восточных, так и западных.

В бытовании этнонимов просматривается, таким образом, довольно четкая граница, разделяющая ареалы *veps-* и *lüdi-*, из которых первый бытует у южных вепсов, а второй — у средних (западные говоры) и северных. При этом, однако, переходные средневепсские говоры, граничащие с южными, формируют с последними единый ареал *veps-*. Видимо, не случайно граница этнонимных ареалов накладывается на административную границу, разделявшую в прошлом Олонецкую и Новгородскую губ. (соответственно Лодейнопольский и Тихвинские уезды), начало формирования которой относится к началу XVIII в. Надо полагать, что устойчивые административные границы служили своего рода рубежами при оформлении этнонимических ареалов, даже при том что рождение последних и восходит к более раннему времени. Обусловленность этнонимических ареалов традиционным административным членением подтверждается и бытованием в качестве самоназвания термина čuharid в пределах Тихвинского уезда, где он широко известен в территориально смежных русских говорах.

Как сложились эти карты и отраженная на них ареальная дистрибуция? Далее предложена попытка реконструировать более ранний срез ситуации.

### Этнонимическая карта: исторический срез

Во-первых, надо учитывать, что *lüdi-* на самом деле существует в более широком контексте, поскольку это одновременно самоназвание карелов-людиков (*l'üüd'i, l'üud'i, l'üüd'ikuo, l'üudiköi, l'üüdilaažed* и др. модификации — см. подробно [Pahomov, 2017, с. 82—87]) и карелов-ливвиков (*livvi, livviköi, liügiläne* и др. — напр., [Grünthal, 1997, s. 76]), проживающих на водоразделе Онежского и Ладожского озер, исторически входившем в вепсский языковой ареал. На этнонимической карте они совместно формируют единый ареал, тяготеющий к р. Свири, которая была основной водной артерией в этом регионе. Привязка к Свири, видимо, имеет историческую подоплеку.

[3] Соплеменника здесь могут называть также просто *tähine, tägalaine* 'здешний', а его язык характеризовать словами *meide kartte pagižeb* 'по-нашему говорит', *ičemoi kelüu pagižeb* 'на своем языке говорит'.

Считается, что этноним имеет новгородские корни и восходит к др.-русс. *люди*, *людин* ‘свободный человек; обычный горожанин в противовес знатному сословию’ [Фасмер, 1986—1987; SSA]. Можно полагать, что он распространился по Свири вместе с новгородским освоением и служил названием местных вепсов, которые в то время (первые века второго тысячелетия) были основным населением как южного, так и северного Присвирья. Такая схема укладывается как в этноисторический, так и в историко-языковой (наличие вепсского субстрата в ливвиковском и людиковском наречиях карельского языка) контекст.

Сложнее с этнонимной основой *veps-*, у которой тоже есть более широкий контекст за пределами южновепсского ареала. Исторически термин явно имел более широкое бытование. Об этом свидетельствует, например, то, что паданские карелы называют вепсами (*vepsäläised*) своих южных соседей карелов-людиков. В районе людиковско-собственно-карельской границы в северо-западном Обонежье сосредоточена и группа топонимов с основой *veps-/вепс-*, отмечающая границу былого распространения вепсов в северо-западном Обонежье [Муллонен, 2002, с. 163].

Следы этнонима обнаруживаются и в топонимии восточного Обонежья [Соболев, 2015, с. 460], а также в Северо-Западном Приладожье — и шире — восточной Финляндии, где *vepsä-* хорошо известно также в качестве антропонимной основы, закрепившейся в целом ряде финских фамилий [SN, 2000]. Этнограф Н. Валонен был склонен связывать распространение здесь этнонима с вепсской экспансией [Valonen, 1980, s. 74], что, однако, не находит убедительных лингвистических и археологических подтверждений. В связи с этим интересно предположение о карельском-ливвиковском посредничестве в распространении названий, особенно таких, в которых выступает вариант *vepsu-* [Grünthal, 1997, s. 101]. Обратное направление миграции этнонима: с территории юго-восточной Финляндии в Присвирье предполагает российский исследователь В. Напольских [Напольских, 2007], что также выглядит дискуссионным.

Карта взаимного положения исторических ареалов этнонимов *вепсы* и *людики* показывает, что *вепсы* сохранилось прежде всего в отдаленных от свирского побережья местностях, как на севере, так и на юге. Иначе говоря, новгородская миграция первых веков второго тысячелетия н. э., продвигавшаяся вдоль Свири, разделила единый ареал, в то время вепсский, на север и юг. В дальнейшем в ходе продвижения карельского освоения из Северо-Западного Приладожья происходила постепенная карелизация вепсского северного Присвирья, и этноним начинает со временем обозначать здесь карелизированных вепсов — ливвиков и людиков.

Традиционно считается, что в летописи XII в. вепсы известны и как *чудь*, и как *весь*, а функционирование двух терминов связано с тем, что западная часть вепсской территории тяготела к Приладожью (чудь), в то время как восточная — к Белозерью (весь). При этом, однако, в Белозерье отсутствует ранняя собственно вепсская топонимия, в то время как в изобилии представлены доприбалтийско-финские модели, а редкие прибалтийско-финские существенно отличаются от собственно вепсских [Захарова, Макарова, Муллонен, 2016]. В совокупности с рядом других обстоятельств слабое представительство этнонима в прибалтийско-финских языках, наличие в белозерских вепсских и русских говорах специфической лексики позволяют высказать предположение о том, что этноним *весь* «Повести временных лет» мог обозначать первоначально «весское» население региона и перешел на вепсов в ходе продвижения последних на восток. Следы этнонима как в этнонимическом функционировании, так и в топонимии в северо-западном Обонежье, а также в Северо-Западном Приладожье могут быть рудиментами прежнего ареала как самого этнонима, так и называемого им этноса. В русле современных представлений о формировании этноязыковой карты территории российского Северо-Запада язык последнего можно квалифицировать как западноуральский — общий предок мордовских, саамских и прибалтийско-финских языков [Häkkinen, 2009; Kallio, 2015]. Южновепсское самоназвание *vepslaane* в этом контексте является продолжением древнего западноуральского этнонима.

### Неофициальные русские именования вепсов

На неофициальном уровне русские соседи называли вепсов *чухарями* — прежде всего это относится к южным вепсам, а также *кайванами* или *кайбанами.* Между этими этнонимами тоже существует явная ареальная дистрибуция. Термин *чухари* бытовал, прежде всего, на южной окраине вепсской территории. Можно полагать, что он проник на восток по тому маршруту, который исходил из Новгорода в направлении Белозерья. Исследователи XIX в. привязывают его бытование к Тихвинскому уезду Новгородской губ. [напр., Никольский, 1895]. Собственно, вепсские карты полностью согласуются с этим, отражая усвоение русского названия в вепсские южные и переходные говоры — на территории исторического Тихвинского уезда.

В свою очередь, этноним *кайваны* или *кайбаны* имеет, видимо, белозерские истоки. Он используется, прежде всего, применительно к вологодским вепсам, на восточной окраине вепсской территории. Помимо пондальско-куйских и шимозерских вепсов, им называли вепсов, населявших теперь уже обрусевшие поселения в верховьях Суды, а также проживавших в Исаевской вол., на северо-восточной границе Белозерья. *Черноухими кайванами* называли жителей Андомского края — д. Сойдозеро и Ладвозеро [Логинов, 2001г, с. 367]. Этноним проник и в верхнее Присвирье. С точки зрения традиционного административного членения это Белозерский уезд Новгородской губ. и Вытегорский уезд Олонецкой губ. Впрочем, надо полагать, что, как и в случае с дистрибуцией терминов veps- и lüdi, административные границы XVIII—XIX вв. лишь в какой-то

степени стабилизировали ареалы отдельных этнонимов, которые имеют более глубокие исторические корни и связаны, видимо, с разными маршрутами русского продвижения в ареал вепсского расселения: *кайваны* из Верхневолжья и расположенного на этом маршруте Белозерья к Онежскому озеру, *чухари*, за которыми стоит историческая *чудь*, из Новгородской округи по водно-волоковым путям в Верхневолжье, в том числе в Белозерье и далее на восток. Именно на такие пути проникновения терминов *чухари* и *кайваны* в вепсское Межозерье указывает этнонимическая ситуация верхней Суды, где в районе впадения в нее притоков Колошмы и Ножемы еще до середины XX в. располагались вепсские поселения, ныне полностью обрусевшие. Здесь, собственно, столкнулись два этнонима: с одной стороны, пришедший с запада (р. Лидь и Колпь) — *чухари*, а с другой — *кайбаны*, проникший из Белозерья вверх по Суде. При этом в верховьях р. Колошмы и Ножемы известны *чухари*, а в низовьях, как и на самой Суде, — *кайбаны* [Муллонен, 2006].

В Присвирье источниками конца XIX в. зафиксировано еще одно локальное именование вепсов — *кайка, кайки* ‘насмешливое прозвище вепсов’ [СРНГ]. М. Фасмер со ссылкой на Я. Калима предлагает для *кайки*, пожалуй, избыточно академическую этимологию, исходящую из якобы народно-этимологической интерпретации приб.-фин. лексемы kaikki ‘все’ как перевода древнего этнонима *весь* [Фасмер, 1986—1987]. Скорее следует обратить внимание на *кайка* ‘бранное слово’ в Каргополье и олонецкое *кайга* ‘об упрямом, несговорчивом человеке’, которые могут восходить к глаголам кайковать ‘говорить’, кайкать ‘говорить громко, возбужденно; судачить’ [СРНГ, 1965—], имеющих, в свою очередь, прибалтийско-финские истоки.

Подведем итоги. Этнонимическая пестрота имеет глубокие исторические корни. Как в самоназваниях, так и в названиях вепсов, данных русскими соседями, налицо ареальная дистрибуция, которая связана с тем, что вепсская этническая территория располагалась на транзитных водно-волоковых путях. Результатом являлось ее вхождение на протяжении длительного времени в разные зоны притяжения, что, в свою очередь, приводило и к разным именованиям. Топографическая карта, расположение водных путей имели своим следствием формирование административной карты: от княжеств и пятин до губерний, а затем и областей. Административная разобщенность вепсских территорий сопровождалась этнонимической неоднородностью, в ряде случаев границы этнонимических ареалов совпадают с губернскими границами XVIII—XIX вв. Просматривается отчетливая тенденция перехода названия, данного соседями, в самоназвание. Так, очевидно, произошло в свое время с этнонимом *людики*, первоначально использовавшимся новгородцами применительно к вепсам Присвирья, а затем ставшего самоназванием. Так случилось и с этнонимом *чухари*, которое стало для части южных вепсов самоназванием, при том что другие воспринимают его как уничижительное. Термин *кайваны* (или *кайбаны*) сохранил для вепсского населения статус уничижительного прозвания, данного русскими соседями, возможно, в силу слабых русских контактов, и не перешел в самоназвание. Тут, на восточной окраине вепсского этноязыкового ареала, собственно, и нет самоназвания в традиционном смысле, используется определение *ičemoi rahvaz* ‘свой народ’.

Что же касается выдвигаемых в литературе этимологий этнонимов, называющих вепсов, все они в той или иной степени спорны. Относительно устоявшимися выглядят интерпретация этнонимов *людики*, упомянутая выше, и название *чухари* — как образование от основы *чудь*, в интерпретации которой принято исходить из ее германских корней и древнерусского посредства. В соответствии с ней этноним был принесен на территорию Верхней Руси славянами. Последние усвоили его в древности в результате контактов с германцами: прагерм. **Þiuþō* ‘народ, люди’ > др.-слав. **tjudь* ‘чужой народ’ [Бубрих, 1947, с. 22—26], а затем, переселившись в Приильменье и на Волхов, стали использовать его применительно к тамошнему местному прибалтийско-финскому населению. По мере древнерусского освоения севера ареал употребления этнонима расширялся, включив в свою орбиту целый ряд этносов.

Неубедительно обсуждаемое в литературе сопоставление *кайванов* как с *квенами,* так и *колбягами* (на уровне этнонимов). Скорее, следует обратить внимание на русское диалектное *кайбовать* ‘рассуждать, судачить ’ (черепов.), ‘беседовать’ (осташк., ярослав.), ‘говорить’ (пошехон.) [СРНГ, 1965—].

Наиболее сложен в своих этимологических истоках этноним *вепс*. Если исходить из того, что другие этнонимы, называющие вепсов, восходят не к вепсскому языку, как, собственно, и должно быть в соответствии с универсальной закономерностью происхождения этнонимов в языке смежно проживающего населения, истоки этнонима *вепсы* тоже следует искать в языках соседей. Наиболее обсуждаемая этимология связывает его с саам. *væk'se* ‘плавник рыбы’, у нее есть и свои сторонники [SKES, 1955—1979], и противники [SSA, 1992—2000]. При этом у исследователей практически не вызывает сомнения, что летописный этноним *весь* связан с современным названием *вепсы* [напр., SSA, 1992—2000].

# Глава 3

## ЯЗЫК НАРОДА

### 3.1. Вепсский язык: история изучения, основные черты, диалекты

*Н. Г. Зайцева*

А. М. Шёгрен первым попытался доказать, что вепсы являются потомками древней летописной *веси*[1]. Языковеды стремились объяснить ряд фонетических звукопереходов, исторически произошедших при заимствовании этнонима из языка в язык: *ве**пс**я>ве**пс**ь>ве**с**ь* [Богданов, 1951, 1958]. Поскольку данный звукопереход достаточно сложно объясним или вообще необъясним, то искали иные варианты именования племени, например **vessä*, который можно было признать слабоступенным вариантом формы *vepsä* [Setälä, 1919, s. 943]. Подобных аналогов звукоперехода ***ps>ss*** в вепсском языке не наблюдается, в большинстве случаев в древних словах это звукосочетание достаточно хорошо сохранилось (напр., *la**ps**en* — генитив ед. ч. (*la**ps**'* 'ребенок'), *ba**ps**haine* 'оса', *kä**ps**ahtada~ko**ps**ahtada* 'неожиданно вскочить'). Тем не менее следует упомянуть некоторые случаи наличия в вепсских говорах параллельных форм, в которых может быть и замена звукосочетания ***ps ~ pk***: *hö**ps**ahtada~hö**ps**ta → hö**pk**ta* 'шлепнуться; медленно ходить, бродить' [СВЯ, 1972, с. 142]; *ko**ps**otada → ko**pk**otada* 'постукивать' [СВЯ, 1972, с. 224]. Однако эти случаи обнаружены главным образом в дескриптивных глаголах, которые не могут служить веским аргументом существования вариантов звукоперехода.

Была предложена и иная трактовка, в соответствии с которой вепсское звукосочетание ***ps*** заменено на русской почве согласным ***s*** [Mikkola, 1942, s. 33]: для сравнения, например, русское *о**с**а* и родственное ему литовское *va**ps**a* 'оса, овод' [Фасмер, 1971, с. 156]. Я. Калима, известный специалист в области прибалтийско-финско-русских контактов, это объяснение дополнил замечанием по поводу того, что в вепсском языке слово могло звучать *vepsi*, а не *vepsä*, как, например, это имеет место в словах типа *särg'* 'плотва' (ср. финск. *särki*), *kor'b* 'чаща' (ср. финск. *korpi*), где, правда, от былого *-**i***- после его утраты на почве вепсского языка исторически осталось только смягчение впереди стоящего согласного [Kalima, 1915, с. 68—69].

Вепсский язык относится к северной группе прибалтийско-финской ветви уральской языковой семьи, где наиболее близкими ему являются карельский, ижорский, финский языки. Его исследование было начато в первой половине XIX в.

Первооткрыватель вепсов А. Шёгрен неоднократно бывал у вепсов: в 1824—1825 и 1827 гг. Сделанные им записи, касающиеся, прежде всего, построения слов, к сожалению, не введены в научный оборот. Следом за А. Шёгреном земли вепсов посетили и другие финские исследователи. При этом

[1] См. подр. гл. 4. разд. II «Этнодемографические процессы».

интерес к материалам вепсского языка в тот период, который характеризовался особым вниманием к истории развития языковых фактов, у финских ученых был настолько велик, что с легкой руки Е. Д. Европеуса вепсский язык стали называть даже «*прибалтийско-финским санскритом*» [Grünthal, 2015, s. 22], сохранившим многие древние языковые особенности. Представления об особой архаике языка вепсов побуждали финских языковедов активно использовать его в сравнительно-исторических исследованиях. Особый интерес вызывали черты вепсского языка, роднящие его с финским.

В 1842 г. у вепсов в поисках их эпического наследия побывал Э. Лённрот. Обнаружить вепсский эпос или нечто, напоминающее фольклорную поэзию калевальского размера, не удалось, однако материалы вепсского языка сослужили Лённроту хорошую службу, поскольку именно на их основе он защитил докторскую диссертацию [Lönnrot, 2002] и получил звание профессора Хельсинкского университета. Он побывал в селениях бывшей Исаевской вол., располагавшейся на границе Вытегорского и Каргопольского уездов Олонецкой губ., а также в ряде поселений Приоятья. Отметим, что в своей работе Лённрот еще не упоминал о диалектном членении вепсской речи. Это сделал А. Алквист, побывавший в 1855 г. в вепсских поселениях Олонецкого уезда и выделивший два вепсских диалектных ареала: *прионежский* (вдоль Онежского озера) и *приоятский* вдоль р. Ояти почти до Белого озера [Ahlquist, 1861, s. 50—51].

В 1877 г. маршрут Э. Лённрота был частично повторен Х. Басильером, посетившим вепсские поселения Исаевской вол. Жители волости в то время уже активно утрачивали свой язык, хотя старшее поколение еще говорило по-вепсски. Как отметил Х. Басильер, у данного говора «много общих черт с северными, а еще больше с приоятскими вепсами» [Basilier, 1890, s. 56]. Кроме того, он полагал, что, возможно, жителей этих населенных пунктов следует считать переселенцами, поскольку все их поселения расположены вдоль тракта. Данную группу вепсов в науке стали называть *восточными* вепсами. В настоящее время в этих местах нет ни вепсского населения, ни следов его языка. Лишь некоторое количество топонимов, а также этноним *кайбаны*, которым называют жителей соседи, подтверждает былое присутствие здесь иного населения, нежели русское. Термин же «восточные вепсы» (или белозерские) со временем передвинулся на группу вепсов Вологодской обл. на стыке Бабаевского и Вытегорского р-нов, в противоположность другой группе — западных, или приоятских, вепсов. Иначе говоря, в настоящее время в составе средневепсского диалекта выделяется две группы говоров: *восточная и западная*.

Наиболее полные представления о диалектном членении вепсского языка сложились в первой половине XX в. благодаря, прежде всего, полевым исследованиям Э. Н. Сетяля, совершившего две поездки к вепсам (в 1889 и в 1916 гг.), а также Л. Кеттунена и Э. А. Тункело, предпринявшим неоднократные экспедиции в места расселения вепсов. Анализ собранных материалов позволил им выделить в языке вепсов *три* диалекта — *северновепсский,* или *прионежский*, *средневепсский* и *южновепсский* [Tunkelo, 1946, s. 15—17]. Наименования диалектов указывают на реальное расположение диалектных ареалов друг относительно друга.

В средневепсском диалекте выделяют две группы говоров: представители средневепсского диалекта из бассейна р. Свири (Подпорожский, Тихвинский, Лодейнопольский р-ны Ленинградской обл.) являются носителями западновепсских, или приоятских, говоров (Ярославичи, Озера, Ладва, Шондовичи, Вонозеро, Винницы и др.). В свою очередь на Онежско-Белозерском водоразделе, в Бабаевском и Вытегорском р-нах Вологодской обл., проживают вепсы — представители восточных (или белозерских) говоров. Но и здесь можно выделить еще куйско-пондальские (Куя, Пондала, Войлахта), пяжозерские (Пяжозеро) и шимозерские говоры (куст деревень несуществующего ныне Шимозерского сельского совета Вытегорского р-на Вологодской обл.). Носителей последней группы говоров можно найти сейчас в с. Ошта Вытегорского р-на Вологодской обл., а также в Республике Карелия и в некоторых деревнях в окрестностях р. Ояти. Все восточные говоры существенно отличаются как друг от друга, так и от западновепсских говоров. Кроме того, в группе говоров средневепсского диалекта принято выделять также так называемые переходные говоры, ареально тяготеющие к южным и бытующие в верховьях р. Капши (Тихвинский и Бокситогорский р-ны Ленинградской обл.)[2].

И, наконец, на южновепсском диалекте говорят вепсы, территория проживания которых находится на р. Лиди в верховьях Волжского бассейна (Бокситогорский р-н Ленинградской обл., населенные пункты Радогощь, Сидорово, Боброзеро, Белое озеро, Прокушево и др.).

Коллекции вепсских диалектных материалов представляют исключительный интерес, поскольку для языка, который не обладал письменной традицией и являлся лишь языком домашнего общения, эти первые полевые записи можно считать своеобразной письменной историей языка, хранящей сведения о более древнем состоянии вепсской

[2] Высказанное московским лингвистом И. Б. Иткиным, посетившим в 1991—1994 гг. в ходе лингвистических экспедиций вепсский населенный п. Корвала (Бокситогорский р-н Ленинградской обл.), предложение о выделении корвальского говора в особый диалект [Иткин, 2002, с. 169] не поддерживается ни материалами ЛАВЯ, ни более ранними исследованиями [напр., Tunkelo, 1946, s. 9—10]. Село географически располагалось при истоках р. Капши и вместе с другими деревнями округи (Нойдала, Ребов Конец, Чидово и др.), а также поселениями, тяготеющими к озеру Капшозеро (Корбеничи, Нюрговичи, Харагеничи и др.), находилось в ареале переходных говоров, сочетающих характерные средне- и южновепсские признаки.

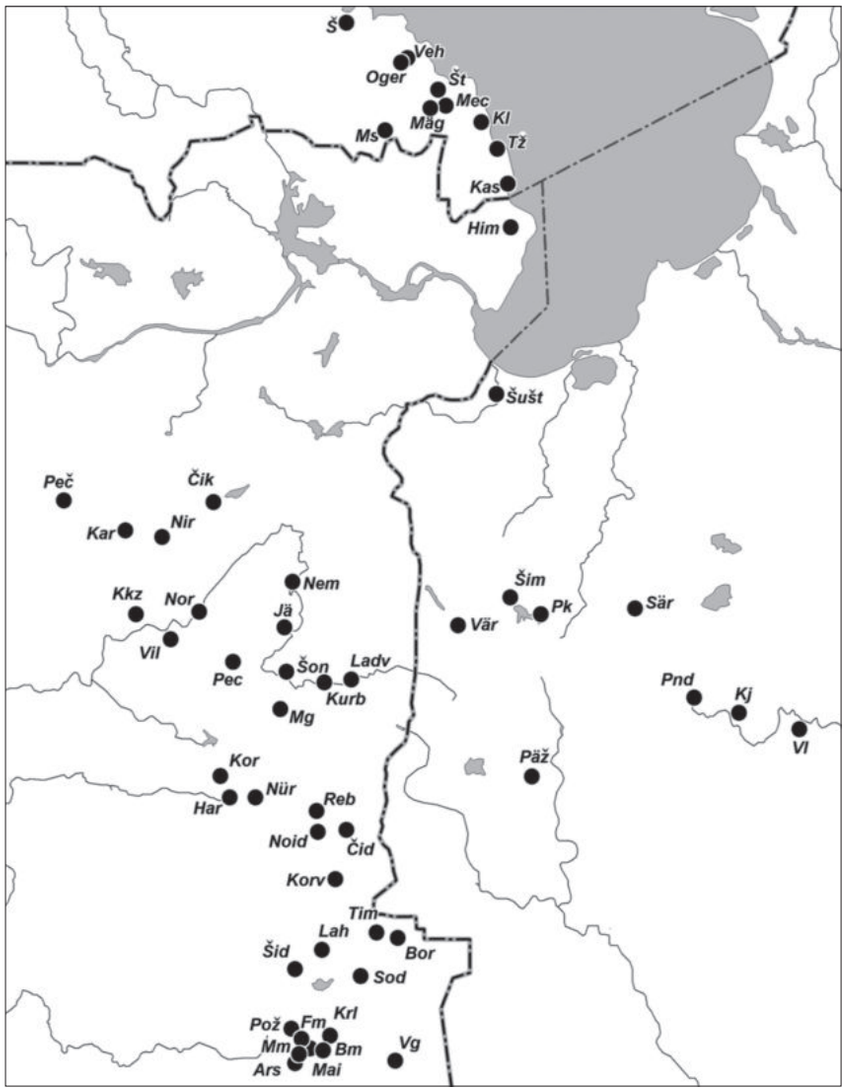



*Рис. 15. Экспедиционное обследование вепсских населенных пунктов*

## Список сокращенных названий вепсских пунктов, размещенных на лингвистических картах[3]

1. Š — Šokš (Шокша), Прионежский р-н, РК.
2. Iš — Išan' (Ишанино), Прионежский р-н, РК.
3. Veh — Vehkoja (Вехручей), Прионежский р-н, РК.
4. Hap — Hapšom (Габшема), Прионежский р-н, РК.
5. Krik — Krik (Крюкова Сельга), Прионежский р-н, РК.
6. Van — Vanhimsel'g (Вангимова Сельга), Прионежский р-н, РК.
7. **Št — Šoutarv (Шелтозеро)**, Прионежский р-н, РК.
8. Mec — Mecantaga (Залесье), Прионежский р-н, РК.
9. Mäg — Mägi (Горнее Шелтозеро), Прионежский р-н, РК.
10. Kl — Kaleig (Рыбрека), Прионежский р-н, РК.
11. Ms — Matvejansel'g (Матвеева Сельга), Прионежский р-н, РК.
12. Tž — Toižeg (Другая река), Прионежский р-н, РК.
13. **Kas — Kaskesoja (Каскесручей)**, Прионежский р-н, РК.
14. Kuk — Kukagd'(Володарская), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
15. Per — Pervakat (Урицкая), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
16. Him — Himd'ogi (Гимрека), Прионежский р-н, РК.

***Средневепсский диалект (западные говоры):***

17. Kal'l' — Kal'l'(Щелейки), Прионежский р-н, РК.
18. Kek — Kekar' (Кекозеро), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
19. Peč — Pečal (Печеницы), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
20. Čik — Čikl (Чикозеро), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
21. Kar — Karhil (Каргиничи), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
22. Nir — Nirgl (Ниргиничи), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
23. Kuz — Kuzra (Кузра), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
24. **Nem –Nemž (Немжа)**, Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
25. Nor — Norj (Норгина), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
26. **Jä — Järved (Озера)**, Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
27. Kos — Koskenpä (Надпорожье), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
28. **Vil — Vil'häl (Ярославичи)**, Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
29. Sj — Sarjärv (Сарозеро), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
30. **Rih — Rihaluine (Подовинники)**, Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
31. **Pec — Pecoil (Пелдуши)**, Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
32. Šon — Šondjal (Шондовичи), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
33. **Ladv — Ladv (Ладва)**, Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
34. **Mg — Mäggär' (Мягозеро)**, Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
35. **En — Enar'v (Вонозеро)**, Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
36. Ozr — Ozroil (Озровичи), Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
37. **Kor — Korbal (Корбиничи)**, Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
38. **Jog — Jogens (Усть-Капша)**, Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
39. **Har — Haragl (Харагеничи)**, Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
40. **Nür — Nürgl (Нюрговичи)**, Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
41. **Reb — Rebagj (Ребов Конец)**, Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
42. **Noid — Noidal (Нойдала)**, Тихвинский р-н, Ленинградская обл.
43. Čid — Čidoi (Чидово), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.
44. Korv — Korval (Корвала), Подпорожский р-н, Ленинградская обл.

***Средневепсский диалект (восточные говоры):***

45. Tj — Torazgärv (Торосозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
46. Šat — Šatjärv (Шатозеро), Вытегорский р-н, Вологодская обл.
47. **Šim — Šimgär' (Шимозеро)**, Вытегорский р-н, Вологодская обл.
48. **Pk — Püutkask (Пелкаска)**, Вытегорский р-н, Вологодская обл.
49. **Vär — Väräsjärv (Кривозеро)**, Вытегорский р-н, Вологодская обл.
50. Sär — Särgärv (Сяргозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
51. Naž — Nazamgärv (Нажмозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
52. Vah — Vahtkär' (Вахтозеро), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
53. **Pnd — Pondal (Пондала)**, Бабаевский р-н, Вологодская обл.
54. **Kj — Kuja (Куя)**, Бабаевский р-н, Вологодская обл.
55. **Vl — Voilaht (Войлахта)**, Бабаевский р-н, Вологодская обл.
56. **Päž — Päžar' (Пяжозеро)**, Бабаевский р-н, Вологодская обл.
57. Ker — Kerčak (Керчаково), Бабаевский р-н, Вологодская обл.

[3] Полужирным шрифтом выделены пункты, в которых материал собран в полевых условиях в 2012—2013 гг.

***Южновепсский диалект:***

58. Bor — Bor (Саньков Бор), Бабаевский р-н, Вологодская обл.
59. Lah — Laht (Лахта), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
60. **Šid — Šidjärv (Прокушево)**, Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
61. Čai — Čaigl (Чайгино), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
62. Sar — Sar' (Остров), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
63. Pel — Peloo (Пелдуши), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
64. **Sod — Sodjärv (Сидорово)**, Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
65. Žar — Žarad (Жары), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
66. Buš — Bušak (Бошаково), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
67. Krl — Kortlaht (Кортлахта), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
68. Sir — Sirj (Перелесок), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
69. **Mas — Maslagj (Маслово)**, Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
70. Tut — Tutuk (Сташково), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
71. Ted — Tedroo (Тедрово), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
72. **Mai — Maigär' (Боброзеро)**, Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
73. Vg — Vaagedjärv (Белое озеро), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
74. **Ars — Arskaht' (Радогощь)**, Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.
75. Pož — Požarišš (Пожарище), Бокситогорский р-н, Ленинградская обл.

речи. Первые образцы вепсской речи вышли из-под пера упомянутых выше исследователей в виде приложений к научным описаниям вепсского языка. Позднее, уже в XX в., было издано несколько специальных сборников образцов вепсской речи, в которых представлена достаточно широко картина местных говоров. Прежде всего, это два тома образцов южновепсской речи Л. Кеттунена, появившихся в результате его неоднократных научных экспедиций в район расселения южных вепсов [Kettunen, 1920, 1925]. Диалектные материалы, собранные Л. Кеттуненом, размещены сейчас в электронном виде и доступны всем интересующимся языком вепсов [VVS].

Несколько позднее опубликованы сборники образцов вепсской речи, собранные в свое время Э. Н. Сетяля и Й. Х. Кала и переведенные на финский язык Э. А. Тункело при помощи Р. Пелтола [NÄKM, 1951], Л. Кеттунена и П. Сиро [NVM, 1935], П. Виртаранта [Virtaranta, 1967, s. 109—136], П. Виртаранта и С. Сухонена [Virtaranta, Suhonen, 1978, s. 42—48], Р. Пелтола и А. Совиярви [ÄVN, 1982], содержащие значительное количество паспортизованных сведений о вепсских говорах.

Сбором материалов вепсского языка занимались и эстонские ученые. Ими издан замечательный двухтомник вепсских пословиц и поговорок с параллелями на эстонском, водском, ливском и карельском языках [VV, 1992]. Он представляет особый интерес для диалектологов, поскольку каждая пословица, поговорка или выражение даны в той форме, в которой были записаны в соответствующих населенных пунктах. Такая четкая паспортизация материала позволяет активно использовать его в лингвогеографической работе.

Несмотря на то что ареал расселения вепсов находился недалеко от прежней столицы России Санкт-Петербурга, интерес к вепсскому языку и культурному наследию определился здесь лишь в начале XX в. Именно тогда были предприняты первые научные экспедиции в места расселения вепсов, и вепсский язык попал в сферу научного описания. В ИЯЛИ КарНЦ РАН, который со временем стал главной научной школой исследования прибалтийско-финских языков в России, вепсским языком занимались всегда достаточно активно и планомерно (рис. 15).

Первые полевые записи вепсского диалектного материала были сделаны сотрудниками ИЯЛИ в начале 1950 г. Всего было предпринято более полутора сотен научных экспедиций во все регионы проживания вепсов. Коллекция вепсских материалов Фонограммархива ИЯЛИ является, по всей видимости, самой представительной в мире, насчитывая более 450 часов магнитофонных записей: тексты бытового характера, фольклорные материалы, этнографические зарисовки, ономастический материал.

Российскими исследователями также были опубликованы сборники вепсской диалектной речи. Они содержат тексты более позднего времени, чем включенные в финские издания. Среди образцов вепсской речи, прежде всего, следует назвать работу М. И. Зайцевой и М. И. Муллонен [ОВР, 1969], в которой представлен язык средних и южных вепсов. Записи были сделаны в ходе многочисленных полевых экспедиций практически во все места расселения вепсов и содержат уникальные данные о материальной и духовной культуре вепсов, о вепсском фольклоре. Все опубликованные материалы снабжены сведениями об информантах, местах их проживания и времени записи.

Позднее И. И. Муллонен подготовила и опубликовала в книге «Язык и народ. Тексты и комментарии» [Муллонен, 2002, с. 55—97] образцы речи жителей с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. (средневепсский диалект). Тексты носят характер более современных бесед с уроженцами названного села разного возраста на различные темы этнографического содержания.

Фольклорная сторона вепсского языкового наследия отражена в изданиях «Вепсские народные сказки» Н. Ф. Онегиной и М. И. Зайцевой [Вепсские народные сказки, 1996] и сборнике вепсских причитаний, подготовленном Н. Г. Зайцевой и О. Ю. Жуковой [ККК, 2012]. Многие из этих материалов размещены в настоящее время в создающемся коллективом авторов «Корпусе вепсского языка» и «Открытом корпусе вепсского и карельского языков» [ВК; ВепКар], которые широко используются в диалектологической работе.

Наиболее важным источником диалектного материала является «Словарь вепсского языка», составленный М. И. Зайцевой и М. И. Муллонен [СВЯ, 1972], который можно считать лучшим научным произведением по языку вепсов в России. Словарь снабжен фиксацией пунктов записи вепсских примеров, образцами фонетического оформления слов и словосочетаний, описанием значений и т. д. в говорах и бесценен для диалектолога.

Фонетика вепсского языка с точки зрения ее исторического развития достаточно полно исследована финскими учеными. Ей посвящены как целые монографии [Kettunen, 1922; Tunkelo, 1946; Wiik, 1989], так и множество отдельных статей, в которых представлена картина истории развития фонетической системы языка. Современное состояние фонетики вепсского языка на примере шимозерских говоров средневепсского диалекта изучено М. И. Зайцевой в работе «Грамматика вепсского языка», где представлены характеристики звуков и их сочетаний, продемонстрирована их дистрибуция в разных частях слова, показаны модификации звуков в потоке речи, а также проиллюстрированы возможности адаптации русских звуков языком вепсов [Зайцева М., 1981, с. 16—154].

Грамматический инструментарий вепсского языка также достаточно хорошо изучен. К проблемам грамматики вепсского языка проявляли интерес, прежде всего, финские исследователи. Особое значение и сегодня имеет фундаментальная работа Л. Кеттунена «Исследование синтаксиса вепсских диалектов» [Kettunen, 1943], содержащая уже и в самом названии указание на диалектную подоплеку развития каждой грамматической категории, а также включающая значительный языковой материал из всех диалектов вепсского языка. По охвату и интерпретации диалектного материала названная работа является одной из лучших, богато иллюстрированных языковыми материалами и наиболее часто используемых лингвистами. Исследователь вепсского языка из Финляндии Р. Грюнтал, и сам совершивший в последнее время несколько экспедиций на территорию проживания вепсов, использовал в своей работе «Грамматика вепсского языка» [Grünthal, 2015] диалектные материалы исследования Л. Кеттунена, сравнивая с ними отчасти и собственноручно собранные данные.

Характеристике северновепсского диалектного ареала посвящена одна из монографий эстонского лингвиста и знатока вепсского языка Т.-Р. Вийтсо. Она основана на теории глоссематики, популярной в середине XX в., и содержит описание плана выражения и плана содержания северновепсского диалекта. Любопытно, что Т.-Р. Вийтсо выделил в вепсском языке 24 падежа, где наряду с падежами старого образования выступают и новые послеложные падежи. Исследование Вийтсо оказало в свое время помощь в решении проблемы послеложных падежей вепсского языка [Viitso, 1968, с. 119—130]. Эстонская исследовательница южновепсского диалекта А. Кяхрик занималась проблемами грамматики глагола, изучая словоизменительные модели южновепсских глаголов, в частности проблемы отрицательного претерита, становления рефлексивного спряжения и т. д. [Kährik, 1978, 1980].

В отечественном языкознании первый очерк по вепсскому языку, содержавший сведения и по грамматике, подготовил М. М. Хямяляйнен [Хямяляйнен, 1966, с. 81—102]. Значительно позднее появилась «Грамматика вепсского языка» М. И. Зайцевой, основанная на материале шимозерских говоров средневепсского диалекта [Зайцева М., 1981]. Именное и глагольное словоизменение вепсского языка с точки зрения истории их развития и функционирования в диалектах исследовано довольно подробно также в работах Н. Г. Зайцевой [Зайцева Н., 1981, 2002, 2007]. Ею же разработаны и представлены в букваре, учебных пособиях, учебниках и словарях основы младописьменного языка вепсов [Zaiceva, 2003; Зайцева, Муллонен, 2007; Зайцева, 2010]. Таким образом, в названных, а также других работах финских, эстонских и российских лингвистов выявлены основные положения грамматики вепсского языка.

Лексика же вепсского языка находится на этапе сбора языкового материала и до сих пор исследована не в полной мере. Следует назвать кандидатскую диссертацию Н. И. Богданова «История развития лексики вепсского языка», выполненную на заре зарождения отечественного вепсоведения [Богданов, 1953]. В своей работе он выявил в лексике вепсского языка следы германских, балтийских, славянских и древнерусских контактов. Диссертационная работа Н. И. Богданова, которая известна по автореферату и нескольким опубликованным статьям, важна для вепсоведения, поскольку наметила некие приоритеты в исследовании проблемы, прежде всего в определении результатов языковых контактов вепсов с родственными и неродственными народами.

Этимология ряда вепсских лексем предложена в этимологических словарях финского и эстонского языков [SKES, 1955—1979; SSA 1992—2000; Häkkinen 2007; Mägiste, 1983; EES, 2012], но только в том случае, если они имелись в распоряжении составителей словарей и входили этимологически в описываемые словарные гнезда. Однако вепсские материалы по тем или иным причинам не всегда включались в словарные статьи, собственно же вепсская лексика, не имеющая отчетливого прибалтийско-финского контекста, практически вся находится вне поля зрения исследователей.

Любопытные идеи и перспективные находки, связанные с историей ряда прибалтийско-финских, в том числе и вепсских, лексем, содержатся в работах С. А. Мызникова, который является известным специалистом в области прибалтийско-финско-русских языковых контактов и, прежде всего, проявлений следов этих контактов в северорусских говорах. Его работы свидетельствуют о том, что многие вепсские лексемы продолжают жизнь, выйдя за пределы своего языка, встроившись в лексическую систему северорусских говоров, имея «в зависимости от места или времени фиксации… субстратную либо заимствованную природу» [Мызников, 2003, с. 25]. Этимологические разработки С. А. Мызникова, предпринятые им в монографии «Русские говоры Обонежья» [Мызников, 2003] и на страницах его «Атласа субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада» [Мызников, 2003а, 2007], могут быть с успехом использованы и при

освещении проблем вепсской лексики.

Отдельные проблемы заимствованной русской диалектной лексики и ее места в вепсском лексическом тезаурусе обсуждались неоднократно, что позволило сделать некоторые выводы о путях заимствований, о тематических классах заимствованной лексики, о представленности ее в различных вепсских диалектных ареалах [Зайцева, 2008, с. 79—83].

Существенный вклад в изучение развития вепсской лексики вносит исследовательница вепсской ономастики И. И. Муллонен. Ей удалось провести реконструкцию ряда утраченных вепсских лексем и возвратить их изначальную семантику [Муллонен, 1994, 2013 и т. д.]. Отдельные из лексем были ею восстановлены и сейчас активно служат младописьменному вепсскому языку (напр., **majag* ‘бобер’ < *Maigär*’ (Боброзеро); **vadag* ‘низкий заболоченный покос’ < *Vadoja, Vadagso* [Муллонен, 1988, с. 63, 69]). Подобные реконструкции плодотворны для исследования истории развития лексики и семантики языков, не обладающих памятниками письменности и не имеющих возможности строить изучение лексики и семантики на сравнении развития языка в разные периоды его существования.

Интересны и исследования, которые посвящены различным семантическим группам лексики. Так, например, названия растений вепсского языка исследованы исключительно слабо. В самом крупном издании, посвященном диалектной лексике вепсского языка, «Словаре вепсского языка» М. И. Зайцевой и И. И. Муллонен [СВЯ, 1972], названия растений представлены далеко не в полном объеме. При этом отмеченная группа лексики исчезает из памяти носителей языка, и далеко не каждый информант может перечислить больше десятка названий растений на родном языке. Тем ценнее интерес

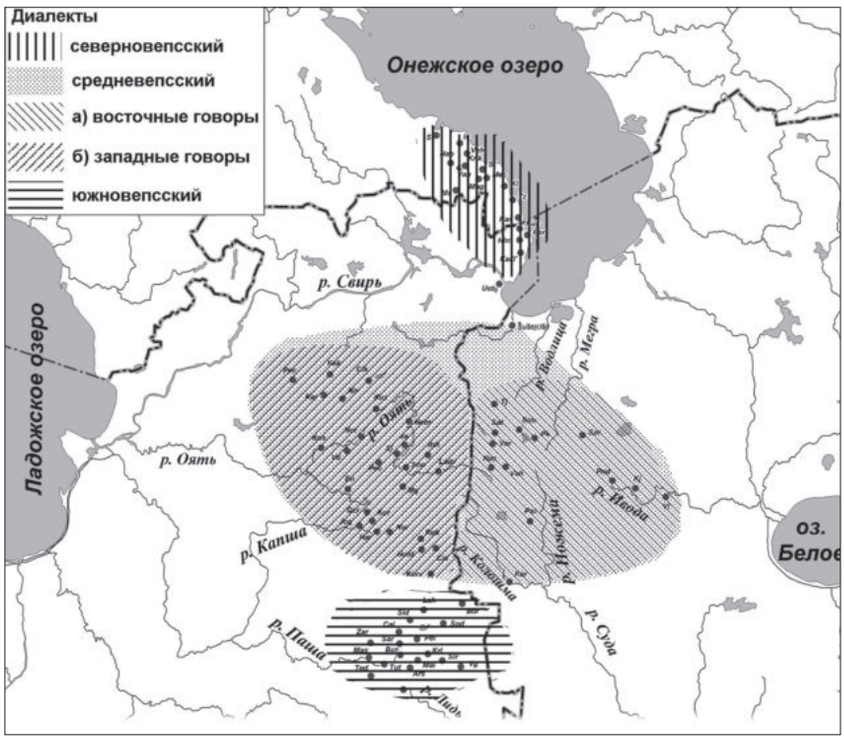



*Рис. 16. Распространение диалектов вепсского языка*

петербургского исследователя И. В. Бродского к данной группе лексики. Он обращается к названиям растений на широком финно-угорском фоне, прежде всего на материале прибалтийско-финских и коми языков, проводя сравнения с родственными и неродственными языками, сосуществовавшими некогда рядом или контактирующими и в настоящее время [Бродский, 2007].

Перспективные выводы о лексике, которая наибольшим образом связана с фольклорными текстами, с контекстом народной культуры, предлагает в своих исследованиях О. Ю. Жукова [Жукова, 2015, с. 130].

И в целом, благодаря полевому обследованию вепсских диалектных регионов, предпринятому исследователями Финляндии, Эстонии и России, а также многим научным изысканиям в области вепсского языка, были определены в общих чертах как основные особенности вепсских диалектов, так и границы диалектных регионов, выделение и название которых обусловлено, прежде всего, географическим положением регионов проживания вепсского народа (рис. 16). Однако подчеркнем, что не было полного описания особенностей всех диалектов, не исследованы переходные зоны, нет четкого представления об отличиях в области фонетики, грамматики, лексики, не названы главные маркеры диалектной речи ареалов. Все это не позволяло сформулировать пути исторического сложения диалектов, охарактеризовать генезис их особенностей, определить тенденции их развития. На решение данных проблем был направлен «Лингвистический атлас вепсского языка» (ЛАВЯ, 2019), работа по созданию которого началась в 2012 г.[4] Вепсский язык уже выступал ранее объектом двух лингвистических атласов: «Лингвистического атласа Европы» и «Лингвистического атласа прибалтийско-финских языков» [см., напр., ALE, 1983; ALFE, 2004, 2007, 2010]. Последний из названных атласов подготовлен международным коллективом авторов из Финляндии, Эстонии, Карелии. В нем была поставлена в том числе задача выяснения «положения южноэстонского и *вепсского* языков в языковой семье» [ALFE, 2004, s. 60]. Атлас проиллюстрировал, что

[4] Работа по подготовке ЛАВЯ проводилась при поддержке РГНФ (РФФИ) в 2012—2017 гг. лингвистами ИЯЛИ КарНЦ РАН (Петрозаводск) с участием коллег из Санкт-Петербурга (ИЛИ РАН, РГПУ им. А. И. Герцена).

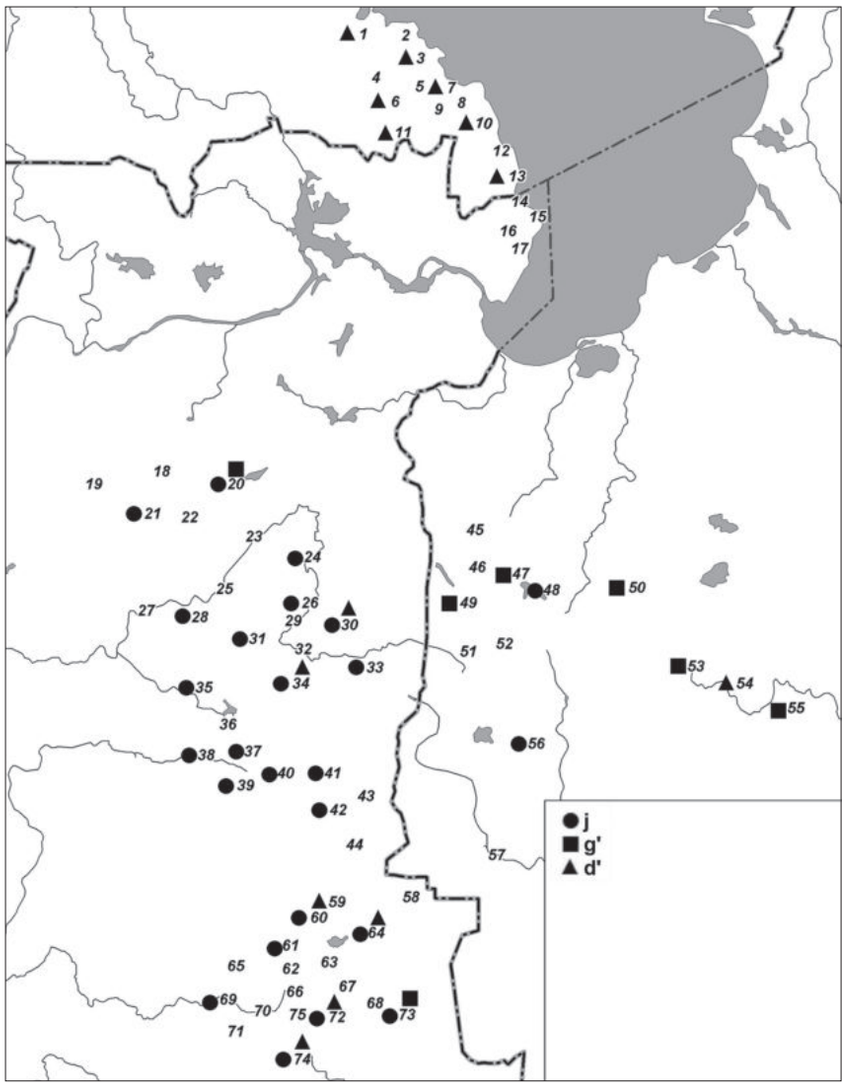



*Рис. 17. Карта представленности исторического j- в начале слова в диалектах вепсского языка*

вепсский язык обладает многими чертами, которые роднят его в большей или меньшей степени с другими прибалтийско-финскими языками. Раскрыть же более глубоко специфические особенности вепсского языка в данном коллективном труде и не предполагалось. Это задача уже самостоятельного атласа вепсского языка, который, как и любой атлас, прежде всего должен базироваться на совокупности и анализе собственного диалектного материала.

Идея создания «Лингвистического атласа вепсского языка» (ЛАВЯ) возникла еще во времена Д. В. Бубриха. Первыми исследователями вепсского языка Н. И. Богдановым и М. М. Хямяляйненом в 1940-х гг. составлен вопросник по сбору материала для атласа. К сожалению, в то время, когда количество пунктов с населением, свободно владевшим вепсским языком, было значительно бóльшим, чем сейчас, из-за отсутствия кадров работа по созданию атласа не была проведена. Многие идеи вопросника, составленного предшественниками, были использованы в ЛАВЯ. При этом новый вопросник существенно переработан с учетом данных, полученных в результате современного исследования вепсского языка.

Подготовленный «Лингвистический атлас вепсского языка» позволил более наглядно представить на картах многие явления фонетики, грамматики, лексики, что дало возможность определить границы ареалов, увидеть их сходства и различия, а в научных комментариях, подготовленных к каждой лингвистической карте, представить происхождение фонетических, грамматических и лексических черт диалектных ареалов, а также сделать некоторые выводы по их формированию. Многие из диалектоформирующих черт рассмотрены и прокомментированы в новом атласе, что дает возможность более предметно сформулировать и представить особенности вепсских диалектов.

*Северновепсский диалект* в ряду диалектов вепсского языка характеризуется:

1) заменой исторического ***j*** в начале слова на ***d'*** (*d'ärv* ‘озеро’, *d'ogi* ‘река’, *d'agada* ‘делить’). Нестабильность ***j*** отмечается также и в некоторых западных средневепсских говорах (Kar и Čik), где, однако, этот согласный звук переходит в ***g'***, Это же явление характерно для средневепсских восточных говоров (*g'ärv*, *g'ogi*, *g'agada*), где в данном случае существует общность одного и того же процесса. Именно он характерен и для двух южных наречий карельского языка — ливвиковского и людиковского, которые также находились в поле перехода ***j > d'***, что в литературе принято рассматривать как результат их общего прошлого с языком вепсов. Репрезентация согласного ***j*** и его переход в северновепсском диалекте в ***d'***, а в восточновепсских и некоторых редких западновепсских говорах в ***g'*** в вепсском языке является яркой характеристикой вепсских диалектных ареалов. В этом процессе высвечивается важное свидетельство взаимодействия северновепсского диалекта и северной группы восточных средневепсских говоров с карельским языком (рис. 17);

2) представительством древних долгих гласных в первом слоге слова в качестве, чаще всего, полудолгих или дифтонгизированных гласных: *m**aa*** ‘земля’, *p**uu**l'e* ‘на дерево’, *s**uu**hu* ‘в рот’. Долгие или полудолгие гласные в первом слоге сегодня характеризуют северновепсский ареал в противоположность средне- и южновепсскому. Долгие гласные были ранее принадлежностью древневепсской

речи, и именно их рефлексы нам удалось зафиксировать из письменных и магнитофонных источников в западных и восточных говорах средневепсского диалекта. Кроме того, как отмечают специалисты, имеются скрытые следы долгих гласных в словах типа *g'ür'* 'корень', которые ранее были заднерядными (<*juuri*), где, по мнению, например, Э. А. Тункело, ***ü*** возник из долгого ***uu*** (***ü<ų < u <uu***) в позиции между двумя палатализованными согласными [Tunkelo, 1946, s. 551]. Тем не менее можно предположить, что нынешняя их сосредоточенность только в северновепсском диалекте может свидетельствовать о карельском воздействии на их употребление;

3) наличием геминированных согласных ***k, g, t, d, p, b, z, ž*** в форме 3 л. ед. ч. презенса индикатива: *ka**tt**ab* '(он) укроет', *la**dd**ib* '(он) наладит', *te**gg**ob* '(он) сделает', *l'u**bb**ub* '(он) поднимется', *hü**pp**ib* '(он) прыгает', *lä**žž**ub* '(он) лежит' и т. д.

На наш взгляд, геминация (рис. 18) не является в северновепсском диалектном ареале прибалтийско-финским наследием, которое связывают с законом чередования ступеней согласных, а привнесена в него также контактами с карельским языком, поскольку характеризует только северновепсский диалект, превратившись в его яркий маркер. Явление геминации не проникло в прочие говоры и не создало никакой переходной зоны между диалектами, что также может свидетельствовать о нем как следствии контактного влияния. Вепсский язык находился на периферии прибалтийско-финского ареала, и инновационные явления, которые в нем возникали, не всегда достигали вепсского языка или достигали его уже в затухающем виде. Очевидно, эта же участь постигла и чередование ступеней согласных, которое не успело сформироваться в языке вепсов. В нем могли возникнуть, в том числе и под влиянием карельского языка, лишь отдельные моменты в форме, например,

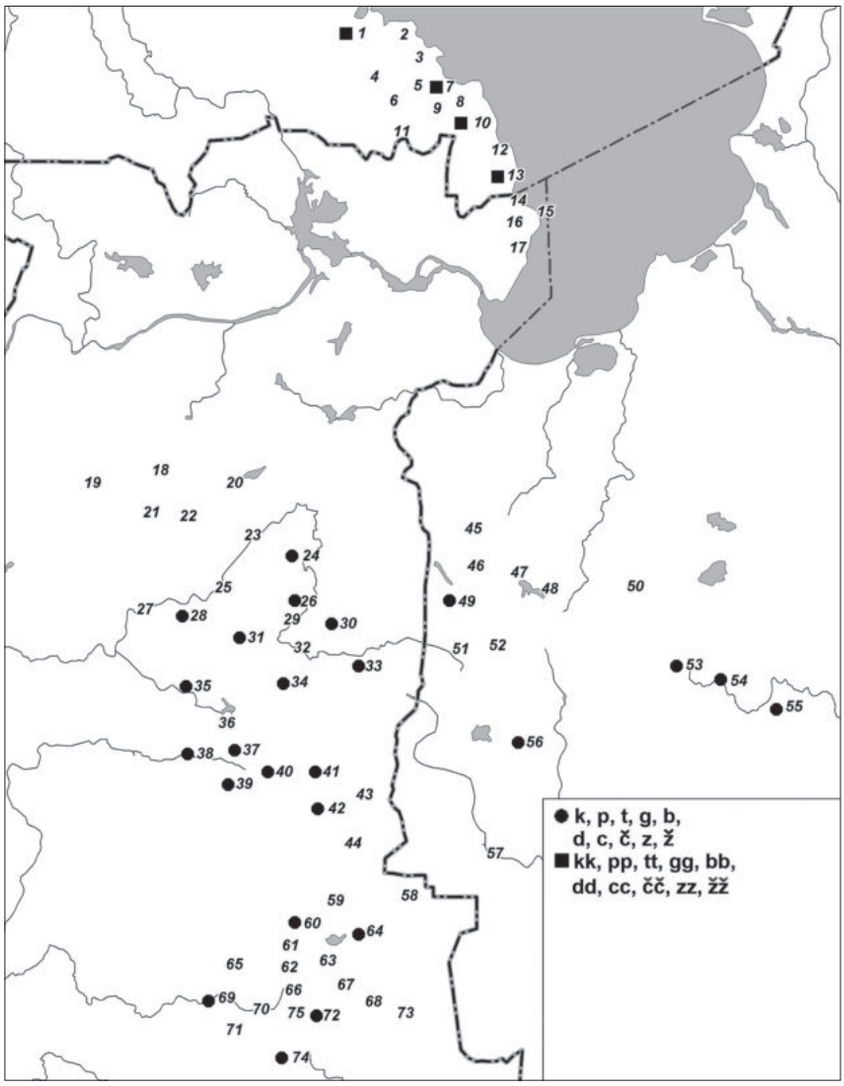



*Рис. 18. Геминация и ее отсутствие в основах глагольных форм 3-го л. ед. ч. презенса индикатива в диалектах вепсского языка*

геминации взрывных согласных в разных формах (*ukk* 'старик', *akk* 'женщина', *hüppib* '(он) прыгает' и т. д.);

4) достаточно развитым сужением переднерядного ***ü*** в первом слоге и переходом его в ***i***, что объединяет северновепсский диалект со средневепсскими приоятскими говорами, где данное явление представлено значительно шире (напр., *k**i**l'bet'* 'баня', ср. в других говорах *k**ü**l'bet'*, *k**ü**ubet'*; *k**i**l'mda* 'замерзнуть', ср. *k**ü**l'mda, k**ü**umda*). Вполне возможно, что истоки изменения являются правепсскими, поскольку его рефлексы имеются, кроме названных, и южновепсском диалекте и могли возникнуть в том числе и под воздействием русского языка, которому переднерядные звуки типа *ü* не свойственны;

5) представленностью конечного ***-n*** (или его фонетического варианта ***-n'***) в существительных типа *murz'ain* 'молодая жена', *südäin* 'сердце', что сближает его с восточными средневепсскими говорами (Pnd, Kj, Vl), демонстрируя своеобразную общность их развития, которая отмечается и в некоторых иных случаях, поддерживая идею контактирования пограничных восточновепсских говоров с северновепсским диалектом;

6) значительно большим смягчением, чем в других диалектах, согласных ***l, n, r*** перед ***-e*** в именных формах (напр., в аллативе: *sizarel'e* 'сестре', *mamal'e* 'маме'), а также в личных формах глаголов, обладающих основой на ***-e***: *tul'en* '(я) приду', *pan'ed* '(ты) кладешь', *pur'ed* '(ты) укусишь',

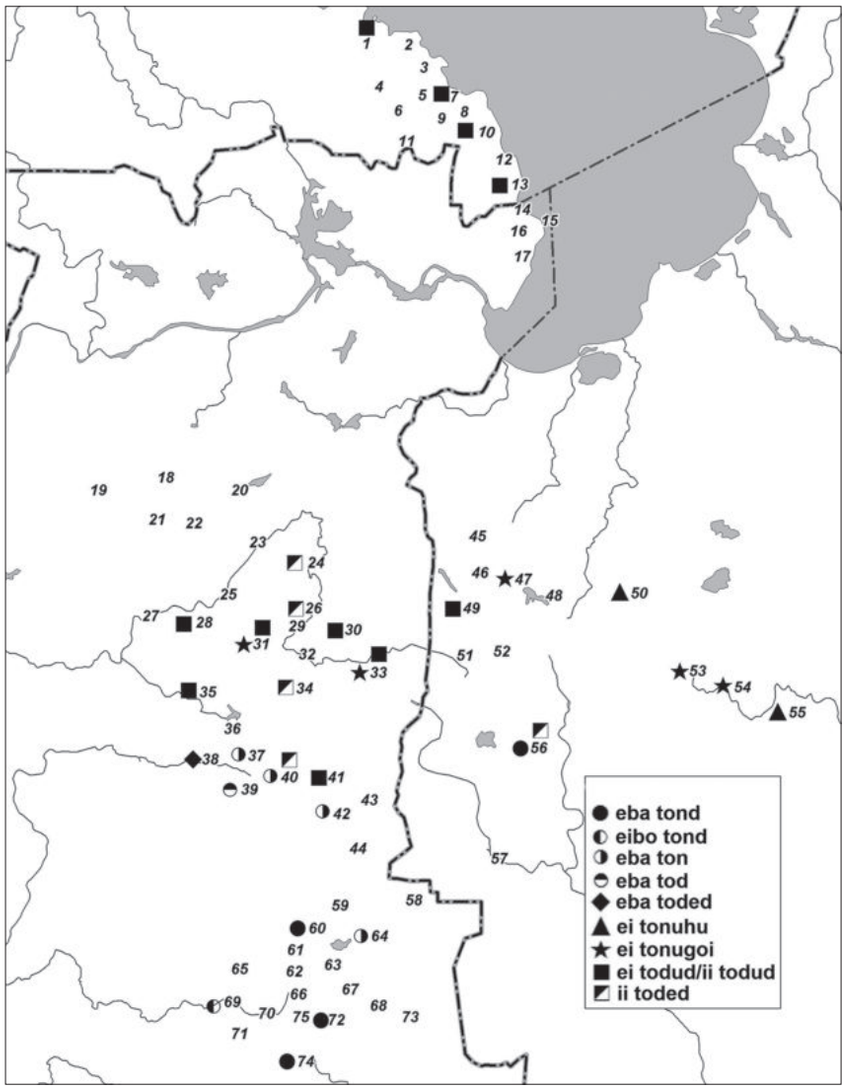



*Рис. 19. Варианты отрицательной формы глаголов 3-го л. мн. ч. имперфекта в диалектах вепсского языка (на материале глагола toda 'нести': '(они) не принесли'*

*mä**n'**e* '(ты) иди!', *tu**l'**e* '(ты) приди', что выделяет в этом случае северновепсский на фоне всех иных диалектов вепсского языка;

7) напротив — отсутствием смягчения согласных звуков после *-**i**-*, так свойственного другим диалектам; это касается особенно форм индикатива имперфекта и кондиционала: *tuli**d*** '(ты) пришел', *kaveli**n*** '(я) ходил', *söiži**n*** '(я) съел бы'. Данная особенность свойственна и именным формам мн. ч.: *lehmi**d*** 'коров', *hei**l*** 'у них', *voi**l*** 'маслом'. В данном случае проявляется противоречие в развитии палатализации в северновепсском диалекте с прочими вепсскими говорами, в которых она проявляется у согласных значительно больше в положении перед ***i***, нежели перед ***e*** (напр., *tulid', kävelin', soižin', lehmid', heil', voil'*);

8) сохранением послеложной конструкции *партитив + möto* для передачи пролативного значения 'движение вдоль чего-либо' (*astta mecad möto* 'идти по лесу', *ujuda därved möto* 'плыть по озеру'). В иных диалектах возник падеж послеложного образования пролатив (*astta mecadme*; *ujuda järvedme / gärvedme*). Причем в звуковом облике послелога *möto* с глухим согласным ***t*** в начале второго слога ***t*** выглядит чужеродно в языке вепсов, поскольку в нем глухие согласные, расположенные в окружении гласных или сонорных звуков, озвончались. Форма *möto* может быть объяснена лишь карельским влиянием в звучании формы, а также в сохранении и самой послеложной конструкции. Падеж пролатив послеложного образования карельским наречиям не известен;

9) краткостью лично-числового окончания 1-го и 2-го л. мн. ч. основного спряжения: *-**m*** или *-**d*** ***(-t, -tt)***: *löuda**m*** '(мы) найдем', *sanu**d*** (*sanu**t***) '(вы) скажете'. Это явление стало общим для северновепсского диалекта и восточных средневепсских куйско-пондальских говоров, которые находятся на самой окраине восточного средневепсского ареала (ср. приятские говоры: *löudamei ~ löudame; sanutei ~ sanute*). Именно краткий вариант лично-числового окончания был выбран в свое время в качестве орфографической нормы для младописьменного вепсского языка, поскольку в нем нет смешения в фонетическом облике с возвратным спряжением (ср. *mö pezem* 'мы моем', *mö pezemoiš* 'мы моемся' — *mii pezeme* 'мы моем', *mii pezemei* 'мы моемся');

10) практически полной победой, за редкими исключениями, пассивных по происхождению форм над активными в презенсе и имперфекте 3 л. мн. ч. индикатива (*hö mändaze* 'они идут', *hö tehtaze* 'они делают'; *hö mändihe* 'они шли', *hö tehtihe* 'они делали'). Северновепсский диалект характеризуется также практически полной утратой активных причастий, вместо которых употребляются формы пассивных причастий. На расширении сферы функционирования пассивных форм в северновепсском диалекте можно видеть безусловное влияние карельского языка, которым названный процесс овладел полностью (рис. 19).

*Средневепсскому диалекту* присущи:

1) сохранение в *западных* говорах древнего прибалтийско-финского ***j*** в начале слова (***j**ärv* 'озеро', ***j**üged* 'тяжелый', ***j**aritada* 'размельчать', ***j**onoštada* 'подчеркивать'), объединяющее эти говоры с южновепсским диалектным ареалом (рис. 17);

2) твердость согласных перед **e**: *tu**l**ęn* '(я) приду', *ühte**l**ę-ühte**l**o* 'одному', *kandoiže**l**ę* 'на пенек', что отличает его от северновепсского диалекта;

3) постоянное представительство, за редкими исключениями,

кратких гласных на месте праязыковых долгих гласных (*m**a**ha* ‘в землю’, *s**o**s* ‘в болоте’, *p**u**hu* ‘в дерево’), что является в целом характерной чертой современного вепсского языка;

4) смягчение окончаний, выраженных одиночным согласным, после ***i*** в формах мн. ч. имен и в формах 1-го и 2-го л. ед. ч. имперфекта и кондиционала глаголов (*pui**d’*** ‘деревьев’, *lehtesi**l’*** ‘на листве’; *nuuzi**d’*** ‘(ты) проснулся’, *libui**d’*** ‘(ты) поднялся’, *paniži**d’*** ‘(ты) положил бы’), что объединяет все средневепсские и южновепсские говоры;

5) присутствие в окончаниях 1-го и 2-го л. мн. ч. актива, кроме ***-m*** и ***-t***, звукосочетаний ***-ai*** и ***-ei*** (*tule**mai*** ‘(мы) придем’, *sö**tei*** ‘(вы) едите’), что противостоит северновепсскому диалекту и куйско-пондальским восточным средневепсским говорам;

6) наличие в имперфекте 3-го л. мн. ч. лично-числового окончания ***-ba***: *hii lugi**ba*** ‘они читали’, *hii pani**ba*** ‘они положили’, *hii tuli**ba*** ‘они пришли’;

7) исключительная вариативность отрицательной формы 3-го л. мн. ч. имперфекта индикатива, где центральные средневепсские говоры демонстрируют свою инновационную форму, которая наиболее характерна для языка вепсов. В родственных прибалтийско-финских языках в передаче семантики отрицательности при построении форм участвует лишь отрицательный глагол. В вепсском же языке и основной глагол содержит маркировку, указывающую на отрицательность, которая связана с формантом ***-koi, -goi***: *ei tulnugoi* ‘(они) не пришли’, *ei pannugoi* ‘(они) не положили’, *ei sönugoi* ‘(они) не ели’. Северновепсский диалект, как и карельский язык, в этом случае использует пассивную по происхождению форму (*ei tuldud, ei pandud, ei södud*).

Для южновепсского диалекта, который характеризуется особой архаикой, унаследованной им из прибалтийско-финского языка-основы, характерна иная отрицательная форма: *eba tulend*, *eba panend, eba sönd*. Отрицательный глагол здесь имеет вид *eba*, что присуще еще и ряду переходных говоров Тихвинского р-на Ленинградской обл. (Kor, Nür, Noid, Har), а также восточновепсскому пункту Пяжозеро (Päž), который в этом случае демонстрирует общность с южновепсским диалектом (рис. 19).

*Южновепсский диалект* обладает:

1) как и средневепсские западные говоры, древним звуком ***j*** в начале соответствующих слов: ***j**umaa* ‘Бог’, ***j**oda* ‘пить’, ***j**ur’* ‘корень’ (рис. 17);

2) долгими гласными вторичного происхождения на месте дифтонгов на **-i** и на **-u**: *haag* (ср. в других диалектах *h**au**g, h**ou**g*) ‘дрова’, *pič**uu**ne* ‘маленький’ (ср. *pič**ui**ne*), *mul**oo*** ‘в прошлом году’ (ср. *mul**oi***). Это уникальное явление пронизало всю фонетическую систему южновепсского диалекта, сказавшись как на самих лексемах, так и на грамматических аффиксах, например, терминатив ед. ч.: *mechas**aa*** ‘до леса’, ср. *mechas**ai***; аблатив ед. ч.: *stolaap**ää*** ‘со стола’, ср. *stolalp**äi*** ~ *stolaup**äi***;

3) согласным ***-n***, который сохранился в лексемах в ауслауте числительных и существительных, сблизивших названный диалект отчасти с восточными говорами средневепсского диалекта (ср. *kahcan* ~ *kahca* ‘восемь’; *ihcan* ~ *ühca* ‘девять’; *murz’ain* ~ *murzei* ‘молодая жена’; *südäin* ~ *südei* ‘сердце’);

4) падежами позднего послеложного образования пролативом и комитативом с одинаковым окончанием *-dmu*, аналогично подобным падежам в восточных куйско-пондальских говорах средневепсского диалекта в противоположность северновепсскому и западным говорам средневепсского диалекта (ср. *astta mecadmu* ~ *astta mecadme* ‘идти по лесу’; *ooda sindaamu* / *ouda sindaime* ~ *olda sinunke* ‘быть с тобой’). Эти два явления свидетельствуют о тесных контактах между южновепсским диалектом и восточными (белозерскими) средневепсскими говорами, и вряд ли их можно рассматривать в качестве результата параллельного развития;

5) особой формой причастия имперфекта на ***-nhe*** (*kastu**nhe**d alaažed* ‘промокшие варежки’, *lankte**nhe**d lehtuužed* ‘опавшая листва’; ср. в других говорах: *kastu**nude**d* ~ *kastunudod alaižed*, *lankte**nude**d* ~ *lankte**nudo**d lehteižed*);

6) рядом лексических параллелей, которые характерны для всех диалектов вепсского языка и особенно наглядны в их лингвогеографическом преломлении. Любопытны параллели, свойственные как южновепсскому, а также и, прежде всего, восточновепсским куйско-пондальским говорам, которые свидетельствуют о тесных контактах названных групп говоров, входивших ранее в границы одной Новгородской губ.

Особенности, представленные выше, составляют общую картину разнообразия диалектных ареалов вепсского языка, хотя содержится еще множество более мелких черт, характеризующих отдельные говоры.

В целом можно констатировать, что вепсский язык является прибалтийско-финским языком, в котором во всех областях языка проявляется достаточно полно общее родственное наследие. В диалектах вепсского языка обнаруживаются результаты взаимодействия трех факторов:

1) наследия прибалтийско-финского языка-основы;

2) результата самостоятельного развития вепсского языка;

3) следствия контактов с соседними народами и языками, а также с соседними говорами в самом языке. Каждый из названных факторов не всегда одинаково представлен в диалектах, и это составляет характеристику и своеобразие того или иного диалекта или говора.

С точки зрения фонетики и, прежде всего, представленности гласных звуков распространение вепсского языка можно разделить на два региона: 1) это типичный северновепсский регион с примкнувшими к нему восточными говорами средневепсского диалекта, 2) ему противоположный — южновепсский регион со средневепсскими западными говорами. При этом, по мнению исследователей фонетики прибалтийско-финских языков, система гласных звуков южновепсского диалекта напоминает

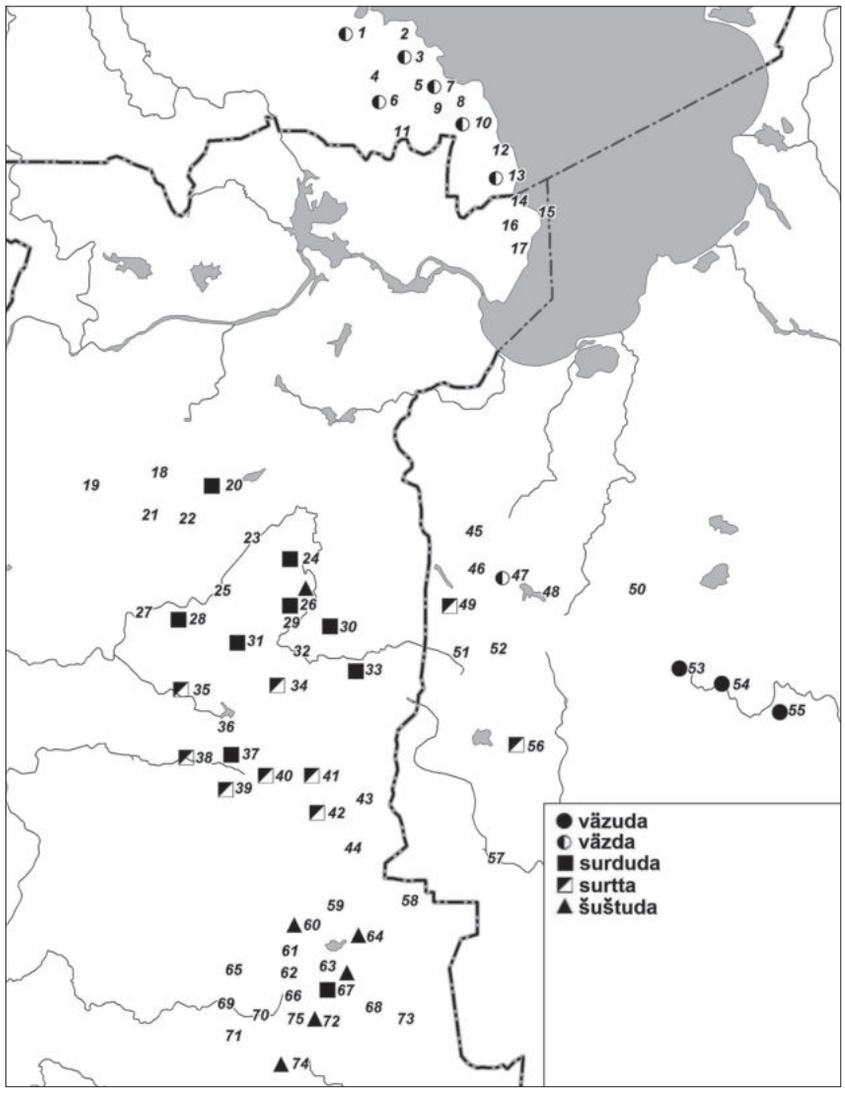



*Рис. 20. Варианты именования понятия «устать» в диалектах вепсского языка*

финский язык [см., напр., Wiik, 1989, s. 17]. Тем не менее в его сегодняшнем состоянии южновепсский диалект начинает утрачивать многие древние черты и, прежде всего, следы гармонии гласных.

В то же время средневепсский диалект и главным образом его центральные западновепсские говоры сохранили некоторые следы гармонии гласных в значительно лучшем состоянии. Исследователь фонетики прибалтийско-финских языков К. Вийк высказал идею [Wiik, 1989, s. 101—102], в соответствии с которой предложил поделить все языки на языки «гласного типа» и языки «согласного типа». Языки «гласного типа» (*vokaalikielet*) обладают гармонией гласных в полном объеме. Языки без гармонии гласных (*konsonanttikielet*) — это языки, согласная система которых характеризуется мощным стремлением к смягчению согласных звуков, компенсируя отсутствие гласных переднего ряда. Можно полагать в связи с этим, что под влиянием фонетики русского языка вепсский постепенно покидает группу языков «гласного типа».

В отношении оппозиции долгих и кратких гласных звуков, напротив, северновепсский диалект оказался более консервативным и сохранил, очевидно не без влияния карельского языка, праприбалтийско-финские долгие гласные в первом слоге. В данном случае можно констатировать, что каждый диалект обладает чем-то более древним, и поэтому нельзя утверждать, что один диалект сохранил более древнее положение вещей, нежели другой.

В области грамматики отметим оппозицию в выявлении диалектных особенностей в области именного и глагольного словоизменения. Большинство особенностей именного словоизменения выявляется на чисто фонетическом уровне (напр., *mechasai — mechasā-mechasae — mechassai* ‘до леса’; *mecaspäi ~ mecaspei ~ mecaspää* ‘из леса’ и т. д.), и можно констатировать, что древнюю прибалтийско-финскую систему именного словоизменения вепсский язык во всех своих диалектах сохранил достаточно хорошо. Процесс последующего развития, а также языковые контакты, в первую очередь, с карелами и русскими незначительно отразились на формах имени, больше сказавшись на их словоупотреблении и синтаксических функциях. И лишь отдельные явления, такие как развитие системы послеложных падежей, которое стало общевепсским, внесли в именное словоизменение коррективы, связав язык южных вепсов с группой восточновепсских говоров. Это касается, прежде всего, падежа послеложного образования комитатива с окончанием ***-dme ~ -dmu*** (*tehta sindaime ~ sindaamu* ‘с тобой’; *astta koira(d)me ~ koiramu* ‘идти с собакой’), объединившего эти два ареала.

Северновепсская группа говоров, в свою очередь, в области глагольного словоизменения испытала мощное влияние карельского языка, что сказалось на оформлении основы 3-го л. ед. ч. презенса в представительстве удвоенных взрывных согласных (*kattab, čibbub* ‘(он) укрывает, качается’), а также и в переходе ***e>o*** в форме 3-го л. ед. ч. презенса индикатива в типах основ, оканчивающихся на ***-e-*** (*immob, teggob* ‘(он) сосет, делает’) [Зайцева, 2016, с. 74—77; 195—197], и в победе пассивных форм над активными, явно поддержанной карельским языком, полностью утратившим активные формы 3-го л. мн. ч. презенса и имперфекта и заменившим их на пассивные по происхождению. Здесь наши выводы поддерживаются выводами этнолога И. Ю. Винокуровой, которая пишет, что «с XV века прионежские

вепсы с севера и запада находились в непосредственном окружении карельского населения и, как показывают этнографические данные, испытывали с его стороны заметное влияние» [Винокурова, 2015а, с. 177—178].

Карельское влияние в области глагольного словоизменения отразилось и на восточных говорах средневепсского диалекта, и, прежде всего, здесь следует назвать причастие имперфекта с формантом ***-nuhu*** (*hö ei tehnuhu, ei pannuhu, ei männuhu* ‘они не сделали, не положили, не пошли’), зафиксированное ранее в литературе еще в восточновепсском пункте Сяргозеро (Sär), ныне уже исчезнувшем. Подобный вариант имперфекта с употреблением причастия на ***-nuhu*** более не зафиксирован ни в одном вепсском говоре, но представлен в ливвиковско-карельском наречии. Исследователи территории, где функционирует и в настоящее время формант ***-nuhu***, отмечают, что здесь издавна контактировали как вепсы и русские, так и вепсы и карелы. Найденные исторические документы подтверждают тот факт, что население Марковской вол. Белозерского уезда[5] еще в 1898 г. называлось «корелами», и это не может быть случайностью, поскольку повторяется в разных источниках [Винокурова, 2008, с. 107—108]. Подобное контактирование и добавило пестроты в восточные средневепсские говоры.

Лексика вепсского языка иллюстрирует как общий прибалтийско-финский словарный фонд, сохранившийся в языке вепсов, так и собственные инновации. Любопытны судьбы многих вепсских лексем, продолжающих свою жизнь за пределами вепсского языка на нынешней русской или обрусевшей территории, составляя своеобразие говоров жителей, а также свидетельствуя об общих жизненных реалиях и путях их номинации в диалектных ареалах [Мызников, 2003, 2003а, 2007].

Сведения, которые получены при составлении лексических карт, показывают причудливое сохранение и разброс рефлексов древних прибалтийско-финских лексем в разных диалектах, позволяя в отдельных случаях выявить определенные моменты, объединяющие говоры друг с другом (рис. 20).

Особенно заметными оказались лексические параллели восточновепсских и южновепсских говоров. Моменты подобной общности развития подтверждаются исследованиями в области ономастики. И. И. Муллонен на основе топонимических данных предполагает, что «территория верхней Суды явно тяготела к южновепсским поселениям верховий р. Лиди, протекающей на востоке Ленинградской области», и далее: «…в то время как западный край этой … цепи поселений был связан с южными вепсами — жителями современного Бокситогорского района Ленинградской области… то ее северо-восточный конец напрямую контактировал с пяжозерскими вепсами» [Муллонен, 2006, с. 69—70], представителями восточновепсских говоров. В свою очередь, пяжозерские вепсы находились на близком расстоянии от восточной куйско-пондальской группы, куда проникали и даже своеобразно консервировались некоторые пришедшие из языка южных вепсов черты.

Средневепсский западный и южновепсский ареалы свидетельствуют об активных контактах друг с другом, поскольку именно здесь больше переходных зон от диалекта к диалекту (особенно это говоры вепсского языка на территории нынешнего Тихвинского р-на Ленинградской обл.) как в фонетике, так и в грамматике. Они также находились и в зоне русского влияния, что следует из многих фонетических и лексических карт ЛАВЯ.

Территория восточновепсского ареала (с куйско-пондальскими и пяжозерскими говорами), а также северновепсский диалект испытывали еще и влияние родственного карельского языка. Отметим также и тот факт, что восточновепсские белозерские говоры, которые в их нынешнем состоянии находятся на самой окраине вепсского языкового ареала, в целом демонстрируют отчаянную волю к сохранению собственной языковой системы, и прежде всего лексики, являющейся наследием древневепсского языка. Будучи в названном пограничном регионе частично утраченным, тем не менее вепсское начало проявляется в отдельных моментах, сказываясь на особенностях формирования диалектного ареала. Здесь сохранились многие собственные лексемы, уже ушедшие или практически забытые иными говорами: *kü* ‘змея’, *sai* ‘свадьба’, *mod* ‘лицо’, *hobed* ‘мягкий’, *hul* ‘горячий’, *tomu* ‘пыль’ и т. д. Все это подтверждает идею об особом стремлении окраинных говоров сохранить свою идентичность, свои особенности по сравнению с окружающим их населением.

## 3.2. Вепсская письменность

*З. И. Строгальщикова*

Образное выражение Э. Лённрота, что «отсутствие письменности и официального использования языка ускоряет его гибель, подобно тому, как отсутствие фундамента и угловых камней сказывается на прочности дома», было написано им в 1842 г. под впечатлениями от поездки к вепсам Исаевской вол. Вытегорского уезда, проживающим на восточной окраине вепсской территории. Здесь активно шел процесс обрусения вепсского населения, послужившего основой для прогноза Э. Лённрота, «что

[5] Марково (вепс. *Markutan*), которое ранее было центром Марковской вол., — ныне одна из исчезающих деревень, как и многие другие деревни войлахотского куста, входящие по нынешнему административному делению в Бабаевский р-н Вологодской обл. На картах ЛАВЯ данный куст поселений представлен тремя пунктами: Войлахта (Vl), Куя (Kj) и Пондала (Pnd), из которых материал по вопроснику атласа в полевых условиях был собран в 2014 г.

через столетие вепсский язык перейдет в предание, и в народе будут говорить, что в прежние времена их прадеды общались на каком-то другом, не русском языке» [Путешествия..., 1985, с. 292—293]. Важнейшим фактором, по его наблюдениям, утраты вепсами Исаевской вол. своего языка являлась не столько потребность знания языка соседей «для поддержания торговых и прочих связей», а убеждение, что от русского языка «большая польза, а от вепсского — никакой». Таким образом, данное наблюдение Э. Лённрота предвосхитило выводы социолингвистов, что решающим для сохранения родных языков этнических сообществ, находящихся в ситуации меньшинства, является оценочное восприятие своего языка его носителями, их желание сохранять или не сохранять родной язык, наличие или отсутствие веры в необходимость его существования.

Вместе с тем Э. Лённрот, рассуждая об обстоятельствах, порождающих у меньшинств смену родного языка на более престижный язык доминирующего общества, отмечал условность добровольности этого процесса. Ответственность за сохранение языков «подчиненных» народов Э. Лённрот возлагал и на представителей господствующего сообщества. Дальнейшая работа Э. Лённрота у вепсов на Ояти, где вепсский язык в то время являлся основным и даже единственным средством общения между сородичами, увенчалась успехом. Собранный здесь материал по вепсскому языку и фольклору стал основой для написания им докторской диссертации на шведском языке «Om det nord-tschudiska språket» («О языке северной чуди»), а диссертация — первым научным трудом по вепсскому языку. Ее защита в мае 1853 г. в Александровском университете в Хельсинки позволила Э. Лённроту занять впервые учрежденную в Финляндии должность профессора финского языка [Карху, 1996, с. 210].

Спустя полвека, вслед за Э. Лённротом о необходимости создания для вепсов письменности говорил Н. Подвысоцкий, отмечая, что «никакой кайванской азбуки до сих пор не существует, и все попытки создать русско-кайванский словарь, а также хоть какую-нибудь грамматику или азбуку безуспешны. А об этом следует подумать серьезно, т. к. тихвинские кайваны вымирающая народность, и стыдно будет, если эта народность, живя так близко от столицы, исчезнет, не оставив после себя никаких письменных памятников. Составить же кайванскую азбуку, а также грамматику и русско-кайванский словарь вовсе не так трудно, зная русский и кайванский языки». По его наблюдениям, «учителя в первый год вепсских детей учат на кайванском наречии, а со второго года — уже на русском языке, для чего учителю приходится более или менее знать как кайванский, так и русский языки» [Подвысоцкий, 1899, с. 56]. С целью облегчения труда учителей, «которые, вступая в чудскую школу, не знакомы с наречием учащихся», П. Успенский, выходец из учительской семьи, проживавшей в с. Рыбрека, в 1909 г. подготовил на кириллице «Русско-чудский словарь» [Успенский, 1913, с. 3]. Являясь пособием для учителей, этот словарь был издан в небольшом количестве и не оказал влияния на использование письменной речи на вепсском языке.

Задача создания письменности и перевод школьного образования на родной язык для вепсов была поставлена советским государством в 1931 г. и реализовывалась в рамках общей политики содействия развитию нерусских народов, известной как «коренизация». Она предусматривала создание в регионах их традиционного проживания автономных образований (республик, округов, областей), перевода в них делопроизводства и школьного образования на языки местных народов, использования их в просветительской и культурной деятельности, целевую подготовку управленцев из местной среды. Особое внимание уделялось малочисленным бесписьменным народам и национальным меньшинствам, не имевшим своих республик или округов, а также проживающим за пределами своих автономных образований. В постановлении III съезда Советов СССР (1925) «По вопросам советского строительства» ЦИК СССР было поручено обеспечить в случае значительной численности национальных меньшинств «образование отдельных Советов с употреблением языков этих меньшинств, организацию школ и судов на родном языке» [Съезды Советов, 1960, с. 82].

К этому времени вепсская территория уже оказалась разделенной между КАССР и Ленинградской обл. В КАССР в условиях общегосударственной поддержки местных языков ситуация выглядела необычной. Здесь финское руководство под названием «карелизация» проводило политику финизации местного карельского населения, утверждая о невозможности создания единой карельской письменности из-за диалектных различий. Политика «финнизации» стала распространяться и на вепсов, язык которых существенно отличался от финского. Здесь, судя по местной печати, процесс обучения на финском языке шел с трудом: дети слушали финский язык только 2—3 часа в течение дня, а в остальное время они говорили по-вепсски или по-русски [Красное Шелтозеро, 1934].

После принятия 14 августа 1930 г. Постановления ЦИК СНК Союза ССР «О всеобщем обязательном начальном обучении» ленинградские власти приступили к организации работы по созданию письменностей для бесписьменных народов области, поскольку в то время придерживались принципа обязательности освоения грамоты на родном языке как наиболее эффективном методе обучения [Постановление..., 1930].

Первое совещание по данному вопросу состоялось 7 января 1931 г. в отделе народного образования Леноблисполкома с участием Д. В. Бубриха, активного сторонника и участника создания письменностей для финно-угорских народов, в том числе и для вепсов и карелов. После обсуждения работу по вепсскому языку было решено начать по схеме,

уже апробированной Д. В. Бубрихом при создании письменностей для мордвы, удмуртов, тверских карелов: провести сбор полевого лингвистического материала и его обработку, подготовить к осени 1931 г. буквари и учебные пособия. Руководителем вепсской экспедиции был назначен Г. Х. Богданов (карел), в ее состав вошли Д. В. Бубрих, студент нацменотделения педагогического института им. Герцена, А. М. Михкиев (карел), М. М. Хямяляйнен (финн), а также, как сопровождающий курсант совпартшколы, вепс И. М. Гирькин. Подготовка к экспедиции велась при поддержке областного отдела народного образования «в ударном порядке» [Королькова, 2008, с. 153]. Выезд состоялся 6 марта 1931 г., но Д. В. Бубрих принять участие в экспедиции не смог. Экспедиция завершилась 27 мая. Материал собирали в Оштинском и Винницком р-нах Ленинградской обл. и Шелтозерском р-не Карелии. Во время экспедиции ее участникам пришлось вести и просветительскую работу о необходимости создания вепсской письменности. Как пишет в отчете Г. Х. Богданов, отношение местной власти к сотрудникам экспедиции было неоднозначным. Председатель Винницкого райисполкома считал, «что работа по созданию вепсской письменности — “трата общественных денег”», хотя население оказывало «всемерную поддержку» сотрудникам в сборе словарного материала. Иным было отношение к экспедиции Оштинского РК ВКП(б). Ознакомившись на выездном бюро с докладом Г. Х. Богданова о работе по изучению вепсского языка и создании письменности, райком принял резолюцию: «Для создания необходимых условий в работе экспедиции поручить сельским советам донести до сведения населения цели и задачи работы экспедиции; обязать партячейки и кандидатские группы ВКП(б) и партийцев одиночек, профорганизации, сельские советы оказать работникам экспедиции полную поддержку в порученной им работе». Одновременно в период экспедиции необходимо было организовать набор вепсской молодежи для подготовки будущих управленцев в высших учебных заведениях Ленинграда и учителей в создаваемых в 1932 г. вепсских отделениях Доможировского и Лодейнопольского педагогических техникумов. В резолюцию Оштинского РК ВКП(б) вошел пункт: «С целью подготовки кадров из среды вепсов приступить к выявлению и отправке в областную школу “нацмен” 25 человек» [Королькова, 2008, с. 155]. В группе специалистов и учителей, принявших участие в подготовке вепсских учебников, преобладали выходцы из Оштинского р-на. В предварительном отчете экспедиции Г. Х. Богданов написал: «Экспедицией выявлен тот факт, что, несмотря на наличие в вепсском языке значительных схождений с “западно-финскими языками”, он является самостоятельным языком, поскольку имеет смысловую, грамматическую и звуковую структуру, в общем отличную от звуковой структуры других западно-финских языков» [Королькова, 2008, с. 156]. Как следует из отчета, участникам экспедиции были известны исследования финских ученых по вепсскому языку, которые М. М. Хямяляйнен проверял в ходе работ [Там же, с. 156]. Участники экспедиции являлись авторами алфавита вепсского языка [Матвеев, 1988]. Он был создан на латинской основе и включал 28 букв (рис. 21). Известно, что вепсский алфавит был утвержден в 1931 г. Всесоюзным центральным комитетом нового (латинизированного) алфавита (далее ВЦКНА) при Совете Национальностей ЦИК, ответственным за политику «коренизации» в языковой сфере. Возглавлял его известный ученый, проф. Н. Ф. Яковлев, Д. В. Бубрих отвечал за финно-угорские языки [Алпатов, 2000, с. 51].

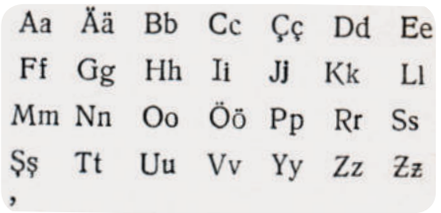

Aa Ää Bb Cc Çç Dd Ee
Ff Gg Hh Ii Jj Kk Ll
Mm Nn Oo Öö Pp Rr Ss
Şş Tt Uu Vv Yy Zz Žž
’

*Рис. 21. Алфавит на латинской основе (Hämäläinen M. M., Andrejev F. A. Vepsa-venähine vajehnik. Moskv.; Leningrad, 1936)*

Вепсская письменность создавалась на базе говоров средневепсского диалекта, распространенного в Винницком и примыкающих к нему деревнях Капшинского и Оштинского р-нов с учетом особенностей южного диалекта [Муллонен, 1967, с. 106]. Участники экспедиции стали и авторами первого учебника вепсского языка «Ezmäne vepsiden azbuk i lugendknig» (Первая вепсская азбука и книга для чтения) (рис. 22), который завершили осенью 1931 г. [Матвеев, 1988]. Рукопись учебника потеряли в московском издательстве, и она вышла через год — в ноябре 1932 г. [Смирнова, 2002, с. 157]. По этому букварю осваивали вепсскую письменность не только школьники, но и взрослые на курсах по ликвидации неграмотности.

С появлением первого учебника вепсского языка открылось 48 пунктов по ликвидации безграмотности. С 1932 г. при отделе национальных меньшинств Ленобласти был образован Комитет нового алфавита, подчиняющийся ВЦКНА. В его полномочия входили все вопросы по организации перехода на обучение на родные языки ранее бесписьменных народов области. Это написание и другой литературы на родных языках, переводы учебников на вепсский язык, подготовка педагогических кадров, организация работы по ликвидации неграмотности и т. д. Для разработки вопросов научного характера, связанных с переходом на обучение в начальной школе на родной язык, Комитет создал две языковые комиссии: ижорскую и вепсскую. Вепсскую языковую комиссию возглавил М. М. Хямяляйнен. Была сформирована рабочая группа из десяти человек, в которую вошли Н. И. Богданов — заведующий Оштинским отделом образования, В. И. Петухов — инспектор Оштинского отдела образования, супруги И. Ф. Андреева и Ф. А. Андреев — учителя истории из Пяжозера, переехавшие в 1930 г. в Ленинград;

*Рис. 22. Обложка и страницы 4, 5 из «Ezmäne vepsiden azbuk i lugendknig» («Первая вепсская азбука и книга для чтения»)*

И. А. Силин из Лодейного Поля, уроженец с. Кленозера, Г. Ф. Большаков — учитель из д. Войлахты, М. Г. Логинов, В. М. Романов, учитель А. М. Михкиев [Муллонен, 1967, с. 107; Богданова, Винокурова, 2006, с. 38—39]. Работа комиссии продолжалась до конца 1937 г. и оказалась очень эффективной [Смирнова, 2000, с. 157]. Члены рабочей группы готовили книги для чтения на вепсском языке, переводили на вепсский язык типовые учебники. К 1937 г. на вепсском языке было выпущено 32 книги. По официальной статистике, в 1935/36 учебном году в 53 вепсских начальных школах обучались 2533 ученика, в 7 неполных средних школах — 554 ученика [Смирнова, 2002, с. 159]. В 1932 г. М. М. Хямяляйнена (рис. 23) из-за недостатка научных кадров в КНИИ отозвали из аспирантуры в Петрозаводск. Работу по подготовке учебной литературы для вепсских школ возглавил Н. И. Богданов (рис. 24).

В 1935 г. «красные финны» были отстранены от управления Карелией. В республике под руководством Д. В. Бубриха началась работа по созданию карельской письменности и переводу обучения карелов на родной язык. Осенью 1937 г. вышло постановление Совета народных комиссаров «О переводе карельских и вепсских школ на родной язык обучения» [НА РК, ф. 630, оп. 6, д. 13/39, л. 115, 116]. М. М. Хямяляйнен принимает активное участие в процессе перевода школ с карельским и вепсским составом на обучение на родных языках. Он настойчиво пропагандирует опыт Ленинградской обл. для организации преподавания на родном языке в Шелтозерском национальном р-не Карелии. В статье «Не пора ли заняться вепсским языком?» М. М. Хямяляйнен подводит итоги деятельности вепсской комиссии: «На вепсском языке изданы все учебники для всех 4-х классов начальной школы. Разработаны единые нормы вепсского литературного языка. Имеется грамматика вепсского языка. В прошлом году издан Вепсско-русский словарь. Можно сказать, что создана прочная база для дальнейшего развития вепсского литературного языка. В этом году “Детиздатом” будет выпущено 8 названий детской художественной

*Рис. 23. М. М. Хямяляйнен (1903—1988)*

*Рис. 24. Н. И. Богданов (1904—1959). Фото 1941 г.*

литературы на вепсском языке. Предполагается перевести на вепсский язык Конституцию СССР и речь тов. Сталина на VIII Чрезвычайном съезде Советов. Переведен на вепсский язык ряд революционных песен. Если до создания вепсской письменности вепсские учителя насчитывались единицами, то за последние 5 лет число вепсских учителей возросло так, что почти во всех школах преподавание проводится на родном языке. Правда, большая часть вепсских учителей не имеет специальной подготовки, но и этот пробел будет ликвидирован в недалекое время. В Лодейнопольском педтехникуме уже несколько лет существует вепсское отделение, где готовят учителей для вепсских школ. На этом отделении в настоящее время учится 68 человек. Уже в прошлом году состоялся первый выпуск этого отделения. Можно смело сказать, что уже в ближайшее время все вепсские школы будут обеспечены вполне квалифицированными кадрами. На 4-м курсе финно-угорского цикла лингвистического факультета Ленинградского института философии, истории, литературы и лингвистики учатся 3 студента вепса, которые будут работать в области вепсского языка» (Красная Карелия. 1937. 17 июня).

Смена языковой политики в Карелии совпала с общей линией перевода письменностей народов страны с латиницы на кириллицу, поэтому вепсская письменность в Карелии была переведена на кириллицу. На новом алфавите в период с 9 июля по 25 сентября 1937 г. в газете Шелтозерского р-на «Красное Шелтозеро» публиковались сообщения и заметки на вепсском языке [Красное Шелтозеро, 1937, 14, 20, 25 июля; 1, 15, 18, 22, 27 августа; 4, 25 сентября]. Заголовки статей «Эй пида пяста расхищенияд колхозныэид нийтид» («Не дадим расхищать колхозные покосы»), «Миня олен воомиж сейжутадасте рядыхе РККА» («Я готов вступить в ряды РККА»), «Кайк вяги завершанияле уборочныид радэйд» («Все силы на уборочные работы»), «Ведада район позорныяс прорываспэй» («Вывести район из позорного прорыва») показывают засилье русизмов. Преподавание в школе на вепсском языке в Карелии велось всего несколько месяцев.

В начале 1938 г., после зимних каникул, все вепсские школы Карелии, Ленинградской и Вологодской[6] обл. перешли на обучение на русском языке. В местной печати события, связанные с запретом преподавания вепсского языка, не обсуждались. Для населения, как пишет участник тех событий С. Я. Гаврилов, «объяснений не последовало никаких» [Гаврилов, 1997, с. 204].

При обсуждении причин утраты вепсской письменности, из-за невозможности открыто заявить, что ее запрет явился политическим решением властей, высказывались разные суждения. Как писала А. Кузнецова, вепсская письменность была «после 1937 г. вплоть до конца 1980-х гг. забыта» [Кузнецова, 1998, с. 261]. Одной из возможных причин ее утраты указывалось решение о переводе во второй половине 1930-х гг. письменностей малочисленных народов с латиницы на кириллицу, что по отношению к вепсскому языку якобы не было сделано [Муллонен, 1967, с. 106]. Среди вепсского населения основной причиной запрета использования вепсской письменности и преподавания языка в школе называлось то, что это мешало изучению русского языка.

Тем не менее данный период в истории вепсского народа известен как первый период возрождения. По заключению Н. Г. Зайцевой, он занял важное место в истории изучения вепсского языка. За столь короткий период «в нашей стране было сделано значительно больше, чем за целое столетие ранее: положено начало планомерному исследованию вепсского языка; организованы экспедиции к вепсам и начат сбор лингвистического материала; зародилось вепсоведение» [Зайцева, 1989, с. 98].

После завершения военных действий СССР и Финляндии в 1940 г. и преобразования КАССР в Карело-Финскую ССР официальным в Карелии опять стал финский язык. Наступление второго периода «финнизации» в Карелии вепсские школы не затронуло. Финский язык снова стал языком обучения у вепсских детей в период оккупации финляндской армией части территории Карелии, в том числе и Шелтозерского р-на во время Великой Отечественной войны. После освобождения Карелии школы в местах проживания вепсов перешли на обучение на русском языке, финский язык использовался только в школах карельских районов.

Долгое время тема вепсской и карельской письменностей в Карелии была запретной. За выступление в конце 1950-х гг. на собрании карельских писателей о необходимости восстановления карельской письменности ученый секретарь ИЯЛИ Г. Н. Макаров был снят со своей должности [Керт, 2000, с. 76—77]. Спустя десятилетие появились статьи А. П. Баранцева [Баранцев, 1967, с. 89—104] и М. И. Муллонен [Муллонен, 1967, с. 105—109] о недолгом периоде развития карельской и вепсской письменностей.

Ситуация стала меняться в начале 1980-х гг. Власти Карелии обеспокоились организацией преподавания в школах финского языка как необходимого атрибута автономной республики. Карельский обком КПСС и Совет Министров «в свете Конституции СССР и решений партии и правительства о развитии советской школы» принимают 12 февраля 1981 г. постановление «О состоянии и мерах улучшения преподавания финского языка в школах КАССР» (НА РК, ф. 3, оп. 37, д. 56, л. 2—6). Ответственность за ослабление позиций финского языка в республике возлагалась на Министерство просвещения Карелии. Многочисленным организациям

[6] В сентябре 1937 г. в Вологодскую обл. из Ленинградской передана часть вепсской территории с пятитысячным населением.

*Рис. 25. Р. П. Лонин (1930–2009), основатель Шелтозерского этнографического музея. Фото 2005 г. (Hõimukalender. Календарь финно-угорских народов. 2018. Финно-угорские деятели культуры. Tallinn, 2018)*

и ведомствам предлагалось принять меры по созданию условий для обучения учащихся на финском языке, расширению числа классов и групп, изучающих финский язык, изданию учебников, методических пособий и словарей, периодической и художественной литературы на финском языке, определить потребность республики в специалистах, владеющих финским языком, расширить тематику и качество телерадиопередач на финском и карельском языках. Ректорату ПетрГУ поручалось добиваться повышения качества подготовки учителей финского языка, улучшения материально-технической базы кафедры финского языка. Постановление действовало до февраля 1986 г. За пять лет его работы число изучающих финский язык увеличилось с 2 717 до 5 025 человек, а число школ с его преподаванием с 30 до 38 (НА РК, ф. 3, оп. 37, д. 56, л. 16, 31, 34, 81, 88, 94, 95). Вместе с тем итоги оценивались как неудовлетворительные: слабой признавалась разъяснительная работа о значении финского языка в социально-экономическом развитии республики, о возможностях его изучения (НА РК, ф. 3, оп. 37, д. 56, л. 91, 93).

Своеобразная попытка очередной «финнизации» республики в 1980-е гг. дала неожиданный результат. При обсуждении с директорами школ вопросов преподавания финского языка в местах проживания карелов и вепсов у них возникли вопросы о необходимости восстановления карельской и вепсской письменностей и организации преподавания карельского и вепсского языков в школе. Первым об этом заявил заведующий Шелтозерским музеем А. П. Максимов в газете Прионежского р-на «Коммунист Прионежья» от 21 ноября 1981 г. В 1983 г. сотрудники ИЯЛИ Г. М. Керт и Л. Ф. Маркианова направили в Карельский обком КПСС «Записку по вопросу о воссоздании карельской письменности и усилении общественных функций карельского языка в Карельской АССР», которая, как отмечает Г. М. Керт, после двух обсуждений «тихо уплыла в архивы обкома» [Керт, 2000, с. 77].

В 1986—1987 гг. в период гласности началось широкое обсуждение в прессе проблемы восстановления карельской и вепсской письменностей, выбора основы для их алфавитов: латиницы или кириллицы, вопросов организации преподавания языков в школах [КМЯМ, 2005, с. 9—94; ВМЭМ, 2007, с. 30—70]. Весной 1987 г. в с. Шелтозере образовалась инициативная группа под руководством А. П. Максимова, Р. П. Лонина, Р. Ф. Максимовой (рис. 25, 26 и 27). Через газету «Коммунист Прионежья» они начали вести просветительскую и агитационную работу по возрождению вепсского языка. В республиканской и местной печати прошла острая дискуссия «Быть или не быть вепсскому языку?». По решению директора Шелтозерской школы Р. Ф. Максимовой в апреле 1987 г. Р. П. Лонин стал вести среди школьников факультативные занятия по вепсскому языку [ВМЭМ, 2007, с. 101]. В июне 1987 г. Р. Ф. Максимова обратилась с ходатайством в Прионежский райисполком о включении вепсского языка как отдельного предмета в учебный план, которое было поддержано Прионежским райисполкомом и передано в Совмин с просьбой о содействии «в решении вопроса о введении вепсского языка как учебного предмета для

*Рис. 26. Р. Ф. Максимова (1934—1996), директор Шелтозерской средней школы с 1979 по 1990 г. Фото 1972 г.*

*Рис. 27. А. П. Максимов (1931–1996), заведующий Шелтозерским вепсским этнографическим музеем с 1982 по 1993 г. Фото 1992 г.*

учащихся Шелтозерской средней школы» (НА РК, ф. 690, оп. 11, д. 1107/4813, л. 29). 15 мая в с. Озера (на второй день после проведения первого вепсского праздника «Древо жизни» в с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл.) состоялась научно-практическая конференция по вопросам сохранения вепсского языка и культуры. Она повлияла на активность движения за восстановление вепсской письменности и организацию преподавания вепсского языка в школе.

В августе 1987 г. инициативная группа в составе М. И. Муллонен (председатель), Н. Г. Зайцевой, И. И. Муллонен, З. И. Строгальщиковой и А. В. Петухова утвердила на своем заседании алфавит вепсского языка на основе кириллицы и поручила авторскому коллективу в составе Н. Г. Зайцевой (руководитель), М. И. Муллонен, З. И. Строгальщиковой к 1 декабря 1987 г. представить рукопись вепсского букваря (НА РК, ф. 690, оп. 1, д. 2.10-1, л. 17—18). Подготовленная инициативной группой записка «О разработке вепсского алфавита и авторском коллективе Вепсского букваря» была направлена в Министерство просвещения КАССР. Министерство просвещения КАССР решило объединить предложения научной общественности и педагогического коллектива Шелтозерской школы и предложило Р. Ф. Максимовой создать под руководством Н. Г. Зайцевой рабочую группу по подготовке необходимых учебных программ и пособий и после их создания «получить разрешение Минпроса РСФСР о включении вепсского языка как предмета в учебный план Шелтозерской средней школы». Кафедре финского языка и литературы госуниверситета поручалось начать подготовку кадров по вепсскому языку (за счет факультативных занятий) (НА РК, ф. 690, оп. 1, д. 2.10-1, л. 30—33).

Однако решение вопроса о восстановлении вепсской письменности столкнулось с проблемой отсутствия не только в республике, но и в стране органа, в полномочия которого входило утверждение вновь создаваемой письменности для бесписьменных народов. В ответе старшего референта Совета Министров И. Попова от 13 августа 1987 г. на запрос Прионежского райисполкома по обращению Р. Ф. Максимовой о включении преподавания вепсского языка сообщалось, что «Министерство просвещения КАССР не решает вопрос о возможностях введения вепсского языка как учебного предмета для учащихся Шелтозерской средней школы. Эта проблема идеологического характера и должна решаться в Карельском обкоме КПСС… В обкоме изучается представленный материал по данной проблеме и требует длительной проработки» (НА РК, ф. 690, оп. 1, д. 2.10-1, л. 34). Для поддержки решения учительского коллектива о включении вепсского языка в учебный план в декабре 1987 г. состоялось собрание граждан с. Шелтозера (НА РК, ф. 690, оп. 1, д. 2.10-1, л. 19—23). В нем приняли участие члены инициативной группы по разработке вепсского алфавита Н. Г. Зайцева и З. И. Строгальщикова. Собрание решило, что «все единодушны в том, чтобы изучать вепсский язык», и поручило инициативной группе в составе М. И. Муллонен, Н. Г. Зайцевой, И. И. Муллонен, З. И. Строгальщиковой и члена Союза писателей СССР А. В. Петухова «разработать алфавит вепсского языка на русской основе», а после утверждения алфавита начать подготовку программ и учебно-методических пособий и учебников по вепсскому языку. Для оказания им «практической помощи в создании учебно-методической литературы» из педагогов Шелтозерской школы была образована рабочая группа. Коллективу школы поручалось проведение родительского собрания по вопросу изучения вепсского языка в школе (НА РК, ф. 690, оп. 1, д. 2.10-1, л. 24). Протокол и решение собрания направили в исполком Прионежского районного совета. Совет Министров Карелии в начале 1988 г. направил обращение исполкома Прионежского р-на, «Краткий свод правил орфографии по вепсскому языку для начальной школы», подготовленный Н. Г. Зайцевой и М. И. Муллонен, протокол и решение собрания жителей с. Шелтозера в Министерство просвещения РСФСР с просьбой рассмотреть вопрос об утверждении вепсского алфавита (НА РК, ф. 690, оп. 1, д. 2.10-1, л. 15—24).

В мае 1988 г. Совмин Карелии получил ответ из Министерства просвещения РСФСР, в котором сообщалось что вариант вепсского алфавита, предложенный инициативной группой научной общественности, был рассмотрен 3 мая 1988 г. специалистами Научно-исследовательского института национальных школ Минпроса РСФСР и рекомендован к утверждению (НА РК, ф. 690, оп. 11, д. 1107/4813, л. 30—31). В Совмине Карелии прошло совещание совместно с представителями ИЯЛИ по обсуждению «проекта постановления о вепсском алфавите». Перед вепсской общественностью (рис. 28) также встала дилемма: на какой основе принимать вепсский алфавит — кириллице или латинице (Архив Шелтозерского вепсского

*Рис. 28. Шелтозерский вепсский этнографический музей (https://ru.wikipedia.org/wiki/Вепсы#/media/File:Veps_museum.JPG)*

этнографического музея. НВФ, д. 1412). Совещание предложило вынести на утверждение два варианта вепсского алфавита — на кириллице и латинице» (НА РК, ф. 690, оп. 1, д. 2.10-1, л. 56—57).

Затягивание принятия решения о восстановлении вепсской письменности побудило вепсскую интеллигенцию обратиться в Советский Фонд культуры, которым руководил академик Д. С. Лихачев. 16 мая 1988 г. он рассмотрел ситуацию с вепсами. По итогам обсуждения за подписью Д. С. Лихачева было направлено 11 обращений в различные министерства и ведомства, органы власти. В них говорилось о необходимости восстановления вепсской письменности и изучения вепсского языка в школах, организации подготовки специалистов по вепсскому языку в ПетрГУ, проведения телепередач на вепсском языке, расширения научных исследований по языку и культуре вепсов, выделения средств на издание научно-популярных книг о вепсах. В преддверии предстоящей переписи 1989 г. Госкомстату СССР и Госкомстату РСФСР рекомендовалось в районах проживания вепсов строго придерживаться инструкции, предусматривающей их регистрацию по самоопределению. Д. С. Лихачев обратился также в ЦК КПСС и Совет Министров РСФСР, к руководству Карелии, Ленинградской и Вологодской обл. о проведении в Карелии совещания по проблемам вепсов. Научно-общественный Совет по сохранению и развитию культур малых народов Советского Фонда культуры принял решение на примере помощи вепсам выработать модель возрождения малочисленных народов, которые, как и вепсы, оказались в критическом состоянии [ВМЭМ, 2007, с. 16—17]. Состоявшееся в октябре 1988 г. в г. Петрозаводске региональное межведомственное совещание «Вепсы: проблемы развития экономики и культуры в условиях перестройки», в подготовке которого активное участие приняли сотрудники ИЯЛИ, являлось первым в стране публичным обсуждением проблем вепсского народа. В совещании приняли участие руководители органов власти Карелии, Ленинградской и Вологодской обл., представители ЦК КПСС, Совета Министров РСФСР, Советского Фонда культуры, известные ученые К. В. Чистов, В. В. Пименов, А. Ю. Петерсен, писатели А. В. Петухов, Г. А. Горышин, делегации вепсов с районным начальством из основных мест их проживания. Итоги совещания широко освещались в прессе [ВМЭМ, 2007, с. 16—17]. Известный финский исследователь российских финно-угорских народов Рихо Грюнталь в предисловии к сборнику «Вепсы и этнокультурные перемены XX века» отметил, что его проведение «явилось ярким показателем того, что в новой ситуации исследователи и деятели культуры были готовы к целеустремленной работе по вновь открывшимся направлениям научного поиска и проявили при этом желание приступить к практическим действиям по предотвращению угрозы исчезновения народа» [Вепсы…, 2007, с. 8].

Рекомендации совещания представляли собой обширную программу действий, направленных на ликвидацию отставания в социально-экономическом и культурном развитии районов традиционного проживания вепсов, и мер, способствующих их этническому возрождению: восстановление письменности, развитие вепсского языка и культуры, подготовка национальных кадров и организация мероприятий, объединяющих вепсов разных регионов, проведение специальных исследований. Вопрос о выборе алфавита вепсского языка остался открытым: предлагалось в 1989 г. «объявить конкурс на создание вепсского букваря» и «считать целесообразным в экспериментальном варианте создание букваря на кириллице» [ВМЭМ, 2007, с. 80—85]. В конце 1988 г. секретарь Карельского обкома КПСС В. С. Степанов в письме от 30.12.1988 г. в ЦК КПСС «О ходе подготовки Карельской областной партийной организации к Пленуму ЦК КПСС “О совершенствовании межнациональных отношений в СССР”» уже признавал отсутствие письменности у карелов и вепсов как ошибки, допущенные в национальной политике, и сообщал о работе по их устранению. В нем впервые высказано мнение о необходимости изучения вопроса о создании отдельной письменности для собственно карелов (НА РК, ф. 3, оп. 45, д. 120, л. 155—161). Проведение петрозаводского совещания ускорило принятие решения о создании вепсской и карельской письменности. Совет Министров КАССР постановлением № 119 от 20 апреля 1989 г. одобрил рекомендованные ученым советом ИЯЛИ алфавит и основные правила правописания на ливвиковском наречии карельского языка, алфавит вепсского языка (на латинской основе) и краткий свод правил орфографии по вепсскому языку для начальной школы (на латинской основе); алфавит вепсского языка (на основе кириллицы) и краткий свод правил орфографии по вепсскому языку для начальной школы (на основе кириллицы). Постановление обязывало Министерство народного образования КАССР, ИЯЛИ и Карельский институт усовершенствования учителей организовать работу по составлению программ, учебников, учебно-методических и наглядных пособий, обеспечить издание «букварей карельского и вепсского языков к 1990/91 учебному году, а в последующие годы необходимой учебной литературы и дидактических материалов» (НА РК, ф. 690, оп. 11, д. 1125/4873, л. 27—40). Утверждение карельской и вепсской письменностей санкционировало публикацию рукописей карельского и вепсского букварей. Преподавание карельского и вепсского языков, которое началось за два года до утверждения письменностей, шло по их ротапринтным вариантам. С 1988/89 уч. г. вепсский язык преподавали в Рыборецкой и Шелтозерской школах Прионежского р-на. В 1991 г. в Петрозаводске был издан вепсский букварь на латинице «Abekirj» Н. Г. Зайцевой и М. И. Муллонен [Zaiceva, Mullonen, 1991], через год в Санкт-Петербурге — вепсский букварь на кириллице Э. В. Коттиной и Р. Ф. Максимовой [Максимова, Коттина, 1992]. В школьном

образовании и книгоиздательской деятельности закрепилась вепсская письменность на латинской графике. В постановлении Правительства Республики Карелия № 37 от 16 марта 2007 г. «Об утверждении алфавитов карельского и вепсского языков» единственным алфавитом для вепсского языка был назван алфавит на основе латиницы (http://kodeks.karelia.ru/api/show/919323769).

История вепсской письменности, как и письменностей многих других языков малочисленных народов, показывает сложный путь реализации права коренных народов и национальных меньшинств на развитие их языков. Этот процесс в значительной степени остается зависимым от языковой политики государств, стремящихся в первую очередь укреплять позиции языка доминирующего сообщества. Значительная государственная поддержка языков национальных меньшинств, реализуемая в СССР в начале 1930-х гг., считается важным шагом в формировании новой языковой политики по отношению к меньшинствам, в какой-то степени беспрецедентным экспериментом. Но и в СССР она продолжалась недолго.

Несмотря на то что деятельность по развитию вепсского языка в 1930-е гг. была начата по инициативе властей, в вепсском народе нашлись огромные силы, активно поддержавшие идею утверждения этнической самобытности своего народа, необходимости ускоренного культурного и экономического развития своей родины. Для вепсов это время стало первым периодом возрождения. Самым главным достижением в культурной деятельности данного периода стало создание вепсской письменности. По мнению специалистов, его участникам, используя латинскую графику, удалось создать алфавит, адекватно отражающий фонетические особенности звукового строя вепсской речи [Зайцева, 2006, с. 121]. Создатели и организаторы процесса внедрения вепсского языка в систему образования (Н. И. Богданов и М. М. Хямяляйнен) продолжили в последующем научное исследование вепсского языка, положив тем самым в Карелии начало формированию отечественной школы в области изучения вепсского языка и культуры, в целом вепсологии [Орфинский, Муллонен, Винокурова, 2006, с. 7—8].

Благодаря работам по вепсскому языку М. И. Зайцевой, М. И. Муллонен, Н. Г. Зайцевой стало возможным в конце 1980-х гг. воссоздать вепсскую письменность в наддиалектной форме, продолжая традиции предшественников. В 1980-е гг. (во втором периоде вепсского возрождения) инициатива по восстановлению вепсской письменности, по развитию вепсского языка и культуры исходила от вепсской общественности, сумевшей использовать те возможности, которые предоставил начавшийся в стране процесс демократизации, что и обеспечило продолжение жизни вепсского языка.

## 3.3. Языковые процессы

*З. И. Строгальщикова*

Наиболее полными источниками при исследовании языковых процессов являются переписи населения, которые позволяют проследить их динамику и тенденции развития. В многонациональных государствах соотношение между национальностью и родным языком его представителей, уровнем его владения языковым сообществом, рассматривается как показатель их этнической устойчивости. Дополнением служат материалы социологических исследований, статистические сведения различных организаций в сфере образования и культуры и т. д.

Во Всеобщей переписи населения в России 1897 г. народность (национальность) определялась по родному языку. С родным чудским (вепсским) языком оказалось почти 26 тыс. чел., хотя в литературе сформировалось представление о вепсах как народе, находящемся на закате своей истории. Выражение исследователя А. Кузнецовой о «вечно живом и вымирающем вепсском языке» показывает, насколько сложно прогнозировать будущее вепсского языка, о полном исчезновении которого, как и вепсов, заявляли еще в середине XIX в. [Кузнецова, 1998, с. 262].

Все советские переписи включали вопрос о национальности и родном языке (см. табл. 1). В переписях родной язык указывали со слов опрашиваемого, независимо от его знания и использования, т. е. по существу ответ мог отражать и знание языка, и отношение к нему, как признаку, отражающему принадлежность к своему этносу, т. е. определять «языковое самосознание», а не реальную языковую практику.

История развития вепсского языка на протяжении XX в. претерпела те же коллизии со стороны государства и общества, которые пришлось испытать многим языкам малочисленных народов. В начале 1930-х гг. им оказывалась активная поддержка со стороны государства, которая была резко прекращена в конце 1930-х гг. и сопровождалась репрессиями против ее организаторов и участников, что привело к активизации ассимиляционных процессов. В конце 1980-х гг. наступил новый этап развития. В изменившейся социально-политической обстановке в стране вновь было заявлено о гарантиях развития языков народов России. Деятельность по их регулированию рассматривалась как важная часть национальной политики страны, особая поддержка предусматривалась законодательством для ряда языков малочисленных народов. Но определяющим для сохранения и развития языка остается отношение к нему носителей, осознание ими последствий утраты языка и активной деятельности, направленной на его сохранение и развитие [Бахтин, 2004].

20-е гг. XX в. оказались весьма благоприятными для вепсов. По данным Всесоюзной переписи 1926 г., в период с 1897 г. произошел рост вепсского

населения (с 25,8 — до 32,8 тыс.), стабильным было и положение с вепсским языком. В сельской местности, где проживало почти все вепсское население, родным его признавали почти 95 % вепсов. У формирующейся вне своей этнической среды городской части вепсского народа началось снижение доли лиц с родным языком — она составляла у них около 70 % (табл. 1).

Переписи 1937 и 1939 гг. выявили начало формирования различий в этноязыковой сфере между вепсами Карелии и проживающими в Ленинградской и Вологодской обл. Общая численность вепсов с 1926 г. сократилась ненамного (до 31,5 тыс.), но если в Карелии продолжался рост численности вепсов, то за пределами республики началось ее сокращение. Родным вепсский язык оставался у всех вепсов в сельской местности Карелии, но в городах, где проживало уже 30,7 % вепсского населения, только около трети считало родным язык своей национальности (табл. 1).

В Ленинградской и Вологодской обл. сведения о родном языке, по данным переписей 1937 и 1939 гг., не публиковались, но высокая доля вепсов с родным вепсским языком (92,5 %) в целом по России доказывает, что здесь национальность и родной язык совпадали. Последствия отмены вепсской письменности и репрессии по отношению к ее организаторам и участникам проявились позднее. Их отразили итоги переписи 1959 г. Всего за одно поколение у вепсов вдвое сократилась численность: с 31,5 до 16,1 тыс., а доля считающих вепсский язык родным — с 92,5 до 46,2 %. В Карелии потери вепсского населения составили около четверти (от 9,4 до 7,2 тыс.), а доля считающих среди них вепсский язык родным снизилась до 38,6 %, причем незначительно отличаясь у городских и сельских вепсов (табл. 1). Молодое поколение вепсов, выросшее в смешанных семьях, сохраняя свое этническое самосознание, в повседневной жизни, видимо, в основном перешло на русский язык. Доля вепсов с родным вепсским языком вдвое снизилась в сельской местности: с 93,9 до 40,9 %, а в городах, где шла постоянная «подпитка» населения мигрантами из сел Шелтозерья, она, напротив, несколько возросла — с 31,8 до 36,4 %.

У вепсов за пределами Карелии потери были значительно больше. К 1959 г. произошло выселение вепсов из Шимозерья, поэтому перепись зафиксировала в Вологодской обл. всего 117 чел., где в 1926 г. проживало около 5 тыс. (см. табл. 1). Численность вепсского населения в Ленинградской обл. сократилась в два раза: с 15.5 до 8 тыс., из которых только 52,6 % считали родным язык своей национальности. В этот период ассимиляция среди вепсов, значительная часть которых оказалась за пределами своей этнической территории, стала основным фактором снижения численности народа. Н. И. Богданов отмечал, что недолгой будет жизнь вепсского языка, оказавшегося «целиком в русской среде» [Богданов, 1951, с. 12]. Стремительно уменьшалось не только число носителей, разрушалась и сама структура языка. В вепсскую речь потоком хлынули термины и целые словосочетания из русского языка, отражающие новые реалии общественной и политической жизни. Вепсский язык, как отмечали специалисты, не успевал их адаптировать в соответствии со своими грамматическими нормами. Так называемый «процесс обогащения и развития» языков нерусских народов за счет включения в их лексику русских заимствований, как заключает Н. И. Богданов, «в данный исторический период вепсской народности не способствует длительному сохранению языка, а ведет к своей противоположности, к отмиранию» [Богданов, 1958, с. 81].

Данные переписей 1970 и 1979 гг. еще больше углубили разрыв в этнических показателях между вепсами Карелии и Ленинградской и Вологодской обл. Политику исключения вепсского языка из общественной и культурной жизни Ленинградской и Вологодской обл. в 1970-е гг. решили применить и в статистике. При проведении переписей 1970 и 1979 гг. вепсов Ленинградской и Вологодской обл. в местах их традиционного проживания записывали русскими, ссылаясь на отсутствие названия этой национальности в Словаре языков и национальностей, составляемом органами статистики перед проведением переписей. Данные этих переписей оказались сфальсифицированными[7]. Соблюдение инструкции записи вепсов по самоопределению при проведении переписи 1989 г. увеличило численность вепсов в Ленинградской и Вологодской обл. на 4,5 тыс. Общая численность вепсов составила 12 141 чел., примерно половина из них (5 954 чел.) являлись жителями Карелии.

В Карелии ситуация развивалась иначе. С конца 1970-х гг. проявился «возврат» вепсов к языку своей национальности как родному. Между переписями 1970 и 1979 гг. происходит рост доли вепсов с родным вепсским языком: с 31,8 до 35,8 %, особенно резко на селе — с 25,0 до 42,5 %. Возможно, это стало следствием создания по инициативе местного краеведа Р. П. Лонина в 1967 г. в с. Шелтозере музея вепсской культуры, возродившем у местных жителей интерес к истории и культуре своего народа [Лонин, 1989, с. 141].

Перепись 1989 г. проводилась на пике агитации за возрождение вепсского языка и, как показали ее материалы, данная идея находила своих сторонников во всех регионах проживания вепсов. У вепсов Карелии приостановилось падение численности: доля вепсов с родным языком выросла с 35,8 до 37,5 %. Особенно заметным рост был в сельской местности — с 42, 4 до 53,4 %, хотя среди городских вепсов продолжилась тенденция к снижению доли тех, кто считал родным язык своей

[7] См. гл. 4 в разд. II «Этнодемографические процессы».

*Таблица 1.* **Численность и родной язык у вепсов по данным переписей 1926, 1937, 1939, 1959, 1979, 1989, 2002, 2010 гг.**

| Регионы | 1926 | | 1937 | 1939 | | 1959 | | 1979 | | | 1989 | | | 2002 | | | 2010 | | | | | Убыль 2002—2010, % |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Численность | С родным вепсским языком, чел / % | Численность | Численность | С родным вепсским языком, чел /% | Численность | С родным вепсским языком, чел. / % | Численность | Считают родным вепсский. язык, чел. / % | Владеют вепсским языком, чел. / % | Численность | С родным вепсским языком, чел / % | Владеют вепсским языком чел. /% | Численность | Владеют вепсским языком, | | Численность | С родным вепсским языком | | Владеют вепсским языком | | |
| | | | | | | | | | | | | | | | вепсы, чел / % | в РФ и регионе | | вепсы, чел./ % | в РФ и регионе | вепсы, чел. / % | в РФ и регионе | |
| *Россия* | 32773 | 31023<br>94,7 | 29585 | 31449 | 29096<br>92,5 | 16170 | 7464<br>46,1 | 7550 | 2723<br>36,1 | 1093<br>14,5 | 12142 | 6231<br>51,3 | 1822<br>15,0 | 8240 | — | 5753 | 5936 | 1638<br>27,6 | 1821 | 2362<br>39,8 | 3612 | -28,0 |
| Город | 254 | 179<br>70,5 | — | 4749 | 3318<br>65,8 | 4739 | 1606<br>33,9 | 4865 | 1555<br>32,0 | 829<br>17,0 | 5884 | 1936<br>32,9 | 1014<br>17,2 | 4624 | — | — | 3348 | — | — | — | — | -27,6 |
| Село | 32519 | 30844<br>94,8 | — | 26700 | 25778<br>96,5 | 11431 | 5858<br>51,2 | 2685 | 1168<br>43,5 | 9,8 | 6258 | 4295<br>68,6 | 808<br>12,9 | 3616 | — | — | 2588 | — | — | — | — | -28,4 |
| *Карелия* | 8587 | 8419<br>98,0 | 9057 | 9388 | —<br>86,2 | 7179 | 2775<br>38,6 | 5864 | 2096<br>35,8 | 818<br>14,0 | 5954 | 2235<br>37,5 | 1047<br>17,6 | 4870 | 1849<br>38,0 | 2295 | 3423 | 493<br>14,4 | 520 | 919<br>26,8 | 1178 | -29,7 |
| Город | 113 | 76<br>67,3 | — | 2884 | —<br>31,8 | 3623 | —<br>36,4 | 3649 | 1156<br>31,7 | 616<br>16,9 | 3885 | 1131<br>29,1 | 679<br>17,5 | 3238 | 1051<br>32,5 | — | 2319 | — | — | — | — | -28,4 |
| Село | 8474 | 8343<br>98,4 | — | 6504 | —<br>93,9 | 3556 | —<br>40,9 | 2215 | 940<br>42,4 | 202<br>9,4 | 2069 | 1104<br>53,4 | 368<br>17,8 | 1632 | 798<br>48,9 | — | 1104 | — | — | — | — | -32,4 |
| *Ленинградская обл.* | 24186 | 22604<br>93,5 | 15146 | 15571 | — | 8026 | 4218<br>52,6 | 774 | 324<br>41,9 | 132<br>17,0 | 4273 | 2983<br>69,8 | 541<br>12,7 | 2019 | 1413<br>70,0 | — | 1380 | 789<br>57,2 | — | 1003<br>72,7 | 1741 | -31,6 |
| Город | 141 | 103<br>73,0 | — | 1147 | — | 579 | — | 456 | 179<br>39,2 | 79<br>17,3 | 896 | 457<br>51,0 | 164<br>18,3 | 508 | 256<br>50,4 | — | 341 | — | — | — | — | -32,9 |
| Село | 24045 | 22501<br>93,6 | — | 14424 | — | 7447 | — | 318 | 145<br>45,6 | 53<br>16,7 | 3377 | 2526<br>74,8 | 377<br>11,2 | 1511 | 1157 | — | 1039 | — | — | — | — | -31,2 |
| Санкт-Петербург | 5 | — | — | 198 | — | — | — | — | 208 | — | 368 | — | — | 316 | — | 206 | 271 | 43 | — | 48<br>17,8 | 106 | -14,2 |
| *Вологодская обл.* | 6743[7] | — | 5432 | 4976 | — | 117 | — | 65 | 22<br>33,8 | 7<br>10,8 | 728 | 638<br>87,7 | 63<br>8,7 | 426 | 235<br>55,3 | 532 | 412 | 261<br>63,3 | — | 324<br>78,6 | 459 | -3,3 |
| Город | — | — | — | 33 | — | — | — | 24 | 3<br>12,5 | 6<br>25 | 45 | 14<br>31,1 | 16<br>35,6 | — | — | — | 52 | — | — | — | — | — |
| Село | — | — | — | 4943 | — | — | — | 41 | 19<br>46,3 | 1<br>2,4 | 683 | 624<br>91,4 | 47<br>6,9 | — | — | — | 360 | — | — | — | — | — |

*Составлена Строгальщиковой З. И. по данным:* Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. 1. Северный район. Ленинградско-Карельский район. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. М., 1928. С. 108–110, 114, 134, 183, 185, 205–207; Всесоюзная перепись населения 1937 года. Краткие итоги. М., 1991. С. 83, 85; Всесоюзная перепись населения 1939 года. Основные итоги. М., 1992. С. 59, 61, 62, 66, 80, 82; Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. РСФСР. М., 1963. С. 302, 306, 310, 314, 340, 364, 366; Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. 4. Национальный состав населения СССР. М., 1973. С. 11, 17, 22, 98–99, 138–139; Численность и состав населения СССР: по данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1984. С. 73–75; Национальный состав населения РСФСР. По данным переписи 1989 года. М., 1990. С. 12, 15, 103; Распределение населения России по владению языками. По данным микропереписи 1994 года. М., 1995. С. 93.; Финно-угорские народы России. Стат. сб. Сыктывкар, 2005. С. 16–24, 45–53, 55. Национальный состав населения России по переписи 2010 г. (http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_10.php).

[7] Часть вепсской территории была передана в Вологодскую обл. из Ленинградской обл. в сентябре 1937 г. Сведения о проживании в период переписи 1926 г. на данной территории вепсского населения являются расчетными. См.: Современные этнодемографические процессы у малочисленных финно-угорских народов Северо-Запада России / С. А. Хрущов, К. Б. Клоков, В. М. Моисеева, О. В. Петина: СПб., 1996. С. 32.

национальности (с 31,7 до 29,1 %). Среди вепсов Вологодской обл., которых оказалось 728 чел., родным вепсский язык считали 87,7 %, а среди проживающих в селах — 91,4 %. В Ленинградской обл. в сельской местности доля с родным вепсским языком составила 74,8 %, в городе — только 51 % (табл. 1).

В первой постсоветской переписи 2002 г. из программы переписи был снят вопрос о родном языке. При обследовании выяснялось владение русским языком как государственным и иными языками, в числе которых (не более трех) опрашиваемый имел возможность указать и язык своей национальности. Материалы переписи 2002 г. дают информацию об общем числе владеющих вепсским языком по стране и субъектам РФ, а также о владении вепсами языком своей национальности в Карелии и Ленинградской обл. как регионах преимущественного проживания коренных малочисленных народностей, с разбивкой по городскому и сельскому населению. Подобных сведений по вепсам Вологодской обл. не представлено (табл. 1).

По переписи 2002 г. общее число вепсов в стране сократилось с 1989 г. на треть и составило 8 240 чел., но точных данных о владении языком вепсами нет. Кроме Карелии, Ленинградской и Вологодской обл., где владеющих вепсским языком насчитывалось 5 213 человек, о владении вепсским языком заявили также 206 человек в Санкт-Петербурге, 69 — в Мурманской и 42 — в Кемеровской обл. В остальных регионах их совсем немного (табл. 2).

В Карелии знатоков вепсского языка оказалось 2 295 чел., из них 1 849 (80,6 %) — вепсы. Среди остальных 446, заявивших о знании вепсского языка, определить, являются ли они выходцами из смешанных семей, сменили ли этническую принадлежность или освоили вепсский язык вне семьи, невозможно. Среди вепсов в Карелии язык своей национальности знают 1 849 чел. (38 %). В городских поселениях их 1 051 чел. (32,5 %), в сельской местности — 798 (48,9 %). По переписи 2002 г. доля городских вепсов среди общего числа вепсов составляла 67 %, более половины из них — 2 175 чел. (56 %) являлись жителями г. Петрозаводска. Большая часть сельского вепсского населения в 2002 г. (1 205 из 1 612 чел.) проживала в Вепсской национальной вол., являвшейся самостоятельным муниципальным образованием в статусе района. В нее входили три сельских администрации — Шокшинская, Шелтозерская и Рыборецкая. Общая численность волости составляла 3 166 чел. Примерно половину ее населения (1 617 чел.) представляли русские, на долю вепсов приходилось 1 205 чел. (38 %).

При сопоставлении сведений о вепсах, владеющих языком своей национальности по переписи 1989 г., с аналогичными данными в 2002 г. потери очевидны (табл. 1). Их доля заметно уменьшилась: в городах — с 46,6 до 32,5 %, в сельской местности — с 71,2 до 48,9 %. В абсолютных числах они составили в городах 759 чел., на селе — 654. Эти потери объяснимы: основными знатоками вепсского языка являлись лица пожилого и старшего возраста, значительная часть которых за эти годы ушла из жизни.

В Ленобласти вепсов 2 019 чел. О владении вепсским языком заявили 2 386 чел., среди которых было 1 413 вепсов. В городах их 256 чел., в сельской местности — 1 157. В то же время здесь по переписи 2002 г. зафиксировано 973 представителя «невепсской» национальности, владеющих вепсским языком. Данное обстоятельство на фоне резкой убыли вепсского населения, скорее всего, вызвано сменой вепсами, еще не утратившими знание вепсского языка, своей этнической идентификации на русскую.

В Вологодской обл. вепсов было зарегистрировано 426 чел., что составляет 58,5 % от их численности в 1989 г. Общее число владеющих вепсским языком здесь оказалось 532 чел., т. е. примерно на четверть больше, чем самих вепсов. Вепсов из них было 235 чел. (55,3 %). Данные переписи вызывают сомнения. По сведениям Глав местных администраций, в 2009 г. в местах традиционного проживания вепсов Вологодской обл. — Вепсском национальном сельском поселении, Пяжозерском сельском поселении Бабаевского р-на и Оштинском сельском поселении Вытегорского р-на проживало 680 чел. Сведения по их половозрастному составу приведены ниже (табл 2 ).

В программу переписи 2010 г. вернули вопрос о родном языке, учитывалось также владение языками, в том числе русским как государственным. Общая численность вепсов снизилась за восемь лет на 28 % (с 8 240 до 5 936), причем в близкой доле у городских и сельских вепсов в Карелии

*Таблица 2.* **Половозрастной состав вепсского сельского населения Вологодской области (чел.)**

| № | Название сельского поселения | 0—18 | Трудоспособное население (19—59 лет) | Старше 60 лет | Всего |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Вепсское национальное | 83 | 183 | 80 | 346 |
| 2 | Пяжозерское | 9 | 100 | 72 | 172 |
| 3 | Оштинское | — | — | — | 162 |
| | Итого | — | — | — | 680 |

Составлена З. И. Строгальщиковой по данным Глав администраций сельских поселений.

и Ленинградской обл. (табл. 1). Основной причиной убыли является значительное число среди вепсов во всех регионах высокой доли лиц старшего возраста.

В Карелии владеющих вепсским языком оказалось 1 178 чел., из них 919 (26,8 %) вепсы, т. е. 50 % от числа владеющих в 2002 г. Родным вепсский язык считали 493 (14,4 %) вепсов. Продолжилось старение вепсского населения. Средний возраст вепсов в Карелии составлял в 2010 г. 52,4 года и увеличился по сравнению с 2002 г. на 4,6 года.

В Ленинградской обл. вепсское население сократилось почти на треть — с 2 019 до 1 380 чел., среди них владеющие вепсским языком составляли 1 003 чел. (72,7 %). Более половины — 789 вепсов (57,2 %) считали вепсский язык родным.

Как и в 2002 г., в области оказалось довольно много (738 чел.) знатоков вепсского языка среди представителей других национальностей. Если предположить, что это в основном «обрусевшие» вепсы, то при активизации культурно-просветительской работы они могут в следующей переписи зарегистрироваться вепсами, что позитивно скажется на демографических показателях вепсов региона, поскольку естественный прирост вепсского населения в Ленобласти, как и в Карелии, маловероятен. В Ленинградской обл. есть и 113 представителей других народов с родным вепсским языком.

Меньше всего потери в этот период у вологодских вепсов, их численность снизилась с 426 до 412 чел. Среди них три четверти — 324 чел. (78,6 %) владеют вепсским языком. Кроме вепсов, о знании вепсского языка заявили 126 чел. из числа представителей других национальностей. У вологодских вепсов увеличилась и доля считающих вепсский язык родным — 261 чел. (63,3 %). Языковое поведение вологодских вепсов, по данным переписей, выглядит значительно благополучней, чем в остальных группах, но численность этой группы довольно мала.

В 2002 г. Е. И. Клементьевым было проведено исследование этноязыковой ситуации у вепсов Карелии, которое включало информацию о городском и сельском вепсском населении. Было опрошено 240 чел. Выборка соответствовала половозрастной структуре вепсского населения Карелии, его образовательному уровню и занятости [Клементьев, 2003а].

Современные вепсы все двуязычны, но больше половины (54,2 %) из них считали, что русским языком они владеют лучше, чем вепсским, 38 % отметили равное владение обоими языками; и только 7,9 % утверждали, что более свободно владеют вепсским языком, чем русским. Неожиданно высокой (58 %) оказалась доля тех, кто заявил, что свободно владеет вепсским языком. Слабо владеют (т. е. говорят с большими затруднениями, но могут объясниться на вепсском языке) 18,8 %, понимают лишь отдельные слова 16,7 %, и 7 % опрошенных заявили, что не знают вепсского языка. Среди вепсов 36,3 % ответили, что читают и пишут на вепсском языке. Знатоками языка в основном являлись лица старше 50 лет. Как правило, они освоили язык в родительской семье.

Данные табл. 3 показывают, что молодое поколение едва ли имеет возможности передачи родного языка будущим поколениям через семейное общение в силу его слабого знания. Это подчеркивает важность школьного образования, которое способно поддержать и развивать знание вепсского языка.

Уровень знания вепсского языка тесно связан и с образованием опрошенных: чем выше образование, тем хуже знание вепсского языка. Среди вепсов с неполным средним образованием о свободном владении вепсским заявили 71 % опрошенных, со средним общим — 65,4 %, со средним специальным — 56,2, с высшим — 27,6 %. Женщины лучше знают язык своей национальности (свободно владеют вепсским языком 54,4 %), чем мужчины (39,4 %), хотя в детстве имели равные условия для его освоения. Передача вепсского языка в семье осложняется значительным числом смешанных семей, которые составляют более двух третей от общего количества. Возможно, поэтому только треть супругов беседуют между собой на родном языке, на нем редко говорят с родителями, общаются между собой дети. В последние 10—15 лет, как отмечали опрашиваемые, заметно чаще происходит общение на вепсском языке с односельчанами.

*Таблица 3.* **Степень владения языком своей национальности, %**

| Языковая компетенция | Возрастные группы, лет | | | |
|---|---|---|---|---|
| | 16—29 | 40—49 | 50 лет и старше | средняя |
| Свободно владеют вепсским | 13,5 | 55,5 | 75,9 | 58,0 |
| Понимают, объяснятся | 21,6 | 25,8 | 14,6 | 18,8 |
| Понимают отдельные слова | 43,2 | 22,7 | 6,6 | 16,7 |
| Не владеют | 21,6 | 6,0 | 2,9 | 6,7 |

Ответы на важнейший вопрос о родном языке показывают довольно сложное его восприятие даже теми, кто считает себя вепсами. Опрос показал, что у 40,4 % интервьюированных национальная принадлежность и родной язык совпадают, 26,3 % опрошенных родным назвали русский язык, 32,1 % родными считают и вепсский и русский языки, остальная часть опрошенных затруднились в выборе родного языка (1,2 %).

Каждый третий, независимо от пола, родным признал два языка, 26—27 % отдали предпочтение русскому языку, остальные (примерно 43 %) — языку своей национальности.

На признание языка родным оказывают влияние в основном два фактора: освоение языка в родительской семье и хорошее знание языка. Если

у 74 % опрошенных первым освоенным языком был язык родителей, но в 52—53 случаях из 100 он признавался родным, каждый третий родным считал два языка, 13,5 % в качестве родного языка называли русский язык. Если же вепсский язык осваивался в раннем детстве в общении с родственниками вне семьи (в смешанных семьях языком общения, как правило, был русский), доля признающих его родным резко сокращалась (до 5 %), а доля вепсов с русским языком, напротив, резко возрастала (почти до 53 %). Несколько увеличивалась доля вепсов с двумя родными языками (около 38 % всех ответов).

При свободном владении вепсским языком родным признавали его 58 %, т. е. даже чаще, чем в случае, если навыки родной речи приобретались в раннем детстве. Среди тех, кто на вепсском языке мог лишь с трудом объясниться, этноязыковые предпочтения существенно менялись: в этом случае только у четверти опрошенных национальность совпадала с родным языком. Родным в этом случае 35 % называли русский язык и примерно 40 % — два языка. Если же опрашиваемый слабо владел родным языком или понимал отдельные слова, то родным воспринимался русский язык: таким его признали почти 60 %; треть — русский и вепсский языки, и только около 3 % — вепсский язык. Таким образом, незнание языка своей национальности не влечет за собой полное его непризнание как родного.

У тех, кто считал, что он более свободно владеет вепсским языком, чем русским, родным первый указывался в 95 случаях из 100. При лучшем знании русского языка, чем вепсского, все же 16 % родным называли вепсский язык, 47 % — русский, около 35 % — два языка. Если знание двух языков признавалось равнозначным, то в 65 случаях из 100 родной язык и национальность совпадали, а более трети признавали русский язык родным.

Таким образом, двуязычие напрямую не связано с языковой ассимиляцией. Думается, что именно такая ситуация (хорошее владение двумя языками — языком своего народа и доминирующим в обществе) наиболее адекватно отвечает современному языковому развитию вепсского этноса. Для определения перспектив сохранения языка важно соотношение между данными о родном языке и возрасте (табл. 4).

Приведенные в табл. 4 данные показывают, что доля вепсского языка как родного, скорее всего, продолжит снижаться: среди 16—19-летних удельный вес признающих родным русский язык в три с лишним раза выше, чем среди вепсов старшего поколения. Вряд ли следует надеяться, что 5,4 % вепсов 16—19-летних, признающих родным вепсский язык, способны передать навыки родной речи своим детям. Поэтому роль школы в сохранении вепсами своего языка следует признать исключительной. У вепсов среднего поколения сокращается и доля признающих родным два языка.

Среди опрошенных выяснилось, насколько само вепсское сообщество беспокоит будущее своего народа, готовы ли они участвовать в работе по развитию языков, культуры. Большинство (более 53 %) обеспокоены современным состоянием вепсского языка и культуры, готовы работать в целях улучшения ситуации; еще почти 27 % высказывали беспокойство за будущее народа, хотя и остаются сторонними наблюдателями. Тех, кто считает, что вепсский язык все равно не сохранится и работа в этом направлении — пустая трата времени, оказалось 10 %; 9 % не верят, что у вепсского языка есть перспектива развития.

*Таблица 4.* **Выбор родного языка в различных возрастных группах, %**

| Родной язык | Возрастные группы, лет | | | |
|---|---|---|---|---|
| | 16—29 | 40—49 | 50 лет и старше | средняя |
| Вепсский | 5,4 | 18,2 | 60,6 | 40,4 |
| Русский | 56,8 | 27,3 | 17,5 | 26,3 |
| Вепсский и русский | 32,4 | 53,0 | 21,9 | 32,1 |
| Затруднялись ответить | 5,4 | 1,5 | 0,0 | 1,2 |

Как обеспокоенность будущим своего народа и готовность своей деятельностью содействовать его этническому развитию связана с уровнем знания языка, его признанием родным и уровнем образования? Выясняется, что больше всего обеспокоенных за будущее народа среди владеющих вепсским и русским языком в равной мере (64 %). Именно они составляют основную часть активистов, участвующих в деятельности по сохранению и развитию вепсского языка и культуры. Как правило, это женщины с высшим образованием, которые заняты умственным трудом. Еще 18 % вепсов из этой группы также тревожатся о перспективах языка и культуры вепсов, но являются лишь наблюдателями. Среди тех, кто оценивал свое знание вепсского языка выше, чем русского, оказалось больше всего считающих, что перспектив развития у вепсского языка нет.

Среди вепсов, назвавших родными русский и вепсский языки, больше обеспокоенных будущим своего народа, чем среди тех, у кого родным является только вепсский язык (соответственно 65 и 59 %). Еще 27 % вепсов с двумя родными языками обеспокоены будущим своего народа, но являются наблюдателями за проводимой активистами деятельностью.

Интересна позиция вепсов с родным русским языком: из них треть не только беспокоится за будущее этнической самобытности вепсов, но и реально участвует в работе по ее укреплению. Среди них меньше всего (около 5 %) не верящих в перспективы сохранения вепсского языка

По мнению Е. И. Клементьева, с которым можно согласиться, у вепсов деятельность «по сохранению культуры и языка своего народа рассматривается в неразрывной связи с распространением

двуязычия и русскоязычной культуры в вепсской среде». Он также отмечает необходимость усиления ответственности системы образования как механизма государственного регулирования языковых отношений за эффективную организацию обучения вепсскому языку.

В октябре 2007 г. под руководством автора состоялось этносоциологическое обследование вепсов по основным вопросам этноязыкового и этнического развития двух регионов — Карелии и Ленинградской обл. В Ленобласти было опрошено 136 чел. в с. Винницы, Ярославичи, п. Курба Винницкого сельского поселения и г. Подпорожье и 228 чел. — в Карелии. Опрос проводился в Шелтозерском, Рыборецком и Шокшинском вепсских сельских поселениях Прионежского р-на и Петрозаводске. Исследование проводилось спустя 20 лет после начала движения вепсской общественности за возрождение языка и культуры. К числу важнейших задач относились восстановление вепсской письменности и преподавания вепсского языка в системе образования, проведение просветительской работы с целью повышения национального самосознания. В литературе долгое время было распространено представление о вепсах как народе с неустойчивым этническим самосознанием.

Как показало исследование, ответы вепсов на вопрос о значимости национальной принадлежности это мнение опровергают. Национальная принадлежность значима для большинства вепсов Карелии. В несколько меньшей степени, чем вепсы Карелии, но и ленинградские вепсы придают ей существенное значение. Но тех, для кого она малозначима, среди ленинградских вепсов оказалось вдвое больше, чем в Карелии (табл. 5).

По материалам обследования родным вепсский язык в Карелии считали 40,3 %, в Ленобласти — 64,5 %. Несмотря на то что среди ленинградских вепсов доля лиц с родным вепсским языком выше, чем у вепсов Карелии, среди заявивших о полном владении своим языком (как устной речью, так и его письменной формой) оказалось больше представителей карельских вепсов, чем ленинградских (табл. 6).

Эти данные объяснимы. Карелия является регионом, где сосредоточена вся деятельность по развитию вепсского письменного языка: подготовка и издание учебников, обучение преподавателей и специалистов по вепсскому языку, выпуск СМИ на вепсском языке.

Важнейшую роль в дальнейшем развитии вепсского языка играет организация его преподавания в школе, которое проводится уже более двух десятилетий. В Карелии вепсский язык входит в обязательную учебную программу и преподается как предмет в четырех школах. В Ленинградской обл. в Винницком сельском поселении в период обследования вепсский язык преподавался в четырех школах как факультатив. После закрытия в 2009 г. школ в Ярославичах и Озерах и прекращения изучения вепсского языка в п. Курба возможности изучении вепсского языка в системе образования Ленобласти значительно сократились. Вепсский язык изучают только как факультатив в Винницкой школе около 10 % учеников. В Подпорожье нет школ, где ведется преподавание вепсского языка.

*Таблица 5.* **Оценка значимости национальной принадлежности, %**

| Регионы | Очень значима | Значима | Мало значима | Совсем не значима | Затрудняюсь ответить |
|---|---|---|---|---|---|
| Карелия | 30,6 | 50,0 | 12,5 | 1,4 | 2,9 |
| Ленобласть | 16,1 | 47,1 | 27,9 | 5,6 | 5,9 |

*Таблица 6.* **Степень владения вепсским языком, %**

| Регионы | Пишу, читаю, говорю | Говорю и читаю | Только говорю | Свободно понимаю родную речь | Понимаю, о чем говорят | Затрудняюсь ответить |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Карелия | 65,3 | 4,2 | 20,8 | 6,9 | 1,4 | 1,4 |
| Ленобласть | 38,7 | 19,4 | 29,0 | 3,2 | 9,7 | 0,0 |

Ответы на вопрос «Как Вы считаете, возможности современной школы в сохранении и развитии вепсского языка в целом увеличились, уменьшились или не изменились?» также отражают реальную ситуацию, сложившуюся в регионах с организацией преподавания вепсского языка в школе (табл. 7). Значительно выше роль школы в сохранении вепсского языка оценивают вепсы Карелии, чем вепсы Ленобласти. Но и среди карельских вепсов оказалось очень мало (немногим более четверти) считающих, что возможности современной школы в сохранении вепсского языка увеличились. Преобладают те, кто придерживался противоположного мнения. Очень высока и доля тех, кто думает, что никаких изменений не происходит, и затруднившихся ответить. По всей вероятности, сказывается недостаточность публичного обсуждения проблем, связанных с преподаванием вепсского языка в школах Карелии. В Ленобласти роль современной школы в сохранении и развитии вепсского языка оценивалась скорее как неудовлетворительная. И очень высок процент лиц, которые затруднились с ответом на вопрос.

Организация преподавания языков коренных малочисленных народов, в том числе и вепсского языка, является лишь одной из важнейших обязанностей государства в числе мер, которые оно должно проводить в соответствии с законодательством, обеспечивая сохранение и развитие языков малочисленных народов. К ним относятся также

научное изучение языков малочисленных народов, использование их в СМИ, в органах власти в местах их компактного проживания, оформление в таких районах названий населенных пунктов на языках малочисленных народов и др. В ответах на вопрос о достаточности мер, предпринимаемых государством для развития вепсского языка, обнаружилась большая разница между карельскими и ленинградскими вепсами. Хотя среди вепсов Карелии и преобладают те, кто считает, что поддержка развития вепсского языка оказывается недостаточной, но все же они информированы о ее необходимости со стороны государства. Для вепсов Ленобласти это даже не является предметом обсуждения, поскольку большинство затруднилось дать оценку действий властей, которые могут рассматриваться как направленные на поддержку вепсского языка (табл. 8). Среди них не оказалось ни одного человека, кто считал, что мер, предпринимаемых государством для развития вепсского языка, достаточно.

*Таблица 7.* **Оценка роли современной школы в сохранении и развитии вепсского языка, %**

| Регион | Безусловно увеличилась | Скорее увеличилась | Не изменилась | Скорее уменьшилась | Безусловно уменьшилась | Затруднились ответить |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Карелия | 4,2 | 23,6 | 18,1 | 26,4 | 9,6 | 18,1 |
| Ленобласть | 0,0 | 7,4 | 7,4 | 27,9 | 13,2 | 45,1 |

*Таблица 8.* **Оценка мер, принимаемых государством для развития вепсского языка, %**

| Регионы | Безусловно достаточно | Скорее достаточно | Нечего не изменилось | Скорее недостаточно | Безусловно недостаточно | Затруднились ответить |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Карелия | 4,2 | 25,0 | 8,3 | 29,2 | 8,3 | 20,8 |
| Ленобласть | 0,0 | 0,0 | 3,2 | 6,5 | 3,2 | 87,1 |

С мнениями вепсов по предыдущему вопросу тесно связаны и ответы о перспективах существования вепсского языка в своих регионах (табл. 9).

Среди карельских вепсов у большинства есть уверенность, что вепсский язык сохранится хотя бы на прежнем уровне. В Ленобласти ситуация противоположная. При существующем положении с уровнем его поддержки и организации преподавания со стороны органов власти около двух третей вепсов заявили, что вепсский язык постепенно исчезнет.

*Таблица 9.* **Оценка перспектив развития вепсского языка, %**

| Регионы | Скоро станет равноправным с русским языком | Остается на нынешнем уровне | Постепенно исчезнет | Затрудняюсь ответить |
|---|---|---|---|---|
| Карелия | 5,6 | 59,6 | 15,1 | 13,6 |
| Ленобласть | 0,0 | 19,4 | 64,5 | 16,1 |

С предыдущим вопросом связана и оценка жизнестойкости вепсского языка в современных условиях (табл. 10).

*Таблица 10.* **Оценка жизнестойкости вепсского языка в современных условиях, %**

| Регионы | Находится в безопасности | Положение вызывает опасения | Находится под угрозой исчезновения | Находится в серьезной опасности | Находится в критическом состоянии | Исчез | Затрудняюсь ответить |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Карелия | 70,8 | 8,3 | 18,1 | 0,0 | 2,8 | 0,0 | 0,0 |
| Ленобласть | 35,5 | 16,1 | 29,0 | 6,5 | 2,7 | 0,0 | 4,7 |

В Карелии значительно более позитивный взгляд на будущее вепсского языка, хотя его положение и здесь вызывает обеспокоенность почти у трети вепсов. В Ленинградской обл., напротив, только немногим больше трети считают, что он находится в безопасности.

*Таблица 11.* **Позиции по поводу учета мнения вепсов при принятии решений органами власти, %**

| Регионы | Безусловно должны | Должны только по вопросам языка и культуры | Не должны | Затрудняюсь ответить | Не ответили |
|---|---|---|---|---|---|
| Карелия | 88,9 | 4,2 | 0,0 | 4,1 | 2,8 |
| Ленобласть | 51,6 | 6,5 | 0,0 | 12,9 | 29,0 |

Как показывает опыт взаимоотношений государства с коренными малочисленными народами, для них важно не только знание своих законных прав, но и настойчивость в их отстаивании, ведение диалога с властями, постоянное напоминание о своих

потребностях, реализация которых требует принятия решений. В то же время в международном праве стало нормой, что при принятии решений, затрагивающих интересы коренных народов, власти должны учитывать их мнение. Такой подход к взаимоотношениям между властью и вепсами еще не стал обычным. На вопрос «Считаете ли Вы, что власти нашего региона должны прислушиваться и учитывать мнение вепсского народа при принятии важнейших решений?» вепсы Карелии и Ленобласти ответили по-разному (табл. 11).

В Карелии вепсы более требовательны к деятельности властей. Почти все считают, что власти должны учитывать их мнение при принятии важнейших решений. В Ленобласти таких примерно половина, но многие просто не задумывались об этом. Вместе с тем вепсы Карелии и Ленобласти практически не поддержали широко бытующее мнение, что властям необходимо учитывать мнение малочисленных народов лишь при принятии решений, затрагивающих вопросы языка и культуры. При определении позиции вепсов об учете их мнения при принятии органами власти важнейших решений карельские вепсы выглядят более консолидированным сообществом.

Современная этноязыковая ситуация в вепсской среде, как показывают материалы переписей и этносоциологических исследований, остается тревожной. В условиях невысокой степени владения вепсским языком, постоянно снижающейся доле считающих его родным происходит последовательное и весьма активное движение вепсов к прекращению его использования в повседневном общении. Признавая важную роль СМИ, литературы, радио и телепередач на вепсском языке, праздников вепсской культуры в расширении общественных функций вепсского языка, все же особую ответственность вепсская общественность возлагает на систему образования, которая должна обеспечить преемственность в преподавании вепсского языка на всех уровнях, начиная от детских дошкольных учреждений. В настоящее время государство не использует весь потенциал мер, предусматривающих защиту языковых прав малочисленных народов, гарантированных конституцией страны и специальным законодательством.

# Глава 4

## ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

*З. И. Строгальщикова*

Первые сведения о расселении и численности вепсов появились по итогам знаменитой северной экспедиции А. Шёгрена. Ее целью являлось исследование «народов финского племени» Российской империи. Она длилась с 1824 по 1829 г. и финансировалась царским правительством [Шаскольский, 1994, с. 1128]. При подготовке к экспедиции А. Шёгрен особое значение придавал изучению письменных и архивных источников, настойчиво занимался их поисками и на местах [Пашков, 2010, с. 61].

Одной из первых задач он считал изучение карелов, проживающих в Олонецкой и Архангельской губ. и Финляндии. В Петрозаводск Шёгрен приехал в августе 1824 г. и очень скоро узнал о чуди [Шёгрен, 1829, с. 99—100]. В своих донесениях о поездках он сообщил, что в Олонецкой губ. «открыл особое племя, доселе во все неизвестное Ученым, и тем более заслуживающее внимание, что оно и поныне у соседственных Россиян именуется Чудью, Сия чудь говорит особым наречием, приметно отличающимся от смежного Олонецко-Карельского; ибо сходно по существу своему с соседственным Финско-Карельским, оно приближается к южному главному наречию Финнов» [Там же, с. 100].

Первая поездка А. Шёгрена к приоятским вепсам состоялась на рубеже 1824—1825 гг. При существовавшем в то время уровне знаний о прибалтийско-финских языках выделение им чудского (вепсского) языка как самостоятельного и чуди (вепсов) как отдельного народа во многом было интуитивным. Вместе с тем уже первое знакомство с вепсским языком дало ему основания, опираясь на данные топонимии, отмечать следы существования чуди, заселявшей, по его мнению, в прошлом значительно большее пространство.

С осени 1826 г. по январь 1827 г. тема чуди — вепсов оказалась основной в поездках Шёгрена. Возвращаясь из Пудожа после обследования восточной части Олонецкой губ., он писал, что здесь «мнимый Русский язык смешан с множеством чуждых слов, подтверждающих свидетельство инока Лазария, что “еще около середины XIV века Лопари и Чудь, обитали около Онежского озера”» [Шёгрен, 1829, с. 109]. Доказательством «истины сего события» А. Шёгрен считал «доселе еще по бóльшей части Чудью обитаемый западный берег Онего» [Там же, с. 110]. В декабре 1826 г. исследователь выехал из Петрозаводска в Белозерск для изучения архивов, с намерением снова изучать посещенную в 1824 г. «Чудскую область» [Шёгрен, 1829, с. 110].

Во второй половине января 1827 г. он прибыл в Белозерск, где искал подтверждение связи чуди-вепсов с древней весью, но «против чаяния нашел мало письменных документов… к пояснению встречающейся у Нестора Веси, народа, коего потомки еще ныне существуют в так называемой Чуди, но с каждым годом более исчезают, сливаясь с главною массой Российского народонаселения» [Там же].

Последнюю значительную группу чуди А. Шёгрен встретил уже при завершении своей экспедиции в мае 1829 г. в Тихвинском уезде Новгородской губ. на границе с Олонецкой губ. Проезжая по тракту из Вологды в Череповец, он отмечает, что «хотя область сия некогда принадлежала Веси, но я во всем уезде не нашел между Русскими жителями никаких других следов сего народа, кроме некоторых названий мест и селений» [Шёгрен, 1829, с. 193—194].

В Новгородской губ. в Устюженском и Кирилловском уездах он встречает «Карельцев, по большей части из потомков, вышедших из Финляндской Карелии вследствие Столбовского мира». В Тихвинском уезде оказалась уже целая волость, «обитаемая такими же Карельцами», а на границах Олонецкой губ. «большое количество первоначальных финнов, или так называемой Чуди, населявшей некогда всю тамошнюю страну, как сие и поныне видно из названий мест» [Шёгрен, 1829, с. 194].

А. Шёгрен чудь Олонецкой и Новгородской губ. называет «северной чудью», имеющей для него «неизъяснимое наименование народа — wepsa», в отличие от обитающей в Санкт-Петербурской губ. води, известной также по русским хроникам как чудь [Шёгрен, 2017, с. 53]. Он отмечает, что у чуди нет единого самоназвания, язык свой они называют «lüdin kieli», т. е. «людиковский язык», или язык людей. «О происхождении этого названия я знаю не больше, писал он, чем о происхождении слова wepsa» [Грюнталь, 2007]. По всей вероятности, А. Шёгрен был первым исследователем, кто ввел в науку этноним wepsa для чуди. Этноним *вепса* и название вепсского языка как *вепсан киели* он услышал у приоятских вепсов: «Места по р. Ояти называются от самой тамошней Чуди, по крайней мере, часть, Вепса, а от некоторых Карелов, которым тамошняя Чудская страна несколько известна, Ojatilaisten Wepsa, т. е. Вепса, живущая около Ояти. Наречие сих Вепсян, для отличия от Чудских языков, населяющих другие места, называется Wepsan Kieli» [Языков, 1840, с. 318].

Таким образом, в ходе экспедиции А. Шёгрен выделил вепсов как самостоятельный и один из древнейших прибалтийско-финских народов, определил места его расселения. По его описанию, поселения так называемых прионежских вепсов начинались от южных окрестностей Петрозаводска, занимали побережье Онежского озера до р. Свири и дальше простирались на юг от Свири, охватывая пространство на границе Олонецкой и Новгородской обл. В 1832 г. А. Шёгрен оценил их численность в 21 тыс. чел. [Киселева, 2006, с. 100], что оказалось значительно ближе к действительности, чем данные П. Кеппена 1848 г. о чуди в количестве 15 617 чел. [Пашков, 2010, с. 132].

А. Шёгрен передал часть своих экспедиционных материалов Э. Лённроту и содействовал в получении средств для полевых исследований по изучению языков и фольклора карелов, вепсов и саамов [Карху, 1996, с. 59]. Поездка его к вепсам состоялась в 1842 г. с посещения вепсов Исаевской вол. Вытегорского уезда. Здесь, на восточной окраине вепсской территории, шел активный процесс их обрусения. Э. Лённрот с горечью писал, что для населения этих мест «через столетие вепсский язык будет лишь как предание о том, что когда-то в прежние времена их прадеды общались на каком-то другом языке, отличном от русского» [Путешествия..., 1985, с. 292—293].

Еще более пессимистические прогнозы высказывали отечественные исследователи вепсов. В. Н. Майнов, совершивший в 1870-е гг. несколько поездок к вепсам, писал: «Пройдет два десятка лет, от стародавней Веси останутся лишь намеки, выражающиеся в особенной скуластости, в белесоватости глаз, да пожалуй, в раскосости смешанного населения» [Майнов, 1877, с. 27]. По мнению А. И. Колмогорова, изучавшего вепсов с 1905 г. и до революции, конец их уже близок: «Не за тридевять земель, а бок о бок со столицей... доживает свои последние дни целая народность, так как неизбежный процесс ассимиляции с русским народом заставит кайванские ручьи слиться с “русским морем” и в нем исчезнуть» [Колмогоров, 1906, с. 114]. В то же время говорилось, что речь не шла о физическом сокращении численности вепсов. В. Н. Майнов после проведенного им исследования о рождаемости у вепсов, сообщал, что «среди приоятской чуди не только не заметно вымирания, но напротив того, детопроизводительность у них чуть ли не превышает детопроизводительность русских». В среднем на одну женщину из двадцати опрошенных пришлось 8,4 рожденных ребенка, но выживало из них 58,25 % [Майнов, 1877, с. 19]. Опасения о будущем народа вызывала активность освоения вепсами русского языка, что рассматривалось как начало смены языка. Отмечали, что «на это особенно влияет школа, где подрастающее поколение приучается обязательно говорить по-русски, а затем взрослое население, вращаясь среди чисто русского населения, например, при отхожих промыслах, знакомится с русской речью в силу необходимости» [Обзор..., 1907, с. 26].

Мнение исследователей об активности обрусения чуди, очевидно, повлияло на расчеты текущей статистики о ее численности, указанной в «Алфавитном списке народов, обитающих в Российской Империи», подготовленном накануне Первой всеобщей переписи населения 1897 г. [Алфавитный список, 1895]. Предполагалось, что чудское население в местах традиционного обитания составляет 13 250 чел. Эти данные оказались сильно заниженными: по переписи 1897 г. лиц с родным чудским языком здесь насчитали 25 695 чел. Из них в Олонецкой — 16 147 чел., в Новгородской — 9 157, а в целом в России — 25 820 [ПВПН, 1897в].

Население Олонецкой губ. составляло 364,2 тыс. чел., из них карелов было 59 414 (16,31 %), чуди — 16 147 (4,43 %) [ПВПН, ОГ, 1899]; в Новгородской губ. проживало 1 млн 357 тыс., из них 9 157 чуди (0,67 %), 9 980 карелов (0,73 %) [ПВПН НГ, 1903].

Перепись 1897 г. являлась первым и самым достоверным источником сведений о составе населения дореволюционной России. К ее недостаткам отнесли лишь учет национальной принадлежности по родному языку. Такой подход к определению этнического состава страны подвергался статистиками серьезной критике. Еще в начале 1870-х гг. они придерживались мнения, что определение национальности должно «быть свободным от всякого принуждения, а родной язык может играть при этом лишь подчиненную роль» [Григорьянц, 1997],

но реализовать данный принцип при учете национального состава населения империи в переписи им не удалось. Специалисты отмечали, что «это, конечно, не то же, что распределение по национальности, но… близкое к этому последнему» [Материалы…, 1910, с. 185]. Численность нерусского населения в империи оказалась заниженной, поскольку обрусевшие «инородцы» в составе своих народов не учитывались. Их, по мнению статистиков, особенно много было среди народов «финского наречия», к которым относили все финно-угорские народы, за исключением финнов Великого княжества Финляндского, имевших свое гражданство.

С. Плешко, редактор сборников материалов переписи, писал, «что не подлежит ни малейшему сомнению, что число лиц, показавших своим родным языком финские наречия, значительно меньше общей численности представителей финских племен, обитающих в Новгородской губернии, так как народности эти, живя с давних пор среди русского населения, подавляющего своей численностью, исповедуя одинаковую с ним религию, и обучаясь в школе с русским языком преподавания, постепенно утрачивали свою самобытность, показав при производстве переписи, может быть даже в большинстве случаев, своим родным — великорусский» [ПВПН НГ, 1903, с. 10].

Определенную динамику в демографическом поведении вепсского населения в течение последней четверти XIX в. показывает сравнение итогов переписи 1897 г. с данными 1873 г. по СНМ Олонецкой губ. В Новгородской губ. при проведении местных переписей этническое происхождение жителей не учитывалось, поэтому сведения относятся только к вепсскому населению Олонецкой губ. Чуди в 1873 г. в Петрозаводском, Лодейнопольском, Вытегорском и Олонецком уездах насчитывалось 26 172 чел., из них около трети (7 699 чел.) — «обруселой». Значительная часть «обруселой» чуди (6 033 чел.) отмечалась в Вытегорском уезде [СНМ 1873], где в период проведения переписи 1897 г. оказалось всего 5 чел. с родным чудским языком [Покровская, 1978, с. 20], что говорит о почти полном обрусении этой группы. Сведения о чуди в Олонецком уезде, приводимые на 1873 г. в количестве 1 705 чел., ошибочны: чудью, видимо, посчитали часть карелов. В 1897 г. здесь не было лиц с родным чудским языком [Там же, с. 18]. Таким образом, судя по данным, в губернии процесс сокращения чудского населения шел в основном за счет постепенного обрусения мест их расселения на окраинах, как это произошло в Вытегорском уезде. По отношению к данной группе вепсов печальное пророчество Э. Лённрота сбылось, но в центре вепсской территории и Прионежье вепсское население сохранялось довольно устойчиво.

Сравнение данных Шёгрена, определивших численность вепсов в 21 тыс. на конец 20-х гг. XIX в., и ее рост до 26 тысяч, показавших родным «чудской язык» в переписи 1897 г., не подтверждали пессимистических прогнозов первых исследователей. Существенные расхождения между численностью чуди и других финно-угорских народов по переписи 1897 г. и текущей статистикой объяснялись, видимо, недооценкой позитивных последствий, вызванных отменой крепостного права и развитием капиталистических отношений, создавших в 1870—1890-х гг. в стране благоприятные условия для роста населения. По данному показателю в то время Россия устойчиво выходила на первое место в Европе [Население России…, 2000, с. 399]. Такая же тенденция отмечалась у многих финно-угорских народов. Как отметил Х. Сарв, у них «возникла ситуация, предшествующая демографическому взрыву» [Сарв, 1994, с. 39].

По переписи 1897 г. вепсы являлись сельскими жителями, в городах их было совсем немного: в Петрозаводске и Лодейном Поле по 7 чел., в Санкт-Петербурге — 11 (http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97_uerd.). В Олонецкой губ. они проживали в Шелтозерко-Бережной вол. Петрозаводского уезда. Их здесь было 7 257 чел., в Лодейнопольском уезде — 8 873 чел. В Белозерском уезде Новгородской губ. насчитывалось 2 011 чел., Тихвинском — 7 136. Практически все вепсы принадлежали к крестьянскому сословию. К другим сословиям среди вепсского населения, по данным переписи 1897 г., относились 22 чел.: 7 потомственных дворян (из них 3 в Новгородской губ.), 3 почетных гражданина, 5 лиц духовного звания и 7 мещан [Строгальщикова, 2006, с. 379].

По переписи 1897 г. вепсы по половозрастной структуре практически не отличались от соседнего русского и карельского населения. У них регистрируется высокий удельный вес детских возрастов и молодежи (0—19 лет) по сравнению с пожилыми (60 лет и старше), что свидетельствует о прогрессивном типе их демографического развития. Доля детей и молодежи у вепсов оказалась даже несколько выше (47,9 %), чем в целом по губерниям (46,5 %), а доля стариков, наоборот, меньше (8,1 % по сравнению с 8,6 %). Превышение численности женщин над мужчинами не отличалось от общих показателей по губерниям. У русских женское население составляло 47,2 %, у карелов — 46,6, у чуди — 47,3 [Материалы…, 1910, с. 187]. Как фиксировали материалы переписи, в XX в. вепсы входили с немалым демографическим потенциалом.

Значительные различия между вепсским и русским населением обнаруживались лишь по уровню грамотности. Показатели отличались по губерниям и уездам. Среди крестьян Олонецкой губ. у русских грамотные составляли 22,0 %, у вепсов — 13,7 %. Разрыв вызывала чрезвычайно низкая грамотность вепсских женщин: менее 3 чел. из 100, среди русских крестьянок более 8 чел. из 100 (2,5 и 8,4 %). У мужчин ситуация была иной. В Олонецкой губ. доля грамотных среди вепсских мужчин в Петрозаводском уезде (35,5 %) оказалась значительно выше, чем среди соплеменников, проживающих в других уездах (19,0 %) и даже несколько превышала их долю у русского сельского населения (34,9 %)

губернии. В Новгородской губ. у русских крестьян грамотные составляли (20,0 %)[1], из них мужчин — 33,5 %, женщин — 7,9 %; а у вепсов — лишь 7,9 %, причем мужчин — 14,5 %, а женщин — 1,6 % [Строгальщикова, 1989, с. 17]. Среди грамотных с родным чудским языком не оказалось имеющих образование выше начального [Покровская, 1978, с. 25—26]. На различии по уровню грамотности между прионежскими и остальными вепсами сказалось раннее открытие церковно-приходских училищ в Олонецкой губ., что обеспечивало и знание русского языка, необходимое для работы мужского населения вне своей этнической среды. С 1804 по 1806 г. в губернии было открыто двадцать первых церковно-приходские училищ для мальчиков. Сообщалось, что два из них в «глухой кореле» и пять училищ в селениях «с чудским населением» — Ладве, Шокше, Шелтозере, Рыбреке и Щелейках [Пашков, 2010, с. 190]. Училища существовали с перерывами, поскольку их содержание возлагалось на самих крестьян. К учебе в них в селениях приступали всего по нескольку мальчиков. По данным на 1808 г., училища сохранились в Ладве, где числилось всего 19 учеников, в Рыбреке — 5, в Шуе — 15 и в Шокше — 10, но уже не было школы в Шелтозере. Сообщалось, что с появлением в 1825 г. в с. Рыбрека нового учителя, выпускника Новгородской семинарии П. Ф. Сермягина, знающего вепсский язык, началась устойчивая работа церковно-приходского училища [Кочерина, 2011, с. 244—245]. В 1828 г. по инициативе Олонецкой епархии вновь в губернии начали открывать церковно-приходские школы. По данным на 1846/47 уч. г. они работали в восьми селениях приписных крестьян Петрозаводского уезда, в том числе в Толвуе, Ладве, Рыбреке, Остречинах и Шелтозере [Пашков, 2010, с. 190]. Общее распространение начального школьного образования в крестьянской среде началось значительно позднее — после принятия Министерством народного просвещения в 1864 г. Положения о начальных народных училищах [Илюха, 2007, с. 105—106]. В других местах расселения вепсов школы появились намного позже. В Винницах — лишь в середине XIX в. открылось первое земское училище (МБЩУ — «Винницкая школа-интернат». История. http://www.sites.google.com/site/mosivinnickaa.kolainternat/home/istorial).

В 1910 г. в Шелтозерско-Бережной вол. действовало 10 чудских школ: пять земских и пять церковно-приходских училищ. По сведениям однодневной переписи начальных школ по империи (на 18 января 1911 г.), в то время в начальной школе училось 247 чудских детей [Смирнова, 2002, с. 155].

Более высокий уровень образования у прионежских вепсов по сравнению с другими вепсскими группами являлся показателем и их более высокого социально-экономического уровня по сравнению с вепсами других групп. Связано это было с развитием с середины XVIII в. в крае новой отрасли горного дела — добычи декоративного камня, необходимого в большом количестве для строительства Санкт-Петербурга, которое началось по указу Петра I в 1712 г. Олонецкий край с начала строительства Петербурга являлся поставщиком материалов и рабочих для строительных организаций новой столицы [Материалы..., 1910, с. 237].

Значительную часть каменотесов, работающих на стройках Петербурга, составляли вепсы Прионежья. Для отходников из числа приписных крестьян с 1730 г. от канцелярии Олонецких горных заводов требовалось получение паспорта с «доношением старосты» и оплатой пошлины. В 20-х гг. XIX в. ежегодно выдавалось от 2 700 до 3 000 тыс. паспортов, из которых на крестьян Рыборецкой вотчины приходилось от 924 до 1 158 [Балагуров, 1962, с. 174]. В конце 50-х — начале 60-х гг. XIX в. разрешение на отлучку по паспортам и билетам в Рыборецкой вотчине получали уже почти 1 500 чел. [Балагуров, 1962, с. 180]. Вепсские отходники отправлялись и на Чуховщину — в Эстонию и Финляндию [Благовещенский, 1902б, с. 44]. В Эстонии вепсов на эстонском языке называли *kivivepslased* ‘вепсы-каменотесы’ [Salve, 1998, s. 121]. В конце XIX в. артели шелтозерских и рыборецких каменотесов работали на постройке Великого сибирского пути, Китайско-Восточной железной дороги и Порт-Артура [Балагуров, 1962, с. 178]. Из подрядчиков, набиравших своих односельчан в артели для работы на стройках Санкт-Петербурга, сформировалось местное купечество. Наиболее известной в Олонецкой губ. была купеческая династия Пименовых, основателем которой являлся Марк Пименович Пименов (1799—1865), выходец из Шокшинской вол. При активном участии М. П. Пименова в 1841 г. «в одно лето» был построен Аничков мост, ставший достопримечательностью Санкт-Петербурга; с 1843 по 1850 г. — комплекс каменных фортификационных сооружений главной морской крепости Российской империи — Кронштадта. На его стройках по условиям контрактов должны были трудиться от 400 до 600 «каменотесцев». Как свидетельствуют документы, ими являлись опытные каменотесы из вепсского Прионежья [Кораблев, Мошина, 2013, с. 9—12].

В начале XX в., очевидно, с ростом численности вепсов в Новгородской губ., занятых в основном земледелием, стал ощущаться недостаток земель, пригодных для его ведения. Сказывались и ограничения свободного пользования лесами для подсечного земледелия. Часть вепсов из деревень Тихвинского и Белозерского уездов Новгородской губ. в ходе столыпинской реформы (1907—1917) начала переселяться в 1911—1913 гг. в Иркутскую губ. Государство оказывало переселенцам существенную помощь: выделялись денежные пособия «на обзаведение», крестьяне временно освобождались от рекрутской повинности и уплаты налогов [Кабузан, 2004]. Вепсы обосновались на землях

[1] В Российской империи доля грамотных среди православного населения в сельской местности составляла 18,99 %, в городах — 46,43 %.

Аларской степи, ранее занятой бурятами. Первыми здесь поселись вепсы из д. Шигойлы и Вялгозеро Тихвинского уезда. Летом 1911 г. ими было основано поселение Маниловское. В 1913 г. рядом с ними на месте бывшего бурятского с. Мардай поселились вепсы из Белозерского уезда. Население каждой из групп в довоенное время росло как за счет естественного прироста, так и переселенцев с родины, которые прибывали до Великой Отечественной войны. Не все из них смогли привыкнуть к новой природной среде и условиям жизни, часть возвращалась на родину [Егоров, 2007, с. 72—73, 122]. По всей вероятности, основное население колоний сложилось до 1920 г. Косвенно об этом свидетельствуют данные переписи 1920 г., показавшие, что после переписи 1897 г. в Новгородской губ. численность вепсов снизилась почти вдвое (с 9 167 до 4 855 чел.), что выглядело маловероятным на фоне общего роста населения в регионе. Причиной резкого сокращения вепсов считали их быстрое обрусение, о миграции их в Сибирь в литературе не имелось сведений [Золотарев, 1927, с. 12, 93, 105]. Рост численности прионежских вепсов, очевидно, был связан с возвращением в свои деревни вепсов отходников из-за потери работы в период революционных событий и Гражданской войны.

В Сибири основными занятиями вепсов, как и на родине, являлись земледелие и животноводство, что долго сохранило в быту вепсов привычный образ жизни, а постоянное пополнение переселенцев с родины способствовало сохранению языка.

Кроме Иркутской губ., в 1927—1928 гг. возникла вепсская колония в Кемеровской обл. Ее основали также переселенцы из бывшего Тихвинского уезда Новгородской обл. Среди причин переселения вепсов наряду с нехваткой земли и низким плодородием почвы указывалось стремление избежать коллективизации. В конце 1930-х гг. численность колонии составляла около 300 человек [Тарышкина, Соколовский, с. 92—93]. Все колонии в довоенное время являлись «этническими островами», где устойчиво сохранялись язык и культура вепсов.

В 20-х гг. XX в. с установлением в стране советской власти происходят кардинальные перемены в национальной политике, принципы которой начали формироваться в годы Первой русской революции 1905—1907-х гг., когда на волне общего демократического движения резко усилились идеи этнического возрождения народов России.

Стремление народов России к национальному развитию отразилось в одном из первых декретов советской власти — «Декларации прав народов России» [Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства, 1917, с. 18]. Провозглашенные в ней принципы национальной политики (равенство и суверенность народов России, право народов на самоопределение, свободное развитие национальных меньшинств и этнографических групп) отвечали этническим притязаниям народов России. Умение большевиков уловить этот настрой нерусских народов расширило число их сторонников и, по мнению исследователей, обеспечило включение в состав советского государства большей части территории Российской империи [Терри, 2011, с. 12]. Возможно, принималось во внимание, что население с родным великорусским языком в России, по переписи 1897 г., составляло меньшинство — 44,3 % (http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php).

В Декларации принципы национальной политики реализовывались через институциональную поддержку этнокультурного развития нерусских народов и национальных меньшинств, получившую название «коренизация» (Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства СУ РСФСР. 1924. № 41. Ст. 371). Она предусматривала реализацию целой системы взаимосвязанных мер, направленных на обеспечение равенства всех народов и национальных меньшинств. В стране в соответствии с конституционно закрепленным принципом самоопределения наций начался процесс создания национально-государственных (союзных и автономных республик) и национально-территориальных образований (областей, округов).

В числе приоритетных задач органов власти объявлялось содействие развитию малочисленных народов и национальных групп, не имеющих своей государственности или проживающих за пределами своих национальных автономий. Для многих ранее бесписьменных народов создавалась письменность, вводилось обучение в школах на родном языке, создавались особые формы территориальной автономии — национальные районы и сельсоветы [Съезды Советов, 1960, с. 82]. Ставилась задача перевода в них делопроизводства и школьного образования на языки местных народов, использования языков в просветительской и культурной деятельности, выделялись квоты для национальных кадров в органах управления, учебных заведениях. Впервые у многих нерусских народов целенаправленно началось формирование национальной интеллигенции, основу которой составляли учителя и управленцы со знанием родного языка.

Такой, выражаясь современной терминологией, преференциальный подход государства к нерусским народам и национальным меньшинствами рассматривался, согласно официальной идеологии и науке, как ленинская национальная политика. Она оставалась пропагандистским лозунгом на протяжении всего существования советского государства, хотя имеется немало свидетельств, что с самого начала советская власть свои взаимоотношения с нерусскими народами и национальными меньшинствами строила, руководствуясь политической и экономической целесообразностью, применяя в то же время и насилие. Ярким примером такого подхода является и история создания в 1920 г. Карельской трудовой коммуны.

С учетом целей коренизации готовилась программа Всесоюзной переписи 1926 г. При ее проведении «этнографический облик» страны

определялся на основании трех вопросов: национальная принадлежность, родной язык и грамотность на родном языке [ВПН, 1928, с. 6]. Список народов страны, учитываемый при переписи, по сравнению с переписью 1897 г., был увеличен с 128 до 195. Власти заявляли, что «каждая небольшая национальность ждет, что она будет учтена, что ее нужды будут приняты во внимание» [Кадио, 2002, с. 186]. Подробные сведения о национальном составе страны были необходимы и в связи с установлением новой административно-территориальной системы. Губернии с их уездно-волостным делением заменялись на более крупные области и края, внутри которых выстраивалась трехступенчатая система административных единиц — округа, районы и сельсоветы [Тархов, 2005, с. 70]. Их границы по требованию Административной комиссии РСФСР должны были соответствовать «максимальной однородности национального состава населения — по языку и наречию» [Потапов, 1928, с. 5].

Таким образом, начиная с местного уровня, обеспечивалось право каждого народа на собственную территорию, где наиболее эффективно можно было организовать образование в школах на родном языке. Исследователи отмечают, что данная стратегия всесторонней поддержки этнического разнообразия имела и экономическое измерение: она способствовала преодолению разрыва между центром и окраинами, развитию человеческого капитала на «национальном» уровне, что укрепляло лояльность к новой власти со стороны нерусского населения страны [Ананьич, Гетрелл, 2002, с. 77].

По отношению к вепсам «коренизация» носила ограниченный, непоследовательный и запоздалый характер. Сохранялось административное разделение вепсской территории. В период проведения Всесоюзной переписи населения 1926 г. вепсы проживали в десяти соседних волостях трех регионов: Карельской АССР (Петрозаводский уезд), Ленинградской (Лодейнопольский уезд) и Череповецкой губ. (Тихвинский и Белозерский уезды), три из которых (Шелтозерскобережная, Пелдушская, Шимозерская) населяли в основном вепсы (рис. 29).

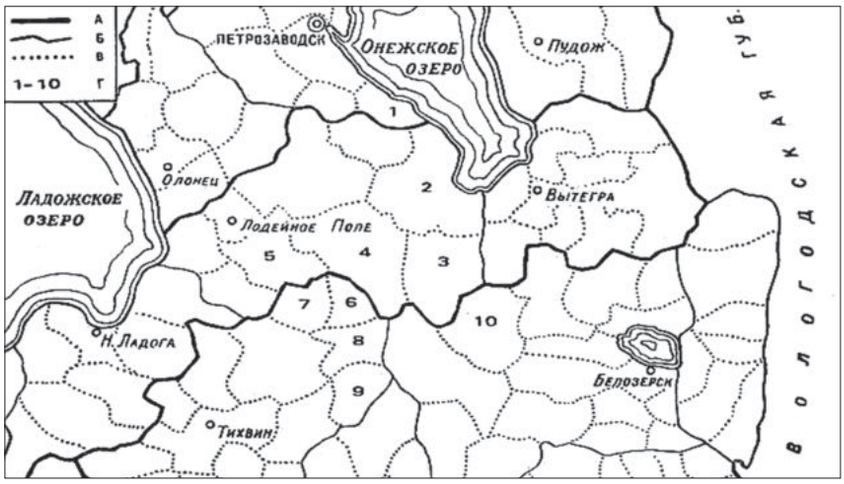



*Рис. 29. Расселение вепсов по данным переписи 1926 г.*
*Границы: А — губерний, Б — уездов; В — волостей; Г — волости с вепсским населением. Петрозаводский уезд Карельской АССР: 1 — Шелтозерскобережная вол. (95,6 %); Лодейнопольский уезд Ленинградской губ.; 2 — Вознесенская вол. (3,5 %); 3 — Шимозерская вол. (95,8 %); 4 — Винницкая вол. (48,5 %); 5 — Шапшинская вол. (44,5 %); Тихвинский уезд Череповецкой губ.; 6 — Пелдушская вол. (87,8 %); 7 — Красноборская вол. (10,9 %); 8 — Лукинская вол. (18,3 %); 9 — Борисовщинская вол. (66,5 %); Белозерский уезд Череповецкой губ.: 10 — Тимошинская вол. (27,5 %)*

При проведении переписи 1926 г. сведения о «чуди», «чухарях» и «кайванах» объединяются под этнонимом «вепсы». С этого времени вепсы стали единственным официальным названием народа [Список народностей..., 1927].

Несмотря на социальные потрясения, происшедшие в стране со времени проведения переписи в 1897 г., миграцию части вепсов в Сибирь, где их не учли как вепсов, посчитав, очевидно, в числе прочих национальностей, численность вепсов возросла до 32 820 чел., т. е. на 28 % (см. табл. 1, с. 337). В демографическом развитии вепсов проявлялась общая тенденция продолжающегося роста населения страны, благоприятные условия для которого начали складываться в стране еще в пореформенный период.

Вепсы оставались сельским населением, горожан оказалось всего 254 чел. (0,8 %), из них почти половина в Карелии. Вепсский язык родным считали практически все вепсы (94,7 %). По сравнению с 1897 г. более чем в три раза у вепсов возросла доля грамотных (35,7 %), но среди мужчин она была намного выше, чем среди женщин (50,1 и 23,1 %). Сохранился разрыв, как у мужчин, так и женщин, между уровнем грамотности у прионежских вепсов (61,2 и 25,7 %) и остальных (46,2 и 22,0 %) [Строгальщикова, 2006, с. 382].

Столь заметный рост численности вепсов, повышение среди них грамотности вселяли уверенность, что и дальнейшему существованию вепсского народа ничего не угрожает. Данные переписи полностью опровергали продолжающиеся высказывания о вепсах как исчезающей народности [Равдоникас, 1926]. С. А. Макарьев — первый этнограф-вепс, довольно решительно заявлял: «...пресловутому вепсскому вымиранию... можно с полной уверенностью положить конец». По его полевым

материалам вепсское сельское население в 1930 г. составляло около 35 тыс. чел. [Макарьев, 1932, с. 5]. По мнению финских исследователей Л. Кеттунена, Л. Пости и П. Сиро, совершивших в 1934 г. экспедицию к вепсам, их численность приближалась к 50 тыс. [Сородичи по языку, 2000, с. 72]. Соотношение между прионежскими вепсами в Шелтозерско-Бережной вол. Петрозаводского уезда Карелии и остальными вепсами, проживающими за ее пределами, оказалось таким же, как и по переписи 1897 г.: четверть вепсов (8 484 чел.) проживала в Карелии, 24 045 вепсов — в Ленинградской обл. (табл. 1, с. 337).

Карелия к 1926 г. имела статус автономной республики. Ее предшественница — Карельская трудовая коммуна (КТК) создавалась в 1920 г. по инициативе и под руководством «красных финнов» — революционеров из Финляндии, потерпевших поражение в социалистической революции 1918 г. и вынужденных переехать в Россию [Килин, 1999, с. 39].

Э. Гюллинг, возглавлявший КТК до октября 1935 г., видел в будущей Красной Карелии пример образцового социалистического производства, способный оказывать революционизирующее воздействие на «соседние северные государства Европы» и «воспламенять сердца трудящихся желанием достижения коммунизма», тем самым ускоряя приход мировой революции [Всекарельский съезд, 1990, с. 259].

Задачи, поставленные перед КТК в экономическом и политическом развитии, требовали значительно большей территории и трудовых ресурсов, чем было предоставлено правительством страны при ее создании. Поэтому руководство КТК в сложнейшем противостоянии с органами власти Олонецкой губ. в сентябре 1922 г. добилось ее упразднения. После ликвидации Олонецкой губ. Шелтозерско-Бережная вол. Петрозаводского уезда была передана в Ленинградскую губ. Ее население, тесно связанное экономическими интересами с Петрозаводском, еще в период формирования границ КТК выступило с предложениями о включении волости в ее состав, такую же цель ставило и карельское руководство, но решение не было принято [Бутвило, 2011, с. 60—62].

В 1923 г. КТК была преобразована в АКССР, и ее территория увеличилась за счет присоединения местностей, населенных русским населением. По настоянию руководства Карелии в ноябре 1924 г. «по соображениям экономического тяготения к Петрозаводску, как ближайшему центру и родственного племенного состава населения (прионежские вепсы)», бóльшая часть Шелтозерско-Бережной вол. вошла в состав Карелии. Два ее общества — Щелейско-Гиморецкое и Воскресенско-Княжегубское, примыкающие в Свири, остались в составе Ленинградской губ. [Бутвило, 2011, с. 60—62].

В 1927 г. Шелтозерско-Бережную вол. преобразовали в Шелтозерский национальный вепсский р-н. По переписи 1926 г., здесь имелось 52 поселения в пяти сельсоветах: *Шокшинском, Шелтозерско-Бережном, Матвеево-Сельгском, Горне-Шелтозерском и Рыборецком*, где проживало 8 926 человек — из них 93,7 % составляли вепсы [Список…, 1928, с. 52—54].

Вепсы в Карелии, как карелы и финны, стали считаться национальным населением республики. На демографические и языковые процессы у вепсов Карелии большое влияние оказала начавшаяся здесь на рубеже 1920—1930-х гг. индустриализация, что вызвало значительный приток населения за счет миграции. В Прионежье в 1920-х гг. строительные организации Ленинграда и Москвы организовали ряд горнодобывающих предприятий, продукция которых предназначалась в первую очередь для строек в данных городах [История…, 2001, с. 467]. Для переселенцев, прибывающих по организованному набору для работы в Шелтозерский р-н, началось строительство рабочих поселков. Одновременно шел отток вепсов в города. Всего за несколько лет (с 1926 по 1933 г.) численность вепсов в Шелтозерском р-не сократилась на 15 % (с 8 366 до 7 127 чел.), а их доля в населении района — с 93,7 до 83,2 % [Грунтов, 1929]. За то же время городское вепсское население возросло в 9 раз (с 113 до 1 010 чел.). Из них более двух третей вепсов-горожан (732 чел.) обосновались в Петрозаводске (см. табл. 1, с. 337). Миграция в Шелтозерье положила начало быстрому размыванию этнической среды в вепсских поселениях Карелии, а выезд вепсов за его пределы способствовал массовому распространению межнациональных браков (один из основных каналов естественной ассимиляции).

Наиболее полные и сопоставимые с последующими материалами по вепсам Карелии данные предоставляет в этот период республиканская перепись 1933 г. [Перепись населения, 1934, с. 18—25]. Как видно по ее данным, общая демографическая ситуация у вепсов выглядела весьма благополучной. Отмечается весьма высокая доля детей при незначительном числе лиц пожилого и старшего возрастов. У формирующегося городского вепсского населения ситуация несколько иная. Здесь доля детей и пожилых заметно уступает доле лиц трудоспособного возраста. В целом у вепсов, и особенно у проживающих в сельской местности, преобладают женщины.

В последующем численность карельских вепсов росла, и к 1939 г. она достигла максимальной величины — 9 338 чел. Если в целом вепсское население с 1933 по 1939 г. увеличилось на 11 %, то сельское — лишь на 2,8 %. Миграция из вепсских сел продолжалась, почти треть вепсов к 1939 г. превратились в городских жителей, причем основным местом проживания для вепсских переселенцев стал Петрозаводск (табл. 1, с. 337).

Вепсы Ленинградской обл. в период проведения политики «коренизации» были включены в состав национальных меньшинств РСФСР [Национальные меньшинства, 1929, с. 100—101]. Здесь

работа по созданию национальных сельсоветов и районов проводилась для всех национальных меньшинств области: вепсов, финнов-ингерманландцев, эстонцев, латышей, немцев, коми (ижемцев), карелов, ижоры, саами, норвежцев. Их создавали при условии, если более 2/3 населения в них составляли представители одной нерусской национальности [Смирнова, 2002, с. 73—76]. Для вепсов в 1927 г. был создан Винницкий национальный р-н, хотя вепсы в нем, по переписи 1926 г., составляли около половины населения. В 1930 г. их доля в Винницком р-не повысилась: из 14,1 тыс. его жителей 62,4 % составляли вепсы. Из входящих в него 11 сельсоветов в 1930 г. национальными вепсскими считались: *Немжинский, Ладвинский*, *Мягозерский*, *Озерской, Пелдушский*, *Сарозерский*, *Ярославский*. К 1936 г. число национальных сельсоветов возросло до 9. К ним отнесли еще *Винницкий* и *Каргинский*. Еще 15 сельсоветов в соседних районах также имели статус национальных: в Ефимовском — *Пожарищенский*, *Прокушевский*, *Сидоровский*, *Радогощинский*; в Оштинском р-не — *Кривозерский*, *Пелкасский*, *Пяжозерский*, *Сяргозерский, Торозерский*, *Шимозерский*, *Нажмозерский*; в Оятском — *Вонозерский*, *Надпорожский*; в Шольском — *Кийский* и *Пондальский*. Общее число населенных пунктов в вепсских сельсоветах в 1930 г. составляло 269, а с учетом Алексеевского, Корвальского и Лавровского сельсоветов, не имевших статуса национальных, — 301 [Справочник, 1930, с. 39, 67, 164—165, 266]. В пределах всех 24 национальных вепсских сельсоветов проживало почти 90 % вепсского населения Ленобласти [Смирнова, 2002, с. 76] (рис. 30).

По воспоминаниям участников событий тех лет, среди вепсов распространялась информация о создании Вепсского национального округа в составе Ленинградской обл. с центром в с. Шимозере [Гаврилов, 1997, с. 202—203]. Ее косвенно подтверждает справочник по р-нам Ленинградской обл. 1930 г. В нем указывалось, что

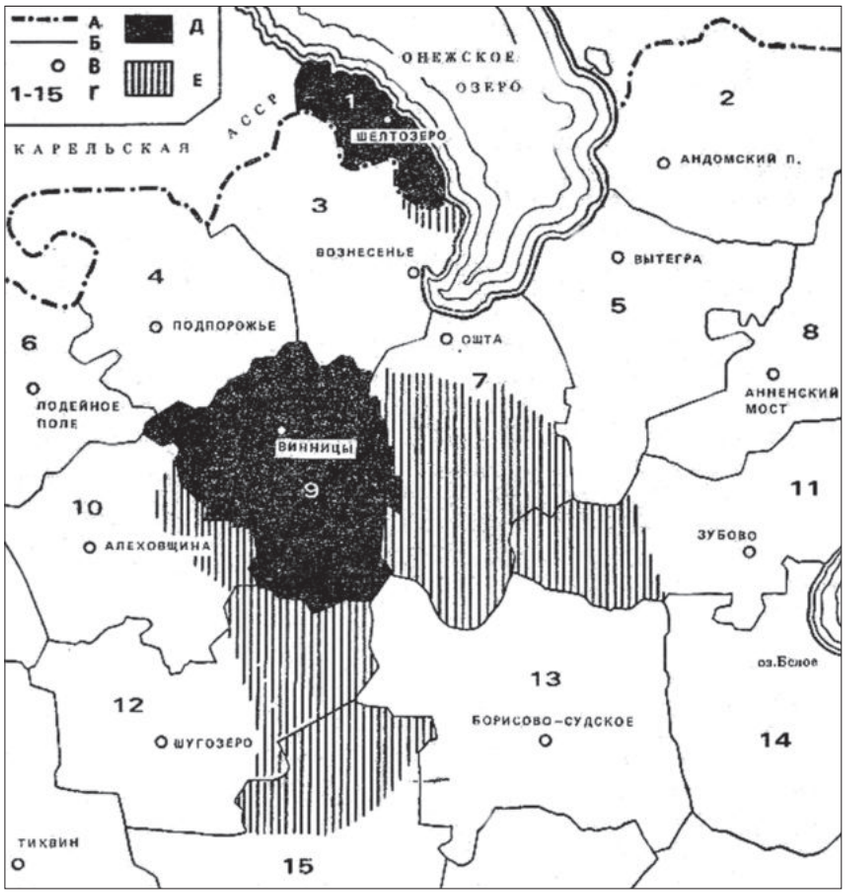



*Рис. 30. Расселение вепсов на 01.01.1931 г.:*
*А — границы Карельской АССР и Ленинградской обл.; Б — границы р-нов; В — центры р-нов; Г — названия р-нов; Д — вепсские национальные р-ны; Е — территория вепсских национальных сельских советов. Р-ны: 1 — Шелтозерский, 2 — Андомский, 3 — Вознесенский, 4 — Подпорожский, 5 — Вытегорскнй, 6 — Лодейнопольский, 7 — Оштинский, 8 — Ковжинский, 9 — Винницкий, 10 — Оятский, 11 — Шольский, 12 — Капшинский, 13 — Борисово-Судский, 14 — Белозерский, 15 — Ефимовский*

«в связи с образованием Шимозерского национального района (в пределах б. Лодейнопольского округа) намечено Пондальский с/совет и д. Панкратово, хутора: Заозерье, Свобода, Поклонная гора, выселок Кузнецово Кийского с/совета передать в состав вновь образуемого национального Шимозерского района». Говорилось и об образовании «Озерского национального чухарского района» за счет включения в него вепсских деревень из Алексеевского, Корвальского, Лавровского сельсоветов из Капшинского р-на «с национальным чухарским (вепсы) населением», которые не имели статуса вепсских национальных [Справочник..., 1930, с. 39, 67, 164—165, 266]. Возможно, создание будущего вепсского округа планировалось после объединения Винницкого р-на с Шимозерским и Озерским, которые еще предстояло создать. Но план «собирания» местностей, заселенных вепсами в Ленинградской обл. в единое административное образование, остался незавершенным. Разделение вепсской территории между разными по статусу административными регионами отразилось на национальном развитии вепсов. Их руководство по-разному видело реализацию общих установок государства по отношению к своим национальным меньшинствам.

В отличие от карельского руководства, которое свою образовательную и культурную политику среди карелов и вепсов стремилось проводить на финском языке, в Ленинградской обл. предпринимались все меры содействия этническому развитию вепсов, предусмотренные коренизацией. В 1931 г. была создана письменность, с 1932 г.

начались преподавание в школах на родном языке и активная работа по ликвидации неграмотности среди взрослого населения[2]. С 1931/32 уч. г. шла интенсивная подготовка вепсских национальных кадров для политической работы в вепсско-ижорском секторе Ленинградской областной совпартшколы национальных меньшинств. В 1934 г. там был организован самостоятельный вепсский сектор. Областную совпартшколу нацменьшинств, где в течение 3 лет готовили будущих низовых советских и партийных руководителей и работников для культурно-просветительской работы, с 1931 по 1935 г. окончили 166 вепсов [Янсон, 1936, с. 84].

Период коренизации оказался для вепсов кратким. Она стала подвергаться пересмотру уже в середине 1930-х гг. с заявления В. И. Сталина в его докладе на XVI съезде ВКП(б) в январе 1934 г., что местный национализм не менее опасен, чем великодержавный русский шовинизм [Мусаев, 2007, с. 85].

В преддверии предстоящей мировой войны проявление заинтересованности руководства регионов, воспитанных под влиянием требований коренизации, в этническом развитии своих народов стало рассматриваться в центре как путь, ведущий к снижению лояльности в целом к государству и восприниматься как угроза его единству. Принимается политическое решение о смене государственной национальной политики. Она отходит от ориентированной на активную поддержку этнического развития нерусских народов, на линию борьбы с «местным», или «буржуазным», национализмом. Жертвами борьбы с «местным национализмом» в первую очередь становились управленческая элита и нарождающаяся интеллигенции нерусских народов, реализующая политику «коренизации».

Карелия и Ленинградская обл. как приграничные регионы были возможным театром военных действий. С середины 30-х гг. XX в. здесь началась «зачистка от политически неблагонадежных элементов» и «местных националистов», основу которых, по мнению карательных органов, составляли финны и выдвиженцы из карелов и вепсов в период финской карелизации [Килин, 1999, с. 145—155].

Финское руководство Карелии одним из первых было обвинено в буржуазном национализме. В сентябре 1935 г. правительство республики во главе с Э. Гюллингом было отстранено от власти. Осуждалось использование финского языка в качестве официального, преобладание финнов в органах управления [Килин, 1999, с. 149]. В это время происходили массовые репрессии, которые в Карелии носили ярко выраженный национальный характер. Их основными жертвами стали финны и карелы республики [Лягушкина, 2014, с. 40]. В Шелтозерском р-не вепсы не являлись основным объектом репрессий, здесь, по имеющимся данным, из 8 839 жителей было репрессировано 89 чел., из них вепсов — 16, финнов — 27 и русских — 40 [Чухин, 1999, с. 102]. Но наиболее известные и влиятельные в Карелии представители вепсского народа К. М. Полин и С. А. Макарьев были расстреляны в 1937 г. [Бойченко, 1989; Савватеев, 1999, с. 10—21].

Руководство Ленинградской обл. также приступило к ликвидации всех достижений периода коренизации для национальных меньшинств. Крайне неблагоприятные последствия для будущего этнического развития вепсов имело решение о передаче в сентябре 1937 г. части Ленинградской обл. во вновь образованную Вологодскую обл. В нее вошли северо-восточные и восточные р-ны Ленинградской обл., в том числе Шольский и Оштинский с вепсским населением, в котором находился и центр предполагаемого национального Вепсского округа — Шимозеро [Тархов, 2005, с. 83].

В декабре 1937 г. бюро Ленинградского обкома ВКП(б) приняло решение о реорганизации национальных школ области не позднее 15 января 1938 г. в советские школы обычного типа. Они объявляются «рассадниками буржуазного национализма», а «искусственное насаждение» вепсских и ижорских школ — грубым извращением политики партии [Смирнова, 2002, с. 168].

В мае 1938 г. в Ленинградской обл. были ликвидированы как «искусственно созданные» все национальные районы и сельсоветы [Смирнова, 2002, с. 105—108]. Ликвидация национальных школ и национально-территориальных образований, особенно для представителей национальных меньшинств, относящихся к народам государств, рассматриваемых как потенциальные противники в предстоящей войне (немцам, финнам и родственным им народам), воспринималась властью как превентивная мера в борьбе «с пятой колонной». От репрессий, судя по имеющимся данным, больше пострадали вепсы Ленинградской и Вологодской обл., чем Карелии. В период Большого террора в 1937—1938 гг. арестовано 112 вепсов, из них 3 женщины. Большинство из них (99 чел.) было расстреляно. Из остальных 13 чел. 5 умерло, 2 освобождены в 1945—1946 гг., о других сведений нет [Антонов, 2012].

Период активного содействия государства этническому развитию вепсов оказался очень кратким и был прерван репрессивными действиями властей. Они в меньшей степени затронули вепсов Карелии, но вепсы Ленинградской и Вологодской обл. оказались исключенными из культурной и общественной жизни страны до перестройки. Полностью прекращается поддержка этнического развития малочисленных народов, не имеющих своих национально-государственных и национально-территориальных образований или проживающих за их пределами. Возможности для этнического развития в стране имели лишь народы, имеющие свои республики союзного и республиканского уровня.

Резкие перемены в жизни вепсского народа отразились на его демографическом состоянии. В 1937 г. состоялась плановая перепись населения, показавшая меньшую численность населения

[2] См. п. 3.2 разд. II «Письменность».

страны, чем ожидалось. Она оказалась признана дефектной, и ее материалы были запрещены к публикации. В 1939 г. состоялась повторная перепись. В последнее время исследователи с доверием относятся к данным переписи 1937 г. [Население России, 2000, с. 33]. Различия по численности вепсов по данным переписям незначительны: в 1937 г. вепсов насчитывалось 29 585 чел., в 1939 г. — 31 449. Но очевидно начало процесса снижения в целом численности вепсского населения и появление разных тенденций в демографическом развитии вепсов Карелии и проживающих за ее пределами. Численность вепсов в период 1926—1937 гг. только в Карелии выросла с 8 587 до 9 057 чел., в 1939 г. их учли больше — 9 388. Время между переписями 1926 и 1939 гг. оказалось последним благоприятным периодом для демографического развития вепсов Карелии. Их численность за это время увеличилась на 9,5 %. В Ленинградскую обл., где при переписи 1926 г. насчитывалось 24 186 вепсов, входили и деревни с вепсским населением, переданные в 1937 г. в Вологодскую обл. Там, по расчетам, в то время вепсов проживало 6 743 чел. [Хрущов, Клоков, 1996]. Поэтому разница вепсского населения между переписями 1926 и 1937 гг. существенна: оно сократилось с 17 443 до 15 146 чел. Перепись 1939 г. несколько смягчает этот разрыв — вепсов здесь насчитали 15 571 чел. (табл. 1, с. 337). В Вологодской обл. вепсское население с 1926 по 1937 г. также снизилось с 6 743 до 5 432 чел. Возможно, начало убыли вепсского населения в то время связано с миграцией вепсов в сибирские колонии, где их с самого начала переселения указывали как русских. Впервые данные о вепсах в Иркутской обл. появляются при переписи 1939 г.: их здесь зарегистрировали в количестве 384 чел. На убыль вепсского населения в этих областях повлияли также репрессии и высылка вепсов за пределы своей территории в период раскулачивания. Появляется довольно значительная группа вепсов (395 чел.) в Мурманской обл. (Всесоюзная перепись: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39.php?reg=42).

Последствия репрессивной политики государства 1930-х гг., гибель мужчин в период Советско-Финской и Великой Отечественной войн оказали крайне неблагоприятное воздействие на демографическую структуру вепсского населения. Диспропорция между полами в послевоенное время у вепсов оказалась столь значительной, что продолжала оставаться актуальной и в материалах переписи 2010 г. В 2002 г. у вепсов на 1000 мужчин приходилось 1 481 женщина, в 2010 г. — 1 558.

### Этнодемографические процессы в послевоенное время

Данные первой после войны переписи 1959 г. показали значительное сокращение численности вепсов. В период между 1939 и 1959 гг. в РСФСР она снизилась вдвое — с 31 449 до 16 170 чел., в том числе в Карелии с 9 388 до 5 864 чел., в Ленинградской обл. с 15 571 до 8 026 чел. (табл. 1, с. 337).

*Ленинградская и Вологодская обл.* Здесь падение численности вепсов шло значительно более высокими темпами, чем в Карелии. Особенно резко она уменьшилось в Вологодской обл. В октябре 1953 г. Вологодский обком КПСС принял решение от 19 октября 1953 г. «О мерах помощи Оштинскому району», которое предусматривало переселение в месячный срок жителей шести сельсоветов с вепсским населением в районный центр — Ошту. Переселенцам предстояло освоить пустующие здесь после войны земли, более пригодные, по мнению областного руководства, для ведения сельского хозяйства, чем в отдаленном от центра района Шимозере [Петухов, 1989, с. 59—61]. Несмотря на длительное сопротивление вепсского населения планам начальства по их переселению, к 1959 г. последние жители этих мест покинули Шимозерский край. Часть их переселилась к вепсам в соседние деревни Ленинградской обл., многие разъехались по поселкам и городам северо-западных регионов страны [Там же]. За период между переписями 1939 и 1959 гг. вепсское население Вологодской обл. сократилось, по данным официальной статистики, с 4 976 до 117 чел. (табл. 1, с. 337).

В Ленинградской обл. в первой половине 1960-х гг. после неоднократных административных преобразований вепсские поселения оказались на пересечении границ четырех районов: Подпорожского, Лодейнопольского, Тихвинского и Бокситогорского, что в дальнейшем привело к ослаблению этнокультурных и языковых связей в центре вепсской территории. К сокращению численности вепсов в 1960-е и 1970-е гг. вела политика ликвидации «неперспективных» деревень, которая разрушала традиционную систему поселений и вынуждала к массовым переселениям наиболее активную часть сельского населения. Значительную долю вепсских переселенцев составляла молодежь. Переселяясь в иноязычную среду, где не существовало никаких культурных институтов, поддерживающих их идентичность, она быстро подвергалась языковой и этнической ассимиляции. Дети из смешанных семей, как правило, выбирали в основном русскую национальность.

По данным исследования 1981—1983 гг., в смешанных браках на территории традиционного проживания вепсов находилось 24,9 % опрошенных, среди их родителей только — 9,6 %, а среди их детей — уже 87,3 %. По материалам исследования, более половины детей (55,5 %) у вепсов проживали за пределами вепсской этнической территории [Строгальщикова, 1989, с. 27—29]. Последствия переписей 1970 и 1979 гг. оказали крайне неблагоприятное влияние на этническое состояние народа. По официальным данным, в 1970 г. вепсов в РСФСР было учтено 8 057, а в 1979 г. — 7 550, т. е. в два раза меньше, чем в 1959 г. Среди них на долю вепсов Ленинградской и Вологодской обл. приходилось только около 10 %, что казалось маловероятным. В Ленинградской обл. в 1970 г. было зарегистрировано всего 648 вепсов. Из них в селе 337, что составляло 4,5 %

от численности сельских вепсов в 1959 г. Такая же картина наблюдалась и по переписи 1979 г. Всего вепсов оказалось 774, в селе — 318 чел. В Вологодской обл. в 1970 г. было 282, в 1979 г. — 65 вепсов, из них в селе 41 (табл. 1, с. 337).

В 1981 г. в местах традиционного проживания вепсов, в селах Карелии, Ленинградской и Вологодской обл. под руководством автора была собрана информация по похозяйственным книгам обо всех жителях, кто в местной среде считался вепсами, независимо от записи их национальности в паспортах или похозяйственных книгах. В 1981 г. их было 4 087 чел. в Ленинградской обл., 773 — в Вологодской. Среди них при опросе в 1983 г. свою принадлежность к вепсам подтвердили 92 % опрошенных, 6 % отнесли себя к русским (у половины из них один из родителей был русским) и 2 % не смогли сделать выбор между вепсской и русской национальностью [Строгальщикова, 1989, с. 27—29]. Данное исследование показало, что численность вепсского населения за пределами Карелии при проведении переписей 1970 и 1979 гг. была занижена более чем на 4 тыс. человек [Там же]. Из сообщений работников сельсоветов и счетчиков, проводящих переписи в 1970 и 1979 гг., им предписывалось регистрировать вепсов русскими, ссылаясь на то, что национальности «вепс» нет в составляемом перед переписью «Словаре национальностей и языков». Эти утверждения не соответствовали действительности — вепсы в «Словаре» были указаны под кодом 72 [Пименов, Строгальщикова, 1989, с. 21]. В число учтенных вошли лишь те из вепсов, кто настаивал на записи их вепсами, а также жители тех мест Ленинградской и Вологодской обл., где требования указывать вепсам русскую национальность перед счетчиками не ставились. В этот период вепсов стали записывать русскими по национальности и в паспортах. По материалам исследования 1983 г., такие паспорта имели почти две трети вепсов (63,5 %), у более чем половины из них (54,1 %) она была сделана по инициативе властей [Строгальщикова, 1989, с. 29].

Резкое снижение численности вепсов в Ленинградской и Вологодской обл. в 1970 г. не осталось без внимания демографов. Причину видели в последствиях военного времени, давнем и сильном «языково-культурном» влиянии русских, способствующем их естественной ассимиляции [Козлов, 1975, с. 28]. Информация об искажении данных о вепсах при проведении переписей 1970 и 1979 гг. в Ленинградской и Вологодской обл. получила большую известность в начале перестройки [Строгальщикова, 1989, с. 27—29]. Госкомстат РСФСР посчитал обвинения в нарушении инструкции при регистрации вепсов в 1970 и 1979 гг. «необоснованными», но обещал усилить «внимание к вопросам необходимости неукоснительного соблюдения положений Инструкции о самоопределении опрашиваемыми своей национальной принадлежности» [Вепсы..., 2007, с. 73—74]. Перепись 1989 г. подтвердила данные исследования: общая численность вепсов в России увеличилась с 7 550 до 12 142 чел.: в Ленинградской обл. до 4 273 чел., в Вологодской — 728 чел. Половина вепсов в 1989 г. (5 959 чел.) проживала в Карелии.

*Карелия.* С 1939 г. убыль вепсского населения начала происходить и в Карелии. Между переписями 1939 и 1959 гг. вепсы Карелии потеряли почти четверть своего населения: с 9,4 до 7,2 тыс. чел. сократилась их численность. Сказались лишения населения в период войн: СССР с Финляндией и Великой Отечественной войны. На сокращение гражданского вепсского населения Прионежья повлияла эвакуация за пределы Карелии, откуда не все вернулись. При отступлении из оккупированного финляндской армией Шелтозерского р-на, по данным финских источников, опасаясь репрессий, в июне 1944 г. вместе с отступающими финляндскими войсками выехало в Финляндию 328 чел., из них 314 вепсов [По обе стороны, 1995, с. 543, 562]. Быстрое снижение численности вепсов в Карелии началось после ликвидации в 1956 г. Шелтозерского р-на, вызвавшей массовый выезд вепсского населения за пределы р-на, в основном в г. Кондопогу и Петрозаводск. Как и за пределами Карелии, миграции вепсов в города, прежде всего молодежи, способствовала ликвидация так называемых неперспективных деревень. Переезд вепсов в города Карелии также сопровождался у них сменой этнического самосознания, но этот процесс носил здесь более сглаженный характер. Вепсам как «национальному» населению республики психологически было легче поддерживать свою этничность, хотя языковые характеристики свидетельствовали о постоянно растущей языковой ассимиляции.

В период с 1959 по 1970 г. численность вепсов снизилась с 7,2 тыс. до 6,3 тыс., к 1979 г. — до 5,9 тыс. В 1959 г. в городах проживало уже 50,5 % вепсского населения республики, в 1979 г. — 62,2 % (табл. 2, с. 338).

Из-за демографического «перехода» вепсской молодежи в «русские», по данным статистики, вепсское население резко старело. По материалам переписей, средний возраст вепсов Карелии в период с 1959 по 1979 г. возрос с 33 до 44 лет [Бирин, 1992, с. 32]. В 1989 г. он достиг 45,9 г., что значительно превышало общереспубликанский показатель — 33,3 г. Доля вепсов в возрасте 60 лет и старше составляла 29,1 %, а доля вепсов в возрасте до 15 лет — всего 10,9 % [Итоги..., 1990, с. 4]. Вепсы стали самым старым по возрасту этносом Карелии [Бирин, 1992, с. 32].

По материалам исследования вепсского сельского населения 1981—1983 гг., ситуация с вепсами Ленинградской и Вологодской обл. выглядела еще более неблагополучной. При близкой доле детей во всех регионах в те годы (12—14 %) в этих областях была значительно выше доля лиц нетрудоспособного возраста (36 %), а в отдельных сельсоветах она доходила до 40—45 % (против 28 % в Карелии). Число 15—29-летних вепсов в обследованных сельсоветах Ленинградской и Вологодской обл.,

напротив, было в 1,5 раза меньше, чем в селах Карелии. Процесс старения вепсского сельского населения в этих регионах превалировал по сравнению с Карелией.

При таком положении возможности сохранения численности вепсов Ленинградской и Вологодской обл. на прежнем уровне выглядели весьма проблематичными. Высокая доля лиц старшего возраста среди вепсского населения как в Карелии, так и за ее пределами стала основой дальнейшего процесса депопуляции народа.

В 1994 г. при реформе местного самоуправления на основе трех вепсских сельских советов: Шелтозерского, Рыборецкого и Шокшинского с центром в с. Шелтозере было создано самостоятельное муниципальное образование — Вепсская национальная волость [Ведомости..., 1994, с. 13—14]. В нее входило 14 населенных пунктов. Волость была создана практически в границах вывшего Шелтозерского р-на. По данным переписи 1989 г., на данной территории проживало 3 644 чел., из них 1 813 вепсов (49,7 %). Согласно переписи 2002 г., население волости сократилось на 13 %, вепсское — на 33,5 %. В 2006 г. при очередной реформе местного самоуправления Вепсская волость была упразднена, вепсские администрации преобразованы в сельские вепсские поселения. Они снова вошли в состав Прионежского р-на.

За кардинальными сдвигами в демографическом поведении вепсов стояли глубокие изменения в их этнической идентичности, прежде всего тех поколений, социализация которых проходила в послевоенное время. Общеизвестно, что этническая идентичность как составная часть социальной идентичности личности формируется на основе распространенных знаний и представлений об особенностях своей группы, ее истории, культуре, осознании ее значимости для личности. Для вепсского населения Ленинградской и Вологодской обл. исторические сведения о своем народе являлись практически недоступными: при опросе вепсского сельского населения в 1983 г. только 2,6 % среди опрошенных имели представление о происхождении и истории вепсов, близкое к существующему в исторической науке, еще 6,8 % излагали версию, основанную на местных преданиях. Интернациональная направленность официальной истории и соответствующей ей культурной политики способствовала их русификации. Для многих представителей вепсского народа и окружающего его населения сведения о происхождении вепсского народа и его краткая история впервые стали известны лишь через СМИ в период гласности. Значительная часть публикаций конца 1980-х гг. А. В. Петухова, З. И. Строгальщиковой, Н. Г. Зайцевой, А. П. Максимова, Р. П. Лонина носила, что видно из их названий, просветительский характер и способствовала обретению вепсами представлений об истории своего народа, укреплению этнической идентичности, становясь заметным фактором этнической мобилизации [Вепсы..., 2007, с. 73—74].

Устойчивость этнической идентичности меньшинств в немалой степени зависит от оценочного отношения к ней представителей доминирующего населения [Стефаненко, б. г.]. Запрет в 1938 г. использования вепсской письменности, политика исключения вепсов в Ленинградской и Вологодской обл. как особой этнической общности из всех сфер жизни, в том числе и из статистики, демонстративно ставили их на более низкую в социальном плане ступень по сравнению с русскими, способствуя восприятию вепсами своей национальности как непрестижной. Такое представление поддерживалось в послевоенное время всеми образовательными институтами и институтами культуры. Распространение мнения, что знание детьми вепсского языка мешает обучению на русском языке, ориентировало родителей на как можно более раннее их приобщение к русскому языку, вело к вытеснению родного языка даже из семейной сферы. За общение в школе на вепсском языке учеников наказывали [Коммунист Прионежья, 1989].

Начиная с 1940-х гг. и до перестройки процесс самоидентификации подрастающего поколения среди вепсов превращался в проблему выбора между национальностью «по рождению» и рекомендуемой «сверху». Несмотря на то что в то время следование воле «начальства» являлось подтверждением лояльности власти, для вепсов, проживающих в пределах этнической территории, как показали исследования вепсского сельского населения 1983 г., признание своей национальности, независимо от записи национальности в паспорте, воспринималось естественным. Оставаться вепсом или признать себя русским — этот выбор приходилось делать в основном тем, кто выезжал из вепсских сел. Причин смены вепсской молодежью своей национальности (с данным утверждением в 1983 г. согласились 77,2 % опрошенных) называлось несколько. Половина ответивших предположила, что это связано с утратой ими (по разным причинам) родного языка; 38,4 % — с негативным отношением к вепсам со стороны русского населения, а также и самой молодежи к своей национальности; 19,8 % — с русским окружением и желанием «быть как все», и 6,7 % выбрали ответ: потому что «их так записали» [Пименов, Строгальщикова, 1989, с. 24]. По утверждению работников сельских советов, большинство молодежи, покидая вепсские села, не противились записи их русскими по национальности, а некоторые даже сами настаивали на этом, чтобы избежать психологического дискомфорта в иноэтническом окружении, где они могли столкнуться с восприятием их как представителей более низкой по статусу и менее культурной группы. Для части вепсов стремление избежать состояния униженности и «второсортности» лежало в основе формирования негативной этнической идентичности и смены национальной принадлежности на русскую.

Как правило, вепсы, выезжающие из мест своего традиционного расселения, почти полностью «терялись» в иноязычном окружении. Вепсское

городское население в Ленинградской обл. в 1939 г. составляло 1 147 чел., а в 1979 г. — лишь 356. В Карелии, где на вепсов не оказывалось такого психологического давления, численность городских вепсов постоянно росла (табл. 1, с. 337).

**Итоги переписи 2002 г.**

По переписи 2002 г., вепсов насчитывалось 8 240 чел. В Карелии — 4 870 чел. (59,1 %), в Ленинградской обл. — 2 019 чел. (24,5 %), в Вологодской обл. — 426 чел. (5,2 %). Из остальных регионов РФ больше всего вепсов в Санкт-Петербурге — 318 чел. (3,9 %), Мурманской обл. — 128 чел. (1,6 %) и Кемеровской обл. — 83 (1,0 %). За пределами Северо-Западного федерального округа их насчитывалось 360 чел. (4,4 %). По сравнению с переписью 1989 г. численность вепсов к 2002 г. уменьшилась на треть, а в целом за период 1926—2002 гг. — в 4 раза (табл. 1, с. 337).

Впервые, по данным этой переписи, вепсское городское население (56,1 %) превышает сельское. В Карелии оно с 1959 г. преобладало над сельским, в 2002 г. составляло 66,5 % от численности вепсов республики. Среди городских вепсов Карелии большинство (83,8 %) жители Петрозаводска. В Ленинградской обл. (без Санкт-Петербурга) горожане составляли лишь четверть (25,2 %). В Вологодской обл. основная часть вепсов проживает в селах.

Большую озабоченность вызывает сокращение сельского вепсского населения как в Карелии, так и за пределами. По сравнению с 1989 г. в Карелии снизилась доля детей и возросла доля лиц пожилого и старшего возрастов. Однако темпы старения у вепсов в Карелии за данный межпереписной период оказались несколько ниже, чем в целом у населения Карелии. Средний возраст вепсов по сравнению с 1989 г. увеличился с 45,9 до 47,8 года, а по Карелии — с 33,3 до 37,1.

Ситуация с вепсским сельским населением Ленинградской обл., по переписи 2002 г., выглядит катастрофической: дети до 15 лет составляют 4,0 % (60 чел.), а лица старше трудоспособного возраста — 59,0 % (892 чел.), средний возраст равен 64,2 г. Различия между Карелией и Ленинградской обл. по удельному весу лиц пожилого и старшего возрастов в вепсских селах вряд ли являлись столь весомыми в 1989 г., чтобы стать причиной таких резких отличий в темпах убыли и половозрастной структуре вепсского населения данных регионов. Их можно объяснить либо значительным ухудшением по сравнению с Карелией социально-экономических условий в вепсских селах Ленинградской обл. в межпереписной период, вызвавшим усиление миграции из мест традиционного проживания, либо ошибками переписи.

Значительные различия по уровню образования зафиксированы между вепсами Карелии и Ленинградской обл. У вепсов Карелии за период между переписями 1989 и 2002 гг. он значительно вырос. В 1989 г. в Карелии вепсов с высшим образованием (на 1000 человек в возрасте 15 лет и старше) среди городских жителей было почти вдвое меньше по сравнению с данными по республике (59 и 107 чел.), на селе — в 1,5 раза (28 и 44 чел.). Согласно переписи 2002 г., они составили у вепсов в городе 155 чел., в сельской местности — 54 чел., т. е. почти сравнялись со средними по республике (164 и 56).

В Ленинградской обл. вепсов с высшим образованием на 1000 человек в городе приходится 87 чел., что вдвое меньше (159), чем в среднем у городского населения области и вепсов горожан Карелии (155 чел.). В сельской местности Ленинградской обл. уровень вепсов с высшим образованием в 1,7 раза меньше по сравнению с вепсами Карелии и более чем в три раза, чем у остального населения области (32 и 107 чел.). Перспективы на будущее тоже лучше в Карелии. Из общего числа студентов высших и средних заведений вепсской национальности 95,4 % (или 125 из 131) обучаются в Карелии. Сведений об уровне образовании у вепсов Вологодской обл. нет. Госкомстат России ограничивает предоставление подробных данных по коренным малочисленным народам так называемым «регионам их преимущественного проживания», и это приводит к искажению многих общих характеристик, которые важны для оценки их состояния. Если в подсчет были бы введены сведения о вепсах в г. Санкт-Петербурге, то, безусловно, данные об уровне образования и числе студентов среди вепсов по регионам выглядели бы иначе. Как и прежде, для полного и достоверного анализа состояния малочисленных народов, в том числе и по вепсам, имеющейся официальной информации недостаточно.

По переписи населения 2010 г., вепсов, насчитывалось 5 936. Их число с 2002 г. сократилось на 28 % (табл. 1, с. 337). Больше половины вепсов уже являлись жителями Карелии — 3 423 (57,6 %), в Ленинградской обл. их было 1 380 (23,2 %), Санкт-Петербурге — 271 (4,6 %), в Вологодской обл. — 412 (6,9 %).

С 2002 г. среди вепсов преобладают жители городов и поселков городского типа, не изменилась их доля и в 2010 г. (56,4 %). Вместе с тем в регионах традиционного проживания вепсов ситуация различается. В Ленинградской обл. доля вепсов горожан в последние годы не превышала четверти от всего населения. В основном это жители райцентров и поселков городского типа, расположенных вблизи вепсских сел. В Санкт-Петербурге в 2002 г. вепсов было 318, в 2010 г. — 271 чел.

В Карелии городское вепсское население превышает сельское уже с 1970 г.; в 2002 и 2010 гг. оно составляло почти две трети вепсского населения республики. В 2010 г. самым крупным местом компактного проживания вепсов в стране являлся г. Петрозаводск, где их было зарегистрировано 1 970 чел. Меньше всего доля городского вепсского населения в Вологодской обл. (12,6 %). За пределами данных регионов, сельская местность которых являлась исторической родиной вепсов, проживало 450 вепсов: больше всего их в Мурманской обл. (82 чел.) и Кемеровской обл. (45). В остальных 55 регионах их было от несколько человек до двух десятков

*Таблица 12.* **Вепсы по регионам России: родной язык и владение вепсским языком (по переписи 2010 г., чел.)**

| Регионы | Численность | Владеют вепсским языком | Считают родным язык своей национальности | Представители других народов | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | с родным вепсским языком[3] | владеющие вепсским языком | |
| | | | | 2010 | 2010 | 2002 |
| Всего по России | 5936 | 2362 | 1638 | 1821 | 1250 | ≈1750[4] |
| Республика Карелия | 3423 | 919 | 493 | 520 | 259 | 446 |
| Ленинградская обл. | 1380 | 1003 | 789 | | 738 | 973 |
| Вологодская обл. | 412 | 324 | 261 | | 135 | 297 |
| г. Санкт-Петербург | 271 | 48 | 43 | | 58 | |
| Мурманская обл. | 82 | 15 | 10 | | 11 | |
| Кемеровская обл. | 45 | 0 | 0 | | 0 | — |
| г. Москва | 24 | 0 | 0 | | 0 | — |
| Республика Коми | 23 | 0 | 0 | | 0 | — |
| Калининградская обл. | 19 | — | 0 | | 0 | — |
| Архангельская обл. | 18 | 0 | 0 | | 0 | — |
| Иркутская обл. | 17 | 0 | 0 | | 0 | — |
| Московская обл. | 16 | 0 | 0 | | 0 | — |
| Тюменская обл. | 12 | 0— | 0 | | 0 | — |
| Белгородская обл. | 11 | 0— | 0 | | 0 | — |
| Ростовская обл. | 11 | 0— | 0 | | 0 | — |
| Новгородская обл. | 10 | 0— | 0 | | 0 | — |
| Краснодарский край | 10 | 0— | 0 | | 0 | — |
| Новосибирская обл.[5] | 10 | 0— | 0 | | 0 | — |

(табл. 12). В целом среди вепсского населения преобладают женщины: их превышение особенно значительно у городских вепсов Карелии (табл. 12).

С 2002 по 2010 г. численность вепсов снизилась на 28 %, причем примерно в равной доле среди городских и сельских вепсов. Среди вепсов Вологодской области убыль намного меньше — 3,3 %. Процесс сокращения численности вепсов происходит и за пределами мест традиционного проживания (табл. 12).

Поменялось и соотношение между разными группами вепсов: если до конца 1930-х гг. три четверти вепсского населения проживало в пределах местностей, которые сейчас входят в состав Ленинградской и Вологодской обл., то сейчас соотношение иное: две трети вепсов — жители Карелии.

С 2000 г. вепсы имеют статус коренного малочисленного народа РФ. В соответствии с законом «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» к ним относят народы с численностью не более 50 тыс. чел., проживающие в местах расселения своих предков, осознающие себя самостоятельными этническими общностями, хозяйственная деятельность которых

[3] При проведении переписи 2002 г. сведения о родном языке признаны недостоверными. В 2010 г., кроме языка свой национальности, среди вепсов родным считают русский язык 4 274 чел., карельский — 5, венгерский — 4, финский — 3, мордовский — 3, белорусский — 2, коми-пермяцкий — 1, эвенский — 1, другие — 2 (не перечислены), не указали родной язык 3 чел.

[4] Сведения, приведенные в таблице об общем числе владеющих вепсским языком представителей невепсской национальности, являются расчетными. Данные о национальной принадлежности владеющих вепсским языком (кроме вепсов), по переписям 2002 и 2010 гг., имеются только по Карелии. Здесь в 2002 г. вепсским языком владели: русских — 359; карелов — 46; белорусов — 5; украинцев — 3, финнов — 21; среди представителей других народов — 12; в 2010 г.: русских — 213; карелов — 25; белорусов — 3; украинцев — 3, финнов — 11; среди представителей других народов — 4; не указавших национальную принадлежность — 1 чел.

[5] По данным переписи 2010 г., вепсы проживают в 60 регионах РФ. В остальных регионах, кроме указанных, их численность ниже 10 чел. См.: Всероссийская перепись населения 2010 года. Т. 4 (http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm).

в основном связана с использованием местных природных ресурсов. С 2006 г. вепсы вошли и в перечень коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ. По отношению к данной категории народов действует специальное законодательство, предусматривающее более строгие обязательства государства по сохранению их культурного наследия, исконной среды обитания, обеспечению доступа к природным ресурсам для сохранения и развития традиционных видов деятельности и традиционного образа жизни и предоставление субсидий из федерального бюджета в целях социально-экономического и культурного развития территорий их проживания.

В 2009 г. распоряжением правительства России закреплены места традиционного проживания коренных малочисленных народов Севера. В перечень мест традиционного проживания вепсов вошли 11 сельских поселений в Карелии — Шокшинское, Шелтозерское, Рыборецкое; в Ленинградской обл. — Винницкое, Вознесенское, Алеховщинское, Пашозерское, Радогощинское; в Вологодской — Тимошинское, Пяжозерское, Оштинское. В них проживает около 2,5 тыс. вепсов. Существующая в соответствии с законодательством система государственной поддержки народов Севера реализуется в основном в данных поселениях.

В настоящее время вепсы как этническое сообщество находятся в стадии депопуляции. Начало этого процесса датируется концом 1930-х гг., решениями властей, ослабляющими внутриэтническую консолидацию вепсского этноса: административное разделение единой этнической территории между разными регионами, а внутри них — между разными районами, ликвидация вепсских национально-территориальных образований и вепсской письменности, запрет использования вепсского языка в общественной и культурной работе, проведение репрессий против формирующейся вепсской интеллигенции.

Позднее демографическую стабильность вепсского этноса значительно подорвали потери мужского населения во время двух войн и их последствия. Основным периодом для дестабилизации демографической основы вепсского этноса стали 1960—1970 гг. (время ликвидации «неперспективных» деревень). Массовая миграция вепсов (в основном молодежи) за пределы своей этнической территории при отсутствии культурных институтов, способствующих поддержанию их этнической идентичности в инонациональной среде, вела к быстрой языковой и этнической ассимиляции вепсских переселенцев, широкому распространению среди них межнациональной брачности. Ассимиляцию ускорило и решение ленинградских и вологодской властей об исключении вепсов из официальной статистики при проведении переписей 1970 и 1979 гг., практика записи их русскими по национальности в паспортах.

В свою очередь, выезд молодежи из вепсских сел привел к резкому постарению оставшегося в деревнях вепсского населения и подорвал демографический потенциал для дальнейшего воспроизводства вепсского этноса. С начала 1980-х и в 1990-е гг. определяющую роль в снижении численности вепсов стала играть не только этническая ассимиляция, но и естественная убыль. Всплеск этнического самосознания на рубеже 1980—1990-х гг. лишь поддержал на некоторое время численность вепсского населения, но негативные последствия социально-экономических преобразований в первой половине 1990-х гг., наиболее болезненно отразившихся на сельском населении, нивелировали результаты периода «национального возрождения».

В период с 1989 по 2010 г. демографическая ситуация удерживается в стадии стагнации в Карелии, но продолжает ухудшаться в Ленинградской обл. Здесь темпы убыли вепсского населения выше по сравнению с Карелией. В Вологодской обл. ситуация стабилизируется, но ее население крайне малочисленно, чтобы повлиять в целом на положение дел. В настоящее время угрозу для будущего вепсов на своей территории представляет их малочисленность, которая и сейчас уже достигла критического предела. Вепсское городское население в Карелии практически все проживает в Петрозаводске, и, благодаря культурной и образовательной политике и деятельности общественных организаций, поддерживается его демографическая устойчивость. Важной мерой по сохранению вепсского сельского населения как Карелии, так и за ее пределами может стать реализация законодательства по социально-экономическому развитию мест традиционного проживания вепсов, предусмотренная для сохранения коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, которая в данный момент времени также реализуется с большим трудом.

# Глава 5

## ТРАДИЦИОННЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

*И. Ю. Винокурова*

В XIX — начале XX в. у вепсов, как и у других народов лесной полосы Европейского Севера, существовал комплексный тип хозяйства. Наряду с основными направлениями хозяйственной деятельности — земледелием и тесно связанным с ним животноводством — был и ряд подсобных занятий, проводимых отдельными сельскими жителями постоянно или в свободное от основных работ время. К последним относились рыболовство, охота, собирательство грибов и ягод, а также домашние и отхожие промыслы (лесные разработки, сплав леса, камнетесный промысел и др.), которые в различных районах расселения народа имели неодинаковую распространенность, зависящую от особенностей окружающей природной среды.

### 5.1. Земледелие

Данные вепсской лексики, археологические находки, аграрные обычаи и обряды свидетельствуют о давнем знакомстве вепсов с земледелием. Лексический материал показывает, что земледелие, преимущественно подсечно-огневого типа, было распространено у племен прибалтийско-финской общности еще до ее распада (ср. ряд аналогичных терминов у прибалтийско-финских народов, обозначающих земледельческие культуры, а также названия операций при обработке подсеки, поля и т. д. — табл. 13) [Сопоставительно-ономасиологический словарь…, 2007, с. 43—44, 197; SKES, 1987 (I), s. 129, 174; 1994 (II), s. 369, 385, 420; 1984 (V), s. 1612]. Причем, по мнению лингвистов, некоторые важные навыки, связанные с земледелием, затронули в первую очередь юго-западную территорию прибалтийско-финских племен, что послужило более раннему распространению их среди вепсов, нежели карелов [Зайцева, 2011, с. 65].

Лингвистические данные свидетельствуют о распространении пахотного земледелия у древних вепсов уже в начале I тыс. н. э., когда между прибалтийско-финскими народами еще поддерживались тесные связи. Терминология пахотных орудий у прибалтийско-финских народов обнаруживает поразительное сходство. Соха у вепсов называется *adr*; у северных карелов — *atra*, у ливвиков — *adru*, у людиков — *adr*; у финнов — *aatra* ~ *aura*; у эстонцев — *ader*; у води — *adra*; сошник у вепсов — *vadnaz*, у карелов и эстонцев — *vannas* [SKES, 1987 (I), 1984 (V)]. Эти термины, древнегерманские по происхождению, были заимствованы из древнешведского в первой половине I тыс. н. э. [Karsten, 1944, s. 587]. Вепсское название другого пахотного орудия — бороны (*ägez*) — сходно с финским *äes*, людиковским *äges*, эстонским *äke*, коми *agas* и имеет балтийское происхождение (ср. литовское *akečios*). Предполагается, что борона, как и соха, появилась в начале I тыс. н. э. [Kalima, 1936, s. 184].

В конце I — начале II тыс. н. э. среди народов Европейского Севера (в том числе и вепсов) широко распространяется соха с железными наконечниками. Ее появление позволило земледельцам значительно увеличить сроки эксплуатации лесных участков, а на лучших почвах переходить к паровому земледелию [Довженок, 1960, с. 67, 69] (рис. 31). На рубеже XV—XVI вв. доли подсечного и парового земледелия (трехполья) в некоторых вепсских деревнях становятся примерно равными [Пименов, 1965, с. 203]. Но более широкого распространения

*Таблица 13.* **Земледельческие термины у прибалтийско-финских народов**

| Название | Вепсское | Людиковское | Ливвиковское | Севернокарельское | Финское | Эстонское | Водское |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **овес** | kagr | kagr | kagru | kagra | kaura | kaer | kagra |
| **ячмень** | ozr | ozr | ozru | ozra | ohra | oder | ezra |
| **рожь** | rugiž | rugiž | ruiš | ruis | ruis | rukis | rüiz |
| **пшеница** | nižu | nižu | nižo | nižu | nisu | nisu | nisu |
| **репа** | nagriž | nagriž | nagris | nagris | nauris | naeris | nagriz |
| **борозда** | vago | vago | vako | vako | vako | vagu | vako |
| **зерно** | düvä, jüvä, güvä | jüvi | jüvä | jüvä | jyvä | iva, jüvä, üvä | ivä, jüvä |

*Рис. 31. Соха (полевая), д. Ратигора Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. (НА КарНЦ РАН, ф.1, оп. 29, № 68. Экспедиция В. В. Пименова, 1959 г.)*

трехполье в дальнейшем не получает. Трехпольная система могла успешно развиваться только за счет достаточного обогащения земли органическими удобрениями, которых вследствие слаборазвитого животноводства не хватало.

Наиболее распространенной и эффективной системой земледелия на вепсской территории оставалась подсека. Она давала значительно большие урожаи, чем постоянные поля. Урожайность на постоянных полях составляла: ржи — сам-3[1], овса — сам-2,5-3; на подсеке: ржи — сам-8-9, овса — сам-4-5 [Длотовский, 1885, с. 362]. Подсека, несмотря на многочисленные запреты правительства, начатые еще с 1779 г., сохранялась у вепсов, как и у карелов, вплоть до 30-х гг. XX в., а в южновепсских деревнях даже до конца 1950-х гг. [Егоров, 1997, с. 132].

Подсечный способ земледелия состоял из нескольких стадий. На первой стадии выбирался участок леса под подсеку с учетом породы деревьев и состава почвы. Лучшим считался участок, поросший елью, смешанной с березой и осиной, на красноглинистой почве с достаточной примесью суглинка. Ниже всего оценивался участок, поросший почти одною сосною, с грунтом песчаным и рассыпчатым, т. к. опавшая хвоя давала мало перегноя. В конце мая — начале июня, когда деревья покрывались листвою, участок вырубали (рис. 32). Срубленные деревья и кустарник равномерно распределяли по земле и оставляли до следующего года. Через год высохший лес сжигался. После этого производили вспашку участка специальной сохой для подсеки *paloadr*, с более вертикальной рассохой, чем в обычной полевой сохе *adr* [Пименов, 1965, с. 203]. Затем с помощью бороны-суковатки землю рыхлили

*Рис. 32. Женщины на рубке подсеки, д. Малые Подолы Лодейнопольского уезда Ленинградской губ, 1926 г. Фото Н. С. Розова [Королькова, 2015а, с. 77]*

[1] Сам — условная мера урожайности, определяющая, во сколько раз урожай превышает затраты (напр., сам-3 означал получение зерна в 3 раза больше, чем посеяно).

и заволакивали посеянные семена. Такая борона делалась из нескольких расколотых вдоль кусков елового ствола с обрубками сучьев, обращенными в одну сторону. В южновепсских деревнях борону-суковатку широко применяют и сейчас при обработке огородов.

Важная роль подсеки в жизни вепсского крестьянства на протяжении многих веков оставила след и в чрезвычайно разработанной лексике, связанной с данной системой земледелия. Достаточно привести хотя бы названия различных стадий обработки подсеки: *kas'k* — подсека; *razagat* — подсека, оставленная на второй год неочищенной и неспаленной; *palo, palokas'k* — сожженная подсека; *rajak* — заброшенная подсека. Специальным термином обозначались костры при сжигании подсеки — *verand*.

Основные стадии работ на подсеке вепсы сопровождали магическими обрядами. Как было доказано, они имеют прибалтийско-финское происхождение, что также указывает на древние традиции этой системы земледелия. Так, выбор участка под подсеку завершался обрядом очерчивания его топором для защиты. По окончании первого рабочего дня рубщика подсеки односельчане или члены семьи обливали водой. Для хорошего разгорания огня на участке «призывали» ветер свистом или песнями-выкриками. Участников пожоги, вернувшихся в деревню, дети обмазывали сажей [Винокурова, 1994а, с. 25].

Среди традиционных зерновых культур главными у вепсов считались рожь, ячмень, овес. Посевы пшеницы (*nižu*) и гречихи (*greč*) были незначительны. У южных вепсов встречаются сведения о выращивании в начале XX в. проса (*čumiz*). По мнению С. Б. Егорова, оно было внедрено вернувшимися в родные края с Русско-японской войны 1904—1905 гг. солдатами-вепсами. На это указывает наименование *чуми́за*, бытующее именно на Дальнем Востоке [Егоров, 2014, с. 88].

Издавна большое значение имели лен и репа. Об этом свидетельствуют не только названия этих культур, относящиеся к основному словарному фонду прибалтийско-финской лексики (см. табл. 13), но и обряды, от которых веет седой стариной. Например, после Покрова (1/14.09), когда по всей деревне заканчивалась работа по очистке льна от кострики, парни и девушки выносили ее в поле, сгребали в несколько куч и зажигали костры. Молодежь, взявшись за руки, бегала вокруг костров, исполняя песню-заклинание, с приглашением лисицы на кострику: «*Reboi, reboi, rungule!*» — «Лиса, лиса, на кострику!» или требованием жечь лисицу «*Huti rebō!*» — «Жги лисицу!». Цель обряда заключалась в получении хорошего урожая льна в будущем году [Винокурова, 1994а, с. 32—34].

Репа, высеваемая исключительно на пожоге, составляла у крестьян Олонецкой и Новгородской губ., после хлеба и рыбы, важнейший предмет питания, из которого варили квас, употребляли в вареном, пареном и печеном виде [ИЭК, 2005, с. 75]. Северные вепсы прибегали к охранительной магии для защиты посевов репы от зайцев. Один из них заключался в следующем: посев производился из берестяной коробки с помощью очищенной от коры и смоченной в воде щепки, обязательно из ольхи, для того чтобы репа была слаще; прилипшие к палочке семена слизывали, а затем сплевывали на землю. После посева берестяную коробку и ольховую щепку в перевернутом виде клали под большие корни пня и говорили: «*Sö, ďän'iš, kandod i koiv, ala sö miiďen nagrišt'!*» — «Ешь, заяц, пни и березу, не ешь нашу репу!». При другом обряде репное поле обходили с мылом, оставшимся от обмывания покойника. Кроме того, хозяева придерживались запрета есть репу на месте ее посадки. В основе запрета лежал древний принцип: подобное рождает подобное, т. е. нельзя есть так, как зайцы [Винокурова, 2006, с. 138—139].

Поля отводили также под посевы гороха (*herneh*), который использовали для приготовления супов и муки. В меньшем количестве, чем лен, выращивали коноплю (*l'in*), волокна которой шли на изготовление веревок (делались из поскони — *koiraz*), рыболовных сетей, холста, а семена — на получение масла [СВЯ, 1972, с. 217, 291].

От вепсских крестьян требовалось много сил и терпения, чтобы вырастить урожай. Но собранного зерна хватало только на 5—6 месяцев. Все без исключения путешественники и исследователи, побывавшие на вепсских землях в конце XIX — начале XX в., называли главную причину, тормозившую развитие земледелия: недоброкачественность почвы — обилие глинистых и местами песчаных почв, с трудом поддающихся обработке, масса камней ледникового происхождения; неблагоприятные климатические условия с резкими перепадами температуры. Из-за этого и огородничество у вепсов не получило широкого развития. На рубеже XIX—XX вв. наиболее распространенными овощными культурами стали картофель, который появился в вепсских деревнях лишь в сер. XIX в. и постепенно заменил репу; капуста, морковь, лук (рис. 33), брюква, редька. Но и они часто погибали от заморозков. Как писала газета «Волховский листок», «об огурце кайваны не имеют понятия» (1909. № 1708). Вся овощная терминология у вепсов русского происхождения: *kartošk, kapust, luk, br'ukv, ret'k* и т. д. Практически не зафиксировано обрядов, связанных с поздними овощными культурами.

По народным представлениям, будущий урожай во многом зависел от правильно выбранных сроков начала сева. На этот счет у вепсов существовала поговорка: «*Kevadel päivad möhemba semendad, ka süguzel nedalid möhemba rahnod*» — «Если весной на день позже посеешь, то осенью на неделю позже соберешь урожай» [Rainio, 1968, s. 309]. В определении времени начала сева важную роль играли природные приметы. Так, оятские вепсы совершали первый сев, когда у березы лист станет с копейку. Шимозерские вепсы лучшим для посева ячменя считали время появления кувшинок на озере.

Позже на определение сроков сева, как и на другие земледельческие работы, оказали влияние даты церковного календаря. Важной вехой сеяния у вепсов повсеместно стал день *Николы весеннего* (9/22.05): средние и южные вепсы стремились начать сев на неделе до *Николы* и только в исключительных случаях (если погодные условия не позволяли этого сделать) его производили в посленикольскую неделю.

Древний посевной счет в обратном порядке долго сохранялся у северных вепсов. Согласно этой системе, посев различных культур производился в течение десяти недель от *Николы*, при этом первая неделя от *Николы* считалась «десятой», потом шла «девятая», далее «восьмая» и т. д. Десятая и девятая недели использовались для посева зерновых культур, на восьмой неделе сеяли лен и горох, на седьмой — репу. «Первая» неделя от *Николы* заканчивалась за два дня до Ильина дня (20.07/2.08). Аналогичный «обратный» счет существовал и у других прибалтийско-финских народов: карелов, эстонцев, финнов [Феоктистова, 1980, с. 267; Õpik, 1981, lk. 192—201; Hiiemae, 1982, lk. 106—109]. Финны, в частности, посевными считали десять недель от дня св. Георгия Победоносца (23.04) до дня св. Петра (29.06), при этом также десятой считалась та, которая шла после дня св. Георгия, а первой — перед днем св. Петра [Шлыгина, 1973, с. 120]. Обратный посевной счет еще раз указывает на древность общих земледельческих традиций прибалтийско-финских народов.

С Ильина дня начиналась уборка яровых. Орудием жатвы являлся серп (*sirp*) восточнославянского типа в форме полумесяца с зубчатым рабочим краем и короткой деревянной рукояткой, на которой в более позднее время владельцы вырезали свои имена или инициалы печатными буквами (рис. 34).

*Рис. 33. Е. Е. Яковлева, 1911 г. р., за чисткой лука, с. Ярославичи Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото К. Хейккинен, 1994 г.*

*Рис. 34. Серпы из коллекции музея А. Е. Финченко, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото В. Б. Бовина, 2008 г.*

*Рис. 35. Зароды для сушки снопов, с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото А. А. Лапина, 1997 г.*

Сжатый хлеб связывали в снопы. Важным сельскохозяйственным процессом считалось просушивание снопов, которое сначала производили на открытом воздухе, а затем в ригах. Одним из «сушильных» приспособлений на открытом воздухе были зароды (*ardod, haz'g'ad*). Они представляли собой горизонтальные жерди, закрепленные с помощью вертикальных столбов (рис. 35). После сушки снопов в риге начиналась молотьба. Во многих вепсских деревнях молотьба, как и сушка снопов, также происходила в риге. Другим помещением для молотьбы могло быть гумно, пристроенное к риге. Оно, как правило, принадлежало сразу нескольким семьям. В молотьбе участвовало все рабочее население: мужчины, женщины, молодежь. Эта очень тяжелая работа отнимала много времени и сил, поскольку использовался примитивный способ обработки снопов с помощью цепов (*čap*). Цеп состоял из длинной деревянной ручки и била, соединенных сыромятным ремнем (рис. 36). В способах соединения ручки и била существовали локальные различия.

*Рис. 36. Цеп (из коллекции музея с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл.). Фото А. А. Лапина, 1997 г.*

После молотьбы зерно провеивали на ветру путем подбрасывания на лопате (*labid*). Мололи муку на ручных каменных жерновах (*kivi*) или водяных мельницах (*vezimel'nic*). Для приготовления круп использовали деревянную ступу (*humbar*). В ней зерно толкли с помощью длинного песта (*petkuu, petkel', pettel'*).

Местом хранения зерна, а также других пищевых припасов, одежды, хозяйственного инвентаря служили амбары (*ait*). Строили их обычно рядом с домом. Репу до наступления холодов держали на подсеке в яме, а затем привозили домой и опускали в подполье.

## 5.2. Животноводство

О древности животноводства у вепсов свидетельствуют названия некоторых домашних животных, видимо, появившихся еще до распада прибалтийско-финской общности: *lehm* — корова, *härg* — бык, *hebo* — лошадь, *lambaz* — овца. В раннем Средневековье весь разводила лошадей, коров, овец. Кости этих животных в большом количестве были найдены археологами в курганах юго-восточного Приладожья и Белозерья (IX—XIII вв.). Анализ фрагментов шерстяных и полушерстяных тканей показал, что древние вепсы разводили груборунных местной породы овец [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 41, № 182, л. 49].

Коровы и быки обеспечивали население молоком, мясом и навозным удобрением. Из шкур шили обувь, сумки и т. п. Рог шел на изготовление охотничьих пороховниц и рожков (*sar'vut*) — приспособлений для детского кормления. Овцы давали шерсть и мясо. Лошадь использовалась как тягловая сила в земледелии, средство для перевозок и источник удобрения.

Свинья также была известна предкам вепсов еще до распада прибалтийско-финской общности. Одно из наиболее распространенных вепсских названий этого животного — *siga* носит общеприбалтийско-финский характер [SKES, 1969, v. 6, s. 1022]. Однако на всем протяжении хозяйственной истории (с древности и до наших дней) разведение свиней у вепсов занимало незначительное место, по сравнению с крупным и мелким рогатым скотом. В качестве типичного сообщения современных

*Рис. 37. Домашние животные на «перекуре». Из материалов экспедиции М. И. Зайцевой, 1958 г., с. Сидорово, Бокситогорского р-на Ленинградской обл.*

информантов о вепсском свиноводстве можно привести следующее: «*Sigōd' piď'iba an'i harvašťi*» — «Свиней держали очень редко» (Радогощь) [СВЯ, 1972, с. 507] (рис. 37).

Свиньи обеспечивали вепсов сырьем. Кожа иногда шла на пошив сапог. Из щетины изготовляли щетки для очистки льна. У вепсов, как и у прибалтийско-финских и восточнославянских народов (за отдельными исключениями), не существовало запрета на употребление свинины в пищу, несмотря на то что в Библии свинья названа нечистым животным.

У вепсов, как и у других прибалтийско-финских народов, названия курицы (*kana*) и петуха (*kukoi*) относятся к древнегерманским заимствованиям (вторая пол. I тыс. до н. э. — первые века н. э.). Какие функции выполняли эти птицы в прибалтийско-финском быту в то время, не известно. Можно предположить, что, как и у других народов Европы, они первоначально играли роль домашних охранителей. В доказательство приведем некоторые факты из истории куроводства у вепсов. В раннем Средневековье весь не разводила кур. Костей домашней курицы на поселении Крутик (IX—X вв.) не выявлено, хотя на древнерусских памятниках конца I — начала II тыс. н. э. в Московской, Калужской, Смоленской, Рязанской обл. они известны. В то же время подвески-обереги в виде «курочек» и «петушков» встречаются в древневепсских оятских курганах [Пименов, 1946а, с. 96]. Еще в конце XIX — начале XX в. куроводство было слабо развито в вепсских деревнях. Кур держали из-за яиц. О состоянии дел в этой отрасли животноводства в Олонецкой губ. (местожительстве прионежских, оятских и шимозерских вепсов) читаем в газете «Олонецкие губернские ведомости»: «Куроводство только еще начинает распространяться в губернии, двигаясь с юга на север; есть местности (центральная Карелия), где кур еще не знают. На юге и востоке губернии крестьянская кура обладает только одним качеством — выносливостью. Эта малорослая, почти карликовая, птица, дающая в год 40—70 яиц, требует громадного

выгула, так как из поколения в поколение привыкла зимой сидеть в кутке, не несясь, а летом производить опустошительные набеги на крестьянские огороды и поля» [Куроводство, 1913]. Этому газетному сообщению «вторит» и наблюдение А. В. Светляка о шимозерском куроводстве, сделанное уже в конце 20-х гг. XX в.: «Куроводство в Шимозерии не завоевало еще себе достаточных прав на существование» [РГО, р. 119, оп. 1, № 344, л. 52].

В XIX — начале XX в. вепсская крестьянская семья среднего достатка, как правило, держала 1 лошадь, 1—2 коровы, 2—3 овцы, 4 курицы. В некоторых хозяйствах разводили свиней. Начиная с XX в. в вепсских деревнях стали выращивать коз, от которых получали немного молока и мягкую шерсть [Егоров, 1997, с. 133]. На их позднее появление указывает и русское название — *koza*. В то же время доля крестьянских хозяйств, безлошадных или не имеющих никакого скота, в это время была довольно существенной. Так, по данным земской статистики, в 1890 г. в Корвальском, Нойдальском и Харагеничском сельских обществах 1/6 хозяйств не имели никакого скота, а 1/4 были безлошадными. Еще более удручающая ситуация складывалась в Корвале. Здесь в самом конце XIX в. безлошадными являлись 32 хозяйства из 86, т. е. 37,2 %. Положение продолжало ухудшаться и позднее [Егоров, 2014, с. 92].

Годовой цикл ухода за скотом делился на две части: стойловый и пастбищный. Стойловый период длился почти 8 месяцев: с Покрова (1/14.10) и примерно до Егорьева дня (23.04/6.05). Длительное содержание скота в хлевах требовало большого количества кормов. Основным кормом служило сено. Поэтому его заготовке придавалось очень важное значение. В сенокосную страду, начинавшуюся в большинстве вепсских деревень с Петрова дня (29.06/12.07) и длящуюся месяц, дома вепсских крестьян пустели. Все члены семьи уходили на заготовку сена. Даже те, кто был на отхожих промыслах, в это время старались возвратиться домой.

Орудиями сенокоса были косы двух видов и грабли (рис. 38). Более древний вид — коса-*горбуша* (вепс. *vikateh*, *vikatez*) — представляла собой кривую массивную косу на короткой рукояти, которой как бы рубили траву. Коса-горбуша употреблялась и другими соседними народами (прибалтийско-финскими, русским). Она оказалась приспособлена к местным условиям: отличалась прочностью и не ломалась при ударе о корни и пни, которых было достаточно на пожнях Европейского Севера. Но работа ею внаклонку считалась тяжелой. В некоторых вепсских деревнях *vikateh* продолжала использоваться в конце XX в.

Второй вид косы — коса-«литовка» (*litovk*), дающая при косьбе широкий и ровный ряд, — заимствована вепсами от русских относительно поздно. В настоящее время она широко применяется сельскими жителями (рис. 39).

За крупным и мелким рогатым скотом ухаживали женщины, за лошадьми — мужчины. В летнее время скот пасли на пастбищах, практикуя два типа выпаса, в зависимости от категорий скота: без пастуха и с пастухом. Кони, телята, овцы обычно паслись без пастуха на открытых пространствах (лугах, полянах) или в огороженных пастбищах

*Рис. 38. Грабли, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

*Рис. 39. Женщина с косой, с. Рыбрека КАССР. Экспедиция В. В. Пименова, 1959 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 68)*

(вепс. *paimetoz*). Крупный рогатый скот пас в лесу пастух.

У вепсов, как и у соседних народов (карелов, русских), существовал развитый социальный институт пастушества. Пастуха за определенную плату на летнее время жители деревни нанимали совместно. По нормам деревенской общины, пастух должен был поочередно жить в каждой семье — столько дней, сколько во дворе было коров. В этот период хозяева несли ответственность за пропитание, ночлег и одежду пастуха.

Важная роль животных в хозяйстве, а также трудности, связанные с уходом за скотом, способствовали появлению значительного количества животноводческих примет, верований, магических запретов и обрядов. Развитый комплекс верований и обрядов был связан с пастушеством. Считалось, что опытные пастухи владели *обходами (obhod, spusk)* — своеобразной системой договора пастуха с духом-«хозяином» леса, состоящей из взаимных обязательств. «Хозяин» леса не трогал скот, если пастух отдавал ему жертву (1—2 коровы, часть молока или предметы одежды), а также соблюдал в течение пастбищного периода ряд запретов: нельзя было ломать в лесу сучья и деревья, сдирать с них кору, есть ягоды и грибы, убивать птиц, животных и змей, вступать в половые отношения, стричься, бриться, драться, ругаться и др. Неприкосновенными считались вещи пастуха[2]. Существовало множество вариантов таких договоров, нарушение одного из звеньев которого влекло за собой гибель скота или самого пастуха. Вера в *обходы* стойко сохранялась в вепсских деревнях вплоть до недавнего времени.

Корова — главная кормилица вепсской крестьянской семьи. Ее роль отражена в пословицах: «*Hebon maidota om karged elo, a lehman maidota völ karktemb*» — «Без лошадиного молока жизнь горькая, а без коровьего — еще горьче»; «*Lehm om tanhal, söm om stolal*» — «Корова на дворе, еда на столе» [Винокурова, 2006, с. 299]. Любая хозяйка знала приметы, по которым определялась молочность коровы: вогнутая спина, широко расставленные задние ноги, большой пуп, изогнутые рога и т. д. Дойка являлась священным делом. На это указывают многие сохранившиеся запреты. Хозяйка доила корову в чистой рабочей одежде, обязательно в платке и обутой. Запрещалось непосредственно перед дойкой посещать туалет, иначе коровы обидятся и будут мочиться. Приход чужого человека во время дойки был нежелательным. У северных вепсов хозяйке нельзя было здороваться с гостем сразу после дойки, не помыв рук, иначе коровы будут давать меньше молока (Шелтозеро), [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 164, 165; SKS, Perttola, 1949, № 242]. До настоящего времени сохраняется запрет после заката солнца продавать молоко соседям, иначе оно пропадет у коров. На сохранение коровьих удоев влияло также соблюдение особых обычаев, связанных с молочной утварью. Дно молочных горшков с наружной стороны не мыли, иначе коровы молоко убавят. Молоко не лили на ложку, чтобы коровы не давали молока одну ложку (Шелтозеро) [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 165].

## 5.3. Рыболовство и охота

Множество озер и рек на территории вепсского края способствовало повсеместному появлению и развитию здесь рыболовства. В случае неурожая или падежа скота рыбалка существенно помогала жителям избежать голода. Подавляющая часть мужского населения была заядлыми рыбаками и добывала рыбу для собственных нужд в свободное от сельскохозяйственных работ время. В рыбной ловле, в отличие от охоты, принимали участие также женщины, подростки и даже дети младшего возраста.

Порода вылавливаемых рыб зависела от водоема. В лесных озерах ловили окуня, щуку, плотву.

[2] См. гл. 10. разд. II «Вепсская мифология».

Озера Шимозерского края отличались изобилием щуки. Неслучайно здесь были широко распространены поверья и обряды, связанные с этой породой рыбы. Краснопёрка (*särg*) водилась в Чикозере и в Пярдомском озере около бывшей д. Печная Нива. На р. Тутоке ловили лосося (*lohi*). В Шидрозере водился судак (*kuha*), а в Вялгозере — ряпушка (*räpuz*) [Егоров, 2014, с. 100]. Особым изобилием отличалось Онежское озеро: в нем добывали более 40 видов рыб, в том числе такие ценные, как лосось, палья, форель, сиг, стерлядь [Пушкарев, 1902, с. 154]. Вепсы Прионежья в огромном количестве вылавливали ряпушку. Ловмальков, используемых населением в пищу и как приманка для добычи хищных пород рыбы, был распространен на Куштозере и Ундозере [Мокина, 1997, с. 158—159]. У южных вепсов изредка ловили угря, когда он неожиданно появлялся для нереста в р. Лидь [Егоров, 1997, с. 136].

Орудия рыбной ловли отличались разнообразием. Особенно распространенными были сетевые снасти: неводы (*not*), плавные и ставные сети (*verk*), мережи (*merež),* морды (*merd*). Ряпушку ловили мелкоячейными сетями, имевшими специальные названия: *kerekod, räpusverk* [СВЯ, 1972, с. 196, 490]. Конусообразные мережи и морды отличались по материалу изготовления. Морда плелась целиком из прутьев, а у мережи из прутьев изготовлялись только обручи каркаса, на которые натягивалась сеть (рис. 40).

*Рис. 40. Орудия рыбной ловли: морда (внизу), мережа (вверху). Шелтозерский музей вепсской культуры. Фото И. Ю. Винокуровой, 2016 г.*

*Рис. 41. Активная охота (южные вепсы). Фото Л. Кеттунена, 1918 г. [Lehtinen, 1990, p. 64]*

Крупную рыбу иногда били с помощью остроги (*azrag*), представляющей собой шест с наконечником в виде вилки с 3—5 зубьями. Это древнее орудие лова встречалось при раскопках древневепсских курганов [Пименов, 1965, с. 77]. У южных вепсов лучение рыбы острогой производилось осенью. Для этого на носу лодки делали специальное приспособление — козу (*koza*) — железный, с загнутыми краями лист, на котором зажигали смолистые дрова, дававшие свет для поиска рыбы. Один из рыбаков управлял лодкой, а другой высматривал добычу и бил ее острогой. Иногда, во время нереста щуки, ее добывали, стреляя из ружья [Егоров, 2014, с. 103].

Рыба шла не только для домашнего употребления, но и на продажу. Ярко выраженную промысловую направленность имело рыболовство у северных вепсов, в отличие от остальных вепсских групп. Некоторые северновепсские деревни целиком специализировались на ловле рыбы для рынка. Так, д. Огеришта в поселении Вехручей была рыбацкой. Мужчины занимались ловлей лосося, а женщины — вязанием сетей. Лосось, вылавливаемый в большом количестве,

засаливался в бочках и вывозился на продажу в Петербург.

Охота — также древнейшее занятие вепсов. Но ее характер и значение в хозяйстве менялись в различные исторические периоды. В раннем Средневековье в связи с развитием торговых и даннических отношений существенную роль в жизни древних вепсов играл пушной промысел. В арабских исторических источниках весь запечатлена прежде всего как народ, поставляющий ценные меха на продажу. Среди костей животных, найденных при раскопках древневесского поселения Крутик (IX—X вв.), 66,3 % приходилось на долю диких [Голубева, Кочкуркина, 1991, с. 99]. Главным промысловым животным был речной бобр (78 % найденных костей диких животных принадлежало ему). Хищническая добыча бобра в конечном счете привела к его полному истреблению. Из памяти вепсского населения исчезло и название данного представителя фауны (*majag*). Об его былом существовании свидетельствуют в основном данные топонимики: *Majagoja* (Майгручей), *Maigär'v* (д. Боброзеро) и др. [Муллонен, 1988, с. 101], а также слово *redumajag* (букв. «грязный бобр»), обозначающее неряшливого человека, грязнулю.

В XIX — начале XX в. для основной массы вепсского населения охота уже имела подсобное значение. Главными объектами добычи были, как и в более ранние периоды истории, заяц, белка, лисица, куница, выдра, норка, горностай, волк, медведь, лось, барсук, рысь; из промысловых птиц — тетерев, глухарь, рябчик, куропатка, утка и др. У южных вепсов изредка добывали оленя, обитавшего здесь до середины XX в. [Егоров, 2014, с. 105].

Охота была активной и пассивной. Активная форма включала выслеживание, преследование и добычу зверя с помощью активных орудий охоты: рогатин, огнестрельного оружия (рис. 41). В первой четверти XX в. использовали шомпольные, а иногда кремневые ружья, затем, до середины XX в., вошли в обиход ружья-берданки [Егоров, 2014, с. 105]. На такую охоту шли с собакой. Так, в южновепсских деревнях собаки ловили норку и горностая, выкапывая их норы, находящиеся под корнями деревьев [Егоров, 1997, с. 135]. При пассивной форме охоты пользовались различными ловушками, куда зверь попадал сам. Наиболее архаичными были ловушки с самострелом, давящим бревном и т. п. При установке капкана на зверя использовали палку длиною около полутора метров с изогнутой лопатой на верхнем конце и особо обработанным нижним концом, который оставлял отпечаток на снегу в виде следа определенного животного [Пименов, 1964а, с. 367]. Одним из пассивных приемов ловли волков были ямы, верх которых покрывали тонкими прутьями и мхом [Мокина, 1997, с. 162].

Для ловли птиц широко применялись петли (*plet*), силки (*rihm*), сачки из рыболовных сетей (*sak*). Для добычи водоплавающей птицы южные вепсы использовали сетные перевесы, или перевесья (*perves*), широко распространенные в XIX в. у народов лесной зоны северо-востока европейской части России и Западной Сибири (коми, ханты, манси). Они устанавливались на специально вырубленной просеке между двумя водоемами. Птиц спугивали с воды в вечерних сумерках, и они летели по образованному искусственному коридору, запутываясь в сетях [Егоров, 2014, с. 107].

Способы охоты на тетеревов отличались разнообразием. Известна, например, подманка их с помощью чучел, сшитых из тряпок и набитых паклей. Чучела укрепляли на березах, к ним слетались тетерева, и в них стреляли из ружья. Осенью, когда тетерева кормились на овсяных полях, охотились при помощи ловушки, напоминающей по форме ступу, отсюда и ее название — *humbar*. В землю по кругу втыкались остроконечные колья (2—3 м высотой) с приманкой из колосьев овса. В центре круга помещалась палка с прибитой к ней горизонтально жердочкой. Клюнув на приманку, птица садилась на жердочку, которая не выдерживала ее и опрокидывала в ловушку. Такая ловушка была известна и карелам, но под другим названием — *puzu* 'туес' [Тароева, 1965, с. 45].

В каждом вепсском поселении проживало в прошлом по 2—3 профессиональных охотника. Особенно выделялись своим умением охотники-медвежатники (*kondinik*) Шимозера. В Шимозерье, «верст на 40 и более окруженном дремучими лесами», в конце прошлого века ежегодно убивали по 15—20 медведей [Ливеровский, 1875, с. 282]. В Шимозерье в те времена ежегодно приезжали на медвежьи облавы великие князья.

Облава чаще всего проводилась в марте с установлением наста. Но поиск берлоги охотником начинался уже ранней зимой и требовал высокого профессионального мастерства. Отыскав берлогу, охотник проверял ее 5—10 раз за зиму. На обойденную берлогу охотник ходил сам или продавал ее петербургским гостям. Во время облавы группа охотников окружала медвежью берлогу и на расстоянии 10—15 шагов начинала стрелять в воздух, чтобы разбудить зверя. Когда рассерженный медведь выскакивал из логова, его убивали из ружья. Охота с примитивными ружьями, дающими частые осечки, была связана с постоянным риском. Поэтому, чтобы обезопасить себя, охотники, помимо ружей, брали на облаву и рогатину, представляющую собой длинный шест, на конце которого крепится железный наконечник (*keijaz, keihaz, kiihaz, kejaz*). В этом случае крайне важны были быстрая реакция охотника и ловко подставленная рогатина, на которую медведь, бросившийся первым, и напарывался. Иногда на пару с рогатиной охотник использовал нож. С помощью рогатины он старался максимально приподнять передние лапы медведя, которыми тот пытался его зацепить, и всаживал нож в сердце.

Почти две недели в марте 1882 г. в Шимозерской вол. охотился Его Императорское Высочество Великий князь Николай Николаевич. За время охоты было убито 26 медведей. Великий князь щедро отблагодарил крестьян, которые осенью 1881 г. обошли более 50 берлог, предоставили охотникам

квартиры и подводы. Ценным подарком князь наградил и сопровождающего его Е. Г. Одинцова — лодейнопольского уездного исправника, [Мошина, 2018].

В феврале 1891 г. на медвежью охоту в эти же места приезжала охотничья команда лейб-гвардии Измайловского полка под началом трех офицеров: князя Гедройца, Нащокина и Колембовского. Команда, которую сопровождал Петр Мартьянов, охотилась три дня в районе с. Вонозера, Шонкозера и Кукокса и добыла трех медведей. Туша одного медведя в качестве трофея была отправлена в Петербург [Мошина, 2018].

Очень много преданий дошло до нашего времени о знаменитом шимозерском охотнике-рогатчике Мартемьяне Петровиче Мартьянове [Башнин, 1992] или Мартемьяне Петрове. Известно, например, что в феврале 1883 г. у д. Сельги Шимозерской вол. Мартьян Петров (род. 1847) с отцом Петром Мартьяновым, а также крестьяне Федор Леонтьев, Леонтий Федоров и известный медвежий обходчик Андрей Софронов ходили на охоту вместе с прибывшими в Шимозеро секретарем посольства Великобритании И. И. Бодфелеем и лондонским фабрикантом Д. Ф. Тримросом. За 9 дней охоты было убито 13 медведей [Мошина, 2018].

Мартемьян Петров за свою жизнь при помощи рогатины лично убил более 80 медведей и был неоднократно ранен. За 10 лет (1876—1885) он представил разным охотникам для промысла 310 берлог и был зачислен в состав придворных егерей Великого князя Николая Николаевича младшего [Мокина, 1997, с. 162; Мошина, 2018]. Медведи дали ему возможность разбогатеть. Он приобрел 1,5 тыс. десятин лесной дачи и стал видным торговцем [Мошина, 2018].

В летнее время, когда медведи начинали вредить посевам овса и скоту, применялся лов зверя с лабаза (*parangod, labaz*) — деревянного помоста на деревьях, на котором подстерегали животное и стреляли в него, а также с помощью капканов и ям.

Долгое время сохранялись архаичные обычаи коллективного раздела охотничей добычи. Среди шимозерских вепсов, например, был распространен *обычай в одну копейку*, когда охотники, случайно встретившиеся в лесу, должны были делить всю добычу поровну; даже в том случае, если один убил медведя, а другие «какую-либо пернатую тварь» [Куликовский, 1898, с. 40]. Со временем в принятые правила поведения, тормозившие развитие охоты, вносились нововведения, ведущие к искоренению обычаев. Так, северновепсские охотники, убив медведя, торопились отрубить с его правой передней лапы крайний коготь; а шимозерские — голову и снять с нее кожу. Отмеченная таким образом туша медведя считалась их собственностью, на которую другая охотничья артель в лесу не могла претендовать [SKS, Perttola, № 521; Куликовский, 1897, с. 62].

## 5.4. Промыслы

Большое значение в жизни вепсов занимали кустарные промыслы. Доходы от них шли на уплату государственных налогов, мирских сборов, а также на покупку хлеба и другого продовольствия. Кустарные промыслы делились на домашние и отхожие. Домашние промыслы были сосредоточены в пределах своей семьи или деревни. Отхожие — представляли собой временную сезонную работу крестьян за пределами родной деревни. В прошлом у вепсов существовали исторически сложившиеся районы традиционных промыслов.

На вепсских и русских землях по среднему течению Ояти, богатых залежами высококачественной глины желтого и красного цветов, был распространен гончарный промысел. Возникновение его относят к XVIII в. Он был распространен в с. Алёховщина, д. Карпина Гора, Ефремково, Надпорожье, Ратигоре, Мустоя, Подборье и других. В этих местах вплоть до коллективизации крестьяне (преимущественно безземельные и малоземельные бедняки) имели свои «заводы» — небольшие помещения, избушки, которые располагались на некотором расстоянии от деревни. Внутри такого «завода» находился ножной гончарный круг, здесь же с помощью печи сушились готовые изделия. Глину добывали поблизости. Для окраски пользовались купоросом и «марганцóм» (местный минерал), поливой из свинца.

Занимались гончарством в свободное время, чаще зимой. Причем в гончарном деле была задействована вся семья: женщины месили глину, мужчины занимались формовкой и обжигом сосудов, а дети лепили мелкие детали к изделиям [Горб, Шангина, 1984]. Ассортимент изделий был довольно широк — горшки, квашни, кувшины, тарелки, чайники, кузовки — горшки с ручкой сверху и крышкой, чашки, цветочные горшки, игрушки, свистульки, вылепленные вручную детьми, статуэтки. Свои изделия оятские гончары делали из чистой глины. Лишь для собственного употребления делали горшки с примесью песка — для варки пищи. Этим они отличались от андомских керамических изделий. В андомских горшках можно варить пищу в печи, в оятских — нельзя [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 61, л. 17—18]. Свою продукцию гончары отвозили в Петербург, Карелию, Финляндию, Белозерщину, снабжая ею, таким образом, обширный район. В Санкт-Петербург отправлялись речные караваны до 30 лодок. Продавалась посуда на Аничковом мосту. Зимой на санях возили продукцию до Финляндии [Горб, Шангина, 1984]. Много оятской посуды возами прибывало в карельскую д. Куйтежи (вепсов-гончаров здесь знали под именем «оятилаажет» — «оятцы»). Посуда выменивалась на домотканину, хлеб и т. п. Еще в 1959 г. вепсская глиняная посуда была в обиходе населения д. Куйтежи. Особенно ею дорожили пожилые женщины, т. к. в то время глиняной посуды купить было невозможно. Любопытно, что прионежские вепсы пользовались не оятской, а андомской посудой [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 61,

л. 9]. В самом конце 1920-х гг. были сделаны попытки создания гончарного производства и у прионежских вепсов в с. Рыбрека, когда сюда переехал с Ояти старик Ефим Васильев, а также другие гончары, вепсы по национальности. Они стали изготовлять здесь приблизительно то же самое, что и на Ояти, приемы работы были аналогичны. Таким образом, возникшее керамическое производство явилось отпочковавшимся, дочерним по отношению к сильно развитому оятскому [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 61, л. 20—21] (рис. 42).

В 1928 г. в Оятском р-не насчитывалось 194 крестьянских «горшечных» — бревенчатых построек, в которых проходили формовка и обжиг керамических изделий. В послевоенный период гончарное производство в вепсских селениях постепенно пошло на убыль. С появлением фарфора и алюминия керамика утратила свое существование [Горб, Шангина, 1984].

Довольно долго промысел сохранялся в Ефремкове, где действовал небольшой горшечный заводик — на 6 кругов. После Великой Отечественной войны на нем делали игрушки, пепельницы, посуду, а в конце 1950-х гг. — только пищевые и цветочные горшки. Их отправляли в Ленинград и Олонец [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, д. 61, л. 17—18]. С 1969 г. с. Алёховщина стало единственным в Ленинградской обл. гончарным центром, работающим на собственном сырье и сохранившим формы изделия и традиционную роспись. Здесь был создан алёховщинский цех керамических изделий. В 2004 г. цех оятской керамики сгорел, лучшие мастера перешли работать в действующий в Алёховщине Центр возрождения ремесел (ЦВР). Силами педагогов ЦВР в селе открыт музей изделий местного гончарного промысла. В 2010 г. был утвержден флаг Алёховщинского сельского поселения Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. (авторы К. С. Башкиров, В. В. Карпунина, С. Ю. Штейнбах), на котором изображен «*золотой гончар, прямо сидящий за таким же гончарным кругом и возложивший на него десницу, шуйцей поддерживающий стоящий на гончарном круге золотой кувшин*» (рис. 43).

Известным центром бондарного ремесла считалось Тукшозеро [Малиновская, 1930, с. 192]. Выделкою седел занимались в д. Берег (Ярославичи), откуда седла расходились по всей вепсской территории. Оятские вепсы с. Ладва были стекольщиками [Basilier, 1890, s. 63].

Катовальный промысел был распространен среди оятских (с. Озера), исаевских (ныне обрусевших) и шимозерских вепсов [Малиновская, 1930, с. 192; Basilier, 1890, s. 66]. Известны фамилии некоторых изготовителей валяной обуви из Шимозерья: Я. М. Гаврилов, Г. В. Мишкин (Сюрьга), С. Е. Климов (Линжозеро), С. Г. Павшуков (Полозеро). В зимнее время Олонецкая и Новгородская губ. становились местом заработков вепсских катовалов. Каждый хозяин, на которого работал катовал, обязан был, помимо оплаты заказа, обеспечить его ночлегом и питанием на это время, а также необходимым сырьем — овечьей шерстью. Катовальный промысел расценивался как тяжелый изнурительный труд. Исаевских валяльщиков, работающих с конца октября в Вытегорском, Кирилловском и Белозерском уездах, называли *музыкантами* за их бряцание

*Рис. 42. Гончары со своими изделиями, д. Роп-Ручей Шелтозерского р-на, 1935 г. Фото Г. А. Никитина [Королькова, 2015а, с. 87]*

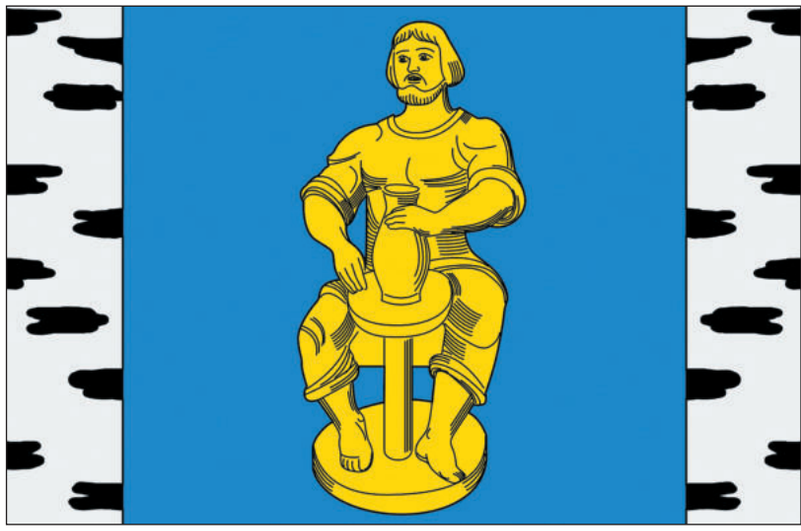


*Рис. 43. Золотой гончар. Флаг Алёховщинского сельского поселения, Ленинградская область (https://ru.wikipedia.org/wiki/Файл:Flag_of_Aloykhovshchinskoe_(Leningrad_oblast).png)*

струной лука, которым они разбивали шерсть. Как писал А. И. Сенин, возвращались *музыканты* домой после Крещения «изморенные, изнуренные, исхудалые, еле движущиеся. Да и не мудрено: работают они в людях минимум 18 часов в сутки» [Русские крестьяне, 2008, с. 133].

Средние вепсы д. Бахарево и Пелдуши занимались таким доходным делом, как закупка племенного скота для Санкт-Петербурга. Ареал закупки был довольно обширный: Ладва, Озера, Шимозеро, район Вытегры [Малиновская, 1930, с. 193].

В конце XIX в. среди вепсов, проживающих вблизи сплавных р. Свири, Ояти, Капши, Паши, широкое развитие получили заготовка и сплав леса. Этими промыслами крестьяне занимались в свободное от полевых работ время — поздней осенью, зимой и ранней весной. В середине 1920-х гг. лесозаготовки приобрели характер массового промысла. Например, в районе Ладвы в лесозаготовках участвовало 90 % взрослых, в окрестностях Озер — 36 %, в д. Боброзеро — 80 % [Розов, 1927, с. 151; Егоров, 2014, с. 111]. Основными орудиями труда были топор (*kirvez*), пила (*pila*), которая стала широко использоваться лишь в начале XX в., и скобель (*volin*) для окорки бревен. Лесорубы жили в лесу неделями, ночуя в примитивных избушках — станах (*stan*), которые рубили из дровяного леса без пола, потолка и окон. Посередине избушки устраивали открытый очаг, по стенам — нары, в крыше — вытяжное отверстие. Рядом с избушкой строили навес для лошадей. Весной, сопровождая лес, плывший россыпью, сплавщикам приходилось постоянно ликвидировать заломы, действуя багром (*bagr*), переправляться с одного берега реки на другой, стоя на бревне, часто не спать по нескольку суток.

*Рис. 44. Обтеска кварцита на Шокшинских разработках. Фото Г. А. Никитина, 1935 г. [Королькова, 2015а, с. 103]*

Организация труда на лесозаготовках и на сплаве была различной. Сплавщики объединялись в артели, избирали старосту и кашевара, а лесорубы работали обычно посемейно: от каждой семьи на заработки отправлялось два или чаще три человека, из которых двое занимались валкой, а один вывозкой леса. В лесной избушке могло помещаться до четырех таких семейных объединений [Пименов, 1964, с. 367].

Жители с. Залесье в вепсском Прионежье были знаменитыми печниками. Вепсы Шокши, Шелтозера и Рыбреки прославились своим каменотесным мастерством: они изготавливали надгробные плиты, памятники, каменные тумбы, жернова, обтесывали камень для фундаментов домов и ступеней. Поскольку в своих деревнях потребность в обработке камня была небольшая, то каменотесы (*kivinikad*) в поисках работы постоянно отлучались из дома. Основным местом их отхода был Петербург. «Старики наши и Питер строили», — говорили, например, земским статистам каменотесы-отходники из Шелтозерья. Они также следовали в Кронштадт, Петрозаводск, Эстонию и Финляндию; даже, как упоминается в одном источнике, 6 каменотесов из Шелтозера работали в Порт-Артуре [ИЭК, 2005, с. 125]. Отправлялись пешком или на лодках ранней весной и возвращались поздней осенью [Благовещенский, 1902б, с. 44].

Возникновение камнетесного промысла в этих местах было связано с найденными здесь месторождениями малинового кварцита (шокшинского порфира) и диабаза, которые отличаются высочайшей прочностью и декоративными свойствами (рис. 44). Первые сведения об этом промысле относятся к началу XVIII в. Возможно, еще раньше вепсы стали разрабатывать месторождение кварцита на острове Брусно в Онежском озере. Из него изготовляли точила и бруски для заточки топоров, кос, ножей и других орудий, каменные жернова для помола муки [Строгальщикова, 2014, с. 108].

Малиновый кварцит использовался при отделке таких шедевров мировой архитектуры, как Казанский и Исаакиевский соборы, Зимний дворец, Храм Христа Спасителя и даже саркофаг Наполеона в Париже.

Камнетесное умение северных вепсов пригодилось и в более поздние годы. Они добывали и обрабатывали малиновый кварцит для облицовки мавзолея В. И. Ленина, памятника Неизвестному солдату в Москве, мемориального комплекса на Мамаевом кургане в Волгограде. Рыборецким диабазом вымощена Красная площадь в Москве.

# Глава 6

# КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

## 6.1. Поселения. Жилище и хозяйственные постройки

*З. И. Строгальщикова*

Особенностью северного региона является свободная планировка поселений. При такой планировке в выборе места для строительства дома учитывался рельеф местности, дом ставили «лицом к солнцу», что придавало деревне особую живописность. Часто центром композиции поселения являлось озеро или река. В этом случае село имело так называемую прибрежно-рядовую застройку: дома выстраивались по берегам рек и озер (рис. 45). Как писали Юрий и Борис Соколовы: «Поразительно умеет северный крестьянин выбрать место для своего жилья. Одинаково достойны и высота холма, на котором раскинута деревня, и практичность хозяина, построившегося непременно на сухом месте, и в то же время невдалеке от озера или реки» [Соколовы, 1915, с. 10]. Для вепсов Ленинградской и Вологодской обл. характерна именно такая застройка деревень. По сообщению А. А. Киселева, написавшего очерк о постройках и жилище чухарей Тихвинского уезда Новгородской губ., «дома в деревне ставятся без всякого порядка, т. е. нет длинных улиц, посадов, какие встречаются в деревнях с русским населением» [Королькова, 2015а, с. 184—191].

Для деревень прионежских вепсов характерна иная застройка. На самом побережье Онежского озера их нет, кроме Каскесручья. Строить их на берегу не позволяли природные условия. Н. Я. Озерецковский, исследуя в 1785 г. юго-западное побережье Онежского озера, пишет, что большинство поселений здесь располагается в отдалении от берега, поскольку «весь берег Онежского озера, к Петрозаводску идущий на довольно дальнее от воды расстояние, неспособно к хлебопашеству по причине многого песка, частым вереском и сосняком порошего» [Озерецковский, 1989, с. 115]. Организующим звеном для застройки поселений прионежских вепсов являлся старый Вытегорский тракт, вдоль которого и располагаются крупные села Шокша, Шелтозеро, Рыбрека, образовавшиеся при слиянии рядом расположенных деревень. Фасады домов в них обращены к дороге (рис. 46). В местах, где позволяет ландшафт местности, за придорожной застройкой имеется второй, параллельный ряд домов. В деревнях, отстоящих от тракта, планировка носила свободный характер. В Прионежье в середине 20-х гг. XX в. из 55 вепсских деревень только одна находилась на берегу Онежского озера, 31 — на возвышенных местах (на горе или ее склоне, холме), 9 — на равнине, 1 — на ложбине и 3 — в низине [Макарьев, 1927, с. 70—71].

Особенностью северного края считают также гнездовой тип расселения, когда близлежащие деревни образуют группу. Такое гнездо поселений образовывалось вокруг семьи первопоселенца, от которой отделялись новые семьи, нуждающиеся в разработке новых сельскохозяйственных угодий. Полагают, что на Севере гнездовой тип поселений сложился в XVI—XVII вв., а окончательное

завершение получил к XVIII—XIX вв. [Пермиловская, 2011, с. 293]. На вепсской этнической территории формирование гнездового типа расселения относят к значительно более раннему времени. Название таких родовых деревень, являвшихся центральными в гнезде поселений, отличает наличие в нем форманта L, который в русском языке преобразовывался в -ичи/ицы (*Винницы* из *Vingl*, *Валданицы* из *Valdal)* и т. п. Некоторые из топонимов этой модели, существующих и сейчас, упомянуты уже в самом раннем историческом документе, известном для территории Присвирья, так называемой приписке к Уставу князя Святослава Ольговича XIII в., что свидетельствует в пользу хронологически раннего бытования данной модели [Муллонен, 2012, с. 14].

Обычно такая группа деревень имеет общее название при сохранении собственного названия у каждой деревни. Ее границы известны местному населению, хотя дома соседних деревень находятся рядом друг с другом. Слияние их в одно поселение связывают с разрастанием семей первопоселенцев, в прошлом стремившихся селиться недалеко друг от друга. Деревни, входящие в состав «гнезда», и сейчас иногда населяют однофамильцы. Названия многих деревень в Прионежье образованы от имен, фамилий, прозвищ их основателей. Например, д. *Görča* (*Hörč*) произошло от прозвища первопоселенца *Hörč*, которое характеризовало его как человека непокладистого и задиристого. Один из предков Герчиных Ивашко Керчуй упомянут в писцовой книге 1563 г. [Анхимова, Муллонен, 2015, с. 10—11].

Основой для формирования и длительного сохранения гнездового типа расселения являлись те трудности, с которыми сталкивалось население, как местное, так и пришлое, расширяя свое жизненное пространство на Севере, требующее коллективных усилий и взаимопомощи для развития земледелия. Традиционное жилище вепсов имеет давнюю историю изучения. В основном оно считалось маловыразительным с этнической точки зрения.

*Рис. 45. Прибрежно-рядовая застройка, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

*Рис. 46. Фасады домов обращены к дороге в с. Рыбрека Прионежского р-на РК. Фото В. Ф. Гуляева, 1991 г.*

Значительный материал по данной теме был получен по итогам экспедиций к вепсам, проводимых в конце 1920 — нач. 1930-х гг. Русским музеем и ГАИМК под руководством Д. А. Золотарева. Особую ценность представляют фотоматериалы того времени, среди которых заметное место занимают снимки домов, культовых и хозяйственных строений [Королькова, 2015а, с. 6].

Материалы экспедиций тех лет впервые показали, что между разными группами вепсов есть заметные различия в культурном и социально-экономическом развитии. Как пишет Ю. М. Пальвадре, из-за отсутствия хороших дорог вепсы, проживающие на юге вепсского ареала — в Капшинском и Ефимовском р-нах, «гораздо более отсталые, чем вепсы северных районов, где есть хорошие дороги уже весьма давно». В связи с этим у южных вепсов сохранилось намного больше «старинных черт в бытовой и хозяйственной жизни, обычаях, а особенно в технике», чем у вепсов, проживающих в ее северных районах — в Шелтозерском районе Карелии и частично в Вознесенском районе Ленобласти» [см.: Королькова, 2015а, с. 197].

А. А. Киселев в своем очерке пишет: «Постройки чухарей ничем по внешнему виду и по своему расположению не отличается от русских поселений, разве только по меньшему своему размеру и по убогой отделке… среди чухарских построек нет обшитых тесом домов, мало тесовых крыш. Расположение же постройки одно и то же — что у чухаря, что и у русского. Как у чухаря богатого, так и среднего по зажиточности, так и бедного» [Королькова, 2015а, с. 184—191]. Строительством домов занимаются будущие хозяева: только богатые крестьяне нанимают мастеров. «Мне еще ни разу не приходилось видеть чухаря, который не умел бы рубить избы», — пишет А. А. Киселев [Там же]. Он приводит весь цикл строительства дома.

Сруб устанавливали на месте вблизи постройки дома, наносили метки, и после установки первых шести венцов на фундамент, которым являлись камни, подложенные под углы и стены дома, сельчан собирали на «помочь» для его возведения

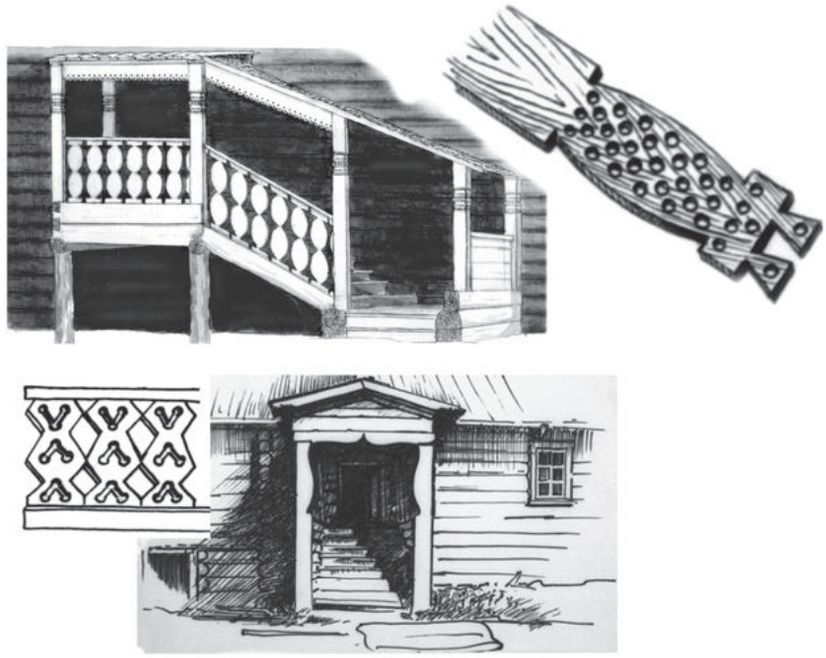


Рис. 47. Декоративное оформление домов приоятских вепсов. Материалы В. В. Пименова, 1960-е гг.

до крыши. Помочан кормили обедом, а иногда угощали пивом, специально сваренным для такого события, и вином. Как только укладывалось первое бревно на потолок, хозяин, «*помолившись Богу, раздавал присутствующим пирожки, начиненные толокном, все закусывают, а хозяин, отломив немного от пирога, остатки кладет под матицу и поливает вином. Это делается всеми чухарями без исключения. Цель — чтобы богаче жить и веселее*» [Там же, с. 187]. С помощью помочи «бьется» и глиняная печь, по окончанию работы хозяйка угощает всех пирогами, и притом горячими, чтобы «*печка не сердилась и не поджигала пряженье*» [Там же, с. 189].

Крыша поднималась самим хозяином или нанятыми плотниками. Закончив с крышей, плотникам поручалось «обмастерить избу» — они вырубали оконные проемы, обтесывали углы, делали божницу, шесток для печи и т. д. Мебельной обстановки почти нет, вдоль стен устраивались только лавки да залавок в печном углу для молока. По сообщению А. А. Киселева, избы у чухарей «черные», т. е. отапливались печами без дымохода. Дым выходил по трубе, которой являлось дупло, через отверстие в потолке, закрывавшееся после окончания топки. Потолок и верхняя часть избы становились черными от копоти. Крыши в основном соломенные. Крыльцо — самого простого устройства [Королькова, 2015а, с. 189].

Один из первых исследователей вепсов В. Н. Майнов как особенность «большинства чудских домов» отметил только устройство жерди на переднем фронтоне избы, где вялится подвешенное в сетях мясо, которое, в отличие от чудина, русский человек не решается есть [Майнов, 1877, с. 13—14]. На фотографиях З. П. Малиновской 1928 г. представлено несколько «черных» изб у южных вепсов, дополняющих описания А. А. Киселева. Имеется даже фото целой серии «черных» изб, расположенных вдоль улицы [Королькова, 2015а, с. 34, 35, 45, 47, 48]. На их фронтонах всего одно или два окна, полностью отсутствует декор.

В конце 1920-х гг. «черные» избы сохранялись и у средних вепсов. З. П. Малиновской в 1927 г. была сфотографирована черная изба в д. Никулинской Озерского сельсовета Винницкой вол. с указанием, что она здесь последняя. Опубликованы также три фотографии 1927 г. «черных» изб из разных деревень Винницкой вол. Н. С. Розова [Королькова, 2015а, с. 30, 31, 33, 37]. Между тем даже «черные» избы у средних вепсов, которые в то время здесь были уже редкостью, выглядят по сравнению с избами южных вепсов более объемными, на их фронтонах часто устраивают три окна. Имелись у приоятских вепсов постройки с богатым декоративным оформлением крылец, с орнаментированными наличниками на окнах (рис. 47).

Полный контраст с таким описанием вепсских жилищ представляют традиции домостроительства северных вепсов, хотя, как и у своих более южных соплеменников, дома они строят сами. До настоящего времени в Прионежье сохранилась пословица: «*Вепс с топором за поясом родился*».

На фото Г. А. Никитина (1935) представлен как «дом кулака» в с. Шелтозере известный дом Ивана Мелькина, построенный в 1814 г. [Королькова, 2015а, с. 51]. Он заслуженно имеет славу выдающегося памятника деревянного зодчества. С 1991 г. в нем после реставрации располагается Шелтозерский вепсский этнографический музей (рис. 48). Н. Н. Волков, побывавший у прионежских вепсов в 1946 г., отмечал, что в их строительстве поражает ясно выраженная тенденция удивить величиной самого здания. На вопрос, действительно ли постройка таких домов в недавние годы была вызвана необходимостью, ему ответили: *«Больше для славы; дескать, вот Климентий какой дом оттянул, значит, не без денег семья»* (АМАЭ, ф. 13. оп. 1, № 9, л. 3). Об огромном желании крестьян *«покичиться друг перед другом “богачеством”, или в хоромах или в нарядах»* пишут и братья Соколовы [Соколовы, 1915, с. 25].

Дом у прионежских вепсов являлся показателем благосостояния семьи. Здесь за счет средств, заработанных на отхожих промыслах, рано начали строить многокомнатные дома, а около четверти домов были двухэтажными. Многие из них первоначально возводились как одноэтажные дома, где пол устраивался на значительном расстоянии от земли. В помещении между полом и землей (подклете) находилась кухня, здесь варили корм скоту, и погреб для

хранения продуктов. При расширении семьи подклет полностью или частично перестраивали в жилое помещение.

Особую выразительность домам прионежских вепсов придавало декоративное оформление домов. Здесь основные строители и «украшатели» домов были плотники из д. Залесье, расположенной недалеко от с. Шелтозера. Окна домов обрамлялись знаменитыми волютными наличниками (от латинского «voluta» — завиток). Они привлекали внимание исследователей. А. П. Косменко считала особенностью резьбы на наличниках северовепсской избы антропоморфную тематику. Одиночные человеческие фигурки всегда являлись объемным резным украшением исключительно верхней части наличников окон. Их симметрично обрамляли с двух сторон крестовидные розетки и волютные завершения. Последние декоративные элементы, по мнению специалистов, явления типологически поздние в художественном оформлении жилищ Карелии. Они воспроизводили элементы

*Рис. 48. Дом Ивана Мелькина. Памятник архитектуры 1814 г., с. Шелтозеро Прионежского р-на РК. Фото В. Ларионова,. 1990 г.*

*Рис. 49. Оформление волютного наличника дома Ивана Мелькина. Памятник архитектуры 1814 г., с. Шелтозеро Прионежского р-на РК. Фото А. Анхимовой, 2008 г.*

архитектурного стиля барокко, с которыми местные мастера знакомились при строительстве домов в Санкт-Петербурге. В отличие от барочных наличников городских домов, где доминируют волюты, в центре композиции вепсского наличника выделялась антропоморфная фигура, внешняя трактовка которой имеет черты архаического искусства. Изображения фронтальны, сильно стилизованы, голова дана в виде квадрата (розетки), руки опущены вниз, ноги широко расставлены по сторонам (рис. 49). Туловище в колоколовидном одеянии покрыто глухим кружковым узором. По большинству формальных признаков эти фигурки имеют сходство с синхронными на северо-западе женскими изображениями в народной вышивке и образами типа «баба», «панки» в деревянной скульптурной пластике. Подобным же образом трактуются женские фигурки на металлических подвесках, известных по археологическим памятникам древней веси. Такого рода подвески в древности были связаны с представлениями о благожелательной магии. Оберегательную функцию выполняли и женские образы в архаической вышивке и мелкой деревянной пластике, т. е. антропоморфные фигурки в верхней части наличников окон следует рассматривать как женские образы, которые первоначально функционировали в оформлении жилищ как знаки охранительной магии. В дальнейшем они подверглись эстетизации с присоединением волютных завершений [Косменко, 1981]. Сейчас этот образ используется в изделиях декоративно-прикладного искусства как оберег.

Плотницкое мастерство прионежских вепсов высоко оценено специалистами в области народного зодчества. А. В. Ополовников, отмечая влияние архитектуры Петербурга на домостроительство прионежских вепсов, говорит о появлении здесь особой местной традиции, которая родилась в «процессе переосмысления и творческой переработки архитектурных деталей, таких как наличники с волютами, балюстрада гульбища, витые колонки-столбы балконов и крылец и т. п.... к представлениям крестьян о красоте, к техническим и декоративным особенностям дерева как строительного материала и материала для искусства» [Ополовников, 1983, с. 105]. По его мнению, эта разновидность деревянного зодчества представляет собой одну из ярких, но и последних страниц истории традиционного деревянного зодчества, одну из его последних песен.

Определенные различия имелись и в интерьере жилищ разных групп вепсов. Наиболее традиционным он был в избах у южных и средних вепсов. Важную роль в интерьере играла большая глинобитная печь, известная как русская. Она ставилась в углу от входной двери, примыкая к стене дома. Устье обычно было направлено к фасадной стене. Печь служила для отопления и приготовления пищи, корма скоту, в ней пекли хлеб. Зимой на печи спали, сушили одежду, в подпечке содержали кур. В прошлом печи, топившиеся по-черному, использовались у южных и средних вепсов как парная при мытье в избе и место для сна в наиболее холодное зимнее время. Они строились очень больших размеров, занимая от трети до четверти всей избы, имели выступающий вперед открытый шесток, более широкое устье. С переходом на топку печей «по-белому» их стали делать меньше размером. Шесток закрывался сверху массивным дымоходом, а с боков — стенками. В боковой стене печи, примыкающей к стене дома, перед ее устьем устраивался жараток — ниша для открытого очага. Вверху ниши укреплялся железный крюк, на который вешался котел. Под ним разводили огонь. После окончания топки печи в нее загребали угли и прямо на них готовили при необходимости еду, пекли блины.

В старых домах южных вепсов на углу печи ставился припечной столб, к которому прикреплялся деревянный коник, верхняя часть которого вырезалась в форме головы коня (рис. 50). Такие коники встречались и в черных избах вепсов. З. П. Малиновской на фотографии 1928 г. указано, что «подобные коники встречаются только в старинных избах» [Королькова, 2015а, с. 58], хотя их случалось видеть и в 1970-е гг. [Строгальщикова, 1986а, с. 36]. Наверху, напротив боковой стены печи, у входа в избу устраивались полати — широкий настил для спанья. К боковой стене печи пристраивалась каржина — припечной ящик с крышкой наверху. Через нее спускались в подполье.

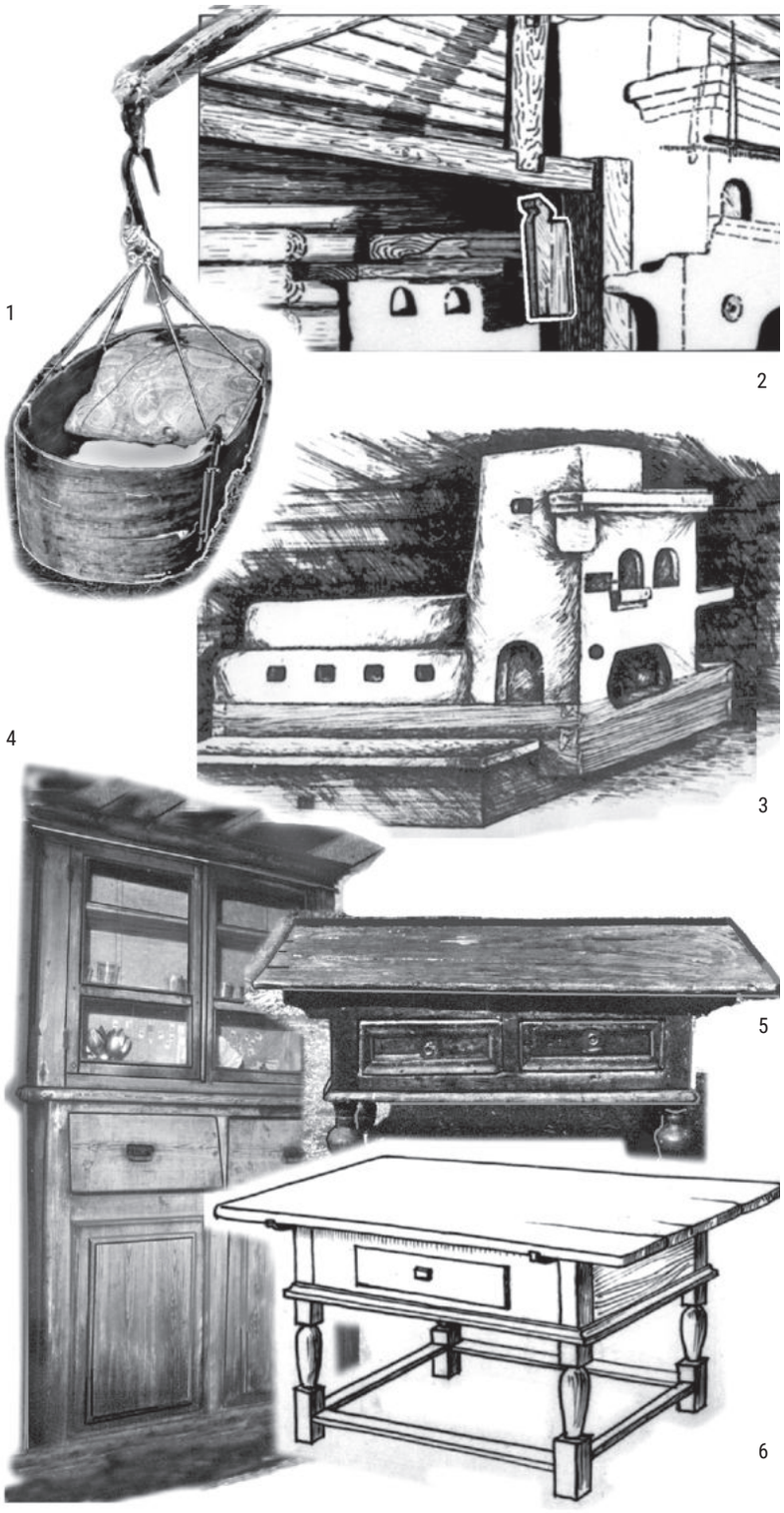



*Рис. 50. Детали интерьера вепсской избы: 1 — люлька; 2.– припечной коник; 3 – печь; 4 — шкаф-перегородка; 5—6 — обеденные столы [Строгальщикова, 2014, с. 118]*

По диагонали от печи находился «красный» угол, в котором помещалась божница с иконами.

В красном углу ставился обеденный стол (рис. 50, 5—6). У средних и южных вепсов его форма была более простой по сравнению со столами северных вепсов, которые имели массивное подстолье с выдвижным ящиком и вычурными точеными ножками, соединенными внизу рамой. Столы такой формы известны как традиционные для интерьера

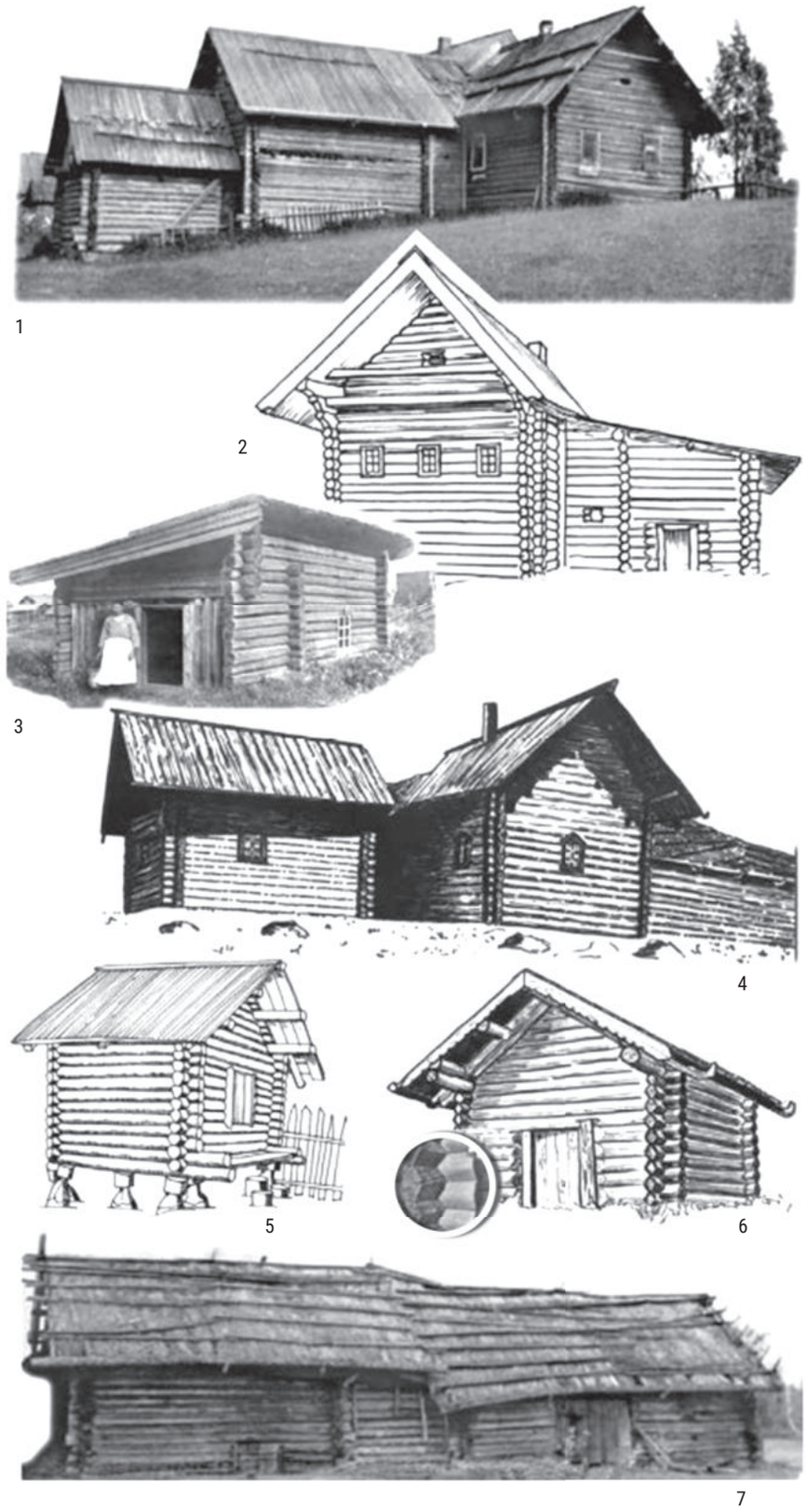



*Рис. 51. Жилые и хозяйственные постройки: 1 – дом с Т-образной связью; 2 – дом с примыкающим сбоку двором; 3 – баня; 4 – дом с двумя черными избами, расположенными под прямым углом друг другу и соединением жилых и хозяйственных строений через переход; 5–6 –амбары (6-й — с обтеской углов в шестигранник); 7 — гумно с ригой [Строгальщикова, 2014, с. 119]*

домов Санкт-Петербурга в XVII—XVIII вв. Из встроенной мебели устанавливались широкие лавки, идущие от красного угла вдоль фасадной и боковой стен. На них не только сидели, но и спали. Иногда под ними устраивался шкаф для хранения домашних вещей. Вверху над лавками укреплялись полки. Часть избы перегораживалась широким и высоким шкафом, который фактически становился перегородкой. Он отделял «женский» угол, где находились кровать и подвешенная на деревянном оцепе люлька. В многокомнатных домах северных вепсов традиционным был интерьер лишь в помещении, где располагалась русская печь. В остальных комнатах ставились городские типы печей — голландки, служившие лежанками, здесь вешали зеркала в рамах, находились окованные железом сундуки. Встроенная мебель заменялась изготовленными по заказу стульями, кроватями, комодами и т. п. Столь существенные различия между домами южных, средних и прионежских вепсов весьма отчетливо показывали влияние социально-экономического фактора на формирование региональных особенностей крестьянского домостроительства.

Вместе с тем, как оказалось, в домостроительстве вепсов есть и общие черты, которые проявляются в способах связи дома и двора. Наряду с типичными для северных регионов вариантами связи «дом — двор» (дом и двор соединены под одной крышей) или с поперечным расположением двора к двум избам,

*Рис. 52. Амбар для хранения хлеба. Ленинградская губ. Фото З. П. Малиновской (РЭМ)*

соединенным через сени (так называемой Т-образной связью), двурядной связью (дом и двор расположены параллельно друг другу), у вепсов всех групп используется необычный способ соединения жилья и хозяйственных строений, когда к избе и двору под «одной связью» пристраивалась под прямым углом вторая жилая изба (рис. 51).

Такой вид связи практически не встречается в строительной традиции их соседей (русских и карелов), но известен в северной Карелии и Финляндии. По мнению Н. Валонена, который специально рассматривал происхождение и распространение в народном зодчестве Финляндии жилищ с расположением строений под прямым углом, они были заимствованы в раннем Средневековье из Готланда, где такие постройки известны с XIII в., и как реликтовые сохранились в Швеции до сих пор [Valonen, 1963, s. 100—104]. У вепсов имеются аналогичные старинные постройки с «черной» избой, что отражает давность такой традиции.

Дома у вепсов отличались от соседей и соединением жилых и хозяйственных построек через переход — «*uuk*», «*tanazpordhad*» — дополнительные «дворовые» сени, имеющие собственную крышу, что было нетипично для построек рядом живущих карелов и русских. Причем такие дополнительные сени можно видеть и в доме Мелькина у прионежских вепсов, и в постройках других групп вепсов, в том числе с «черными» избами, что говорит об устойчивости традиции. В дворовых сенях хозяйка, направляясь в хлев, переодевала обувь, одежду. Устройство переходов (дворовых сеней) рассматривается как свидетельство сравнительно поздней традиции объединения жилья и хозяйственных строений в единый комплекс [Строгальщикова, 1986а, с. 63—64, 97].

Дворы у вепсов, как и везде на Севере, независимо от высоты дома и способов его связи с двором, были двухэтажными. У средних и северных вепсов часто на верхний этаж двора (сеновал) вел взвоз (бревенчатый помост), по которому могла заезжать лошадь с телегой или санями. Здесь хранили сено для скота, хозяйственный инвентарь, средства передвижения, летом спали семейные пары. Ближе к сеням выделялось место для разных хозяйственных работ — починки упряжи, сбруи, телег, саней. Нижний этаж был хлевом, где содержался скот.

Крестьянскую усадьбу невозможно представить без таких хозяйственных построек, как амбары и бани. Амбары (рис. 52) обычно ставились на виду у хозяев [Королькова, 2015а, с. 68], и их в одном домохозяйстве могло быть несколько. У южных вепсов на фоне скромных жилищ особо выделялись двухэтажные амбары, украшенные орнаментом. На первом этаже хранили муку и зерно, съестные припасы, сети, летом — зимнюю одежду, другую домашнюю утварь. Второй этаж в летнее время служил спальней для молодых пар. Хлебные амбары, в целях сохранения зерна от грызунов, ставились на конусообразных столбах, выпуски венцов обтесаны в шестигранник (рис. 51, 6) [Королькова, 2015а, с. 66]. Такая обработка выпусков венцов известна в архитектуре как «шведская рубка» и применялась в народном зодчестве ижоры и води, эстонцев, латышей, финнов, но особенно она распространена в Швеции и Норвегии [Строгальщикова, 1986, с. 64—65]. Из всех хозяйственных построек самыми живучими оказались бани, они в основном ставятся по берегам рек и озер. В последние годы возобновилось строительство бань с каменками, отапливаемыми по-черному.

Таким образом, как показывают имеющиеся материалы по вепсским поселениям и традиционным жилищам, типологически они относятся к северно-русской традиции, которая сформировалась в процессе длительной адаптации первонасельников края — коренных народов региона в процессе его освоения. Наибольшее развитие домостроительство на Севере, как и храмостроительство, получило в тех местах, где, как и у вепсов Прионежья, местное население смогло найти приложение своих сил за пределами своего региона и тем самым иметь большие доходы. В местностях, отдаленных от больших дорог, хозяйство которых ограничивалось лишь земледелием, например у южных вепсов, происходила консервация строительных традиций. Вместе с тем именно здесь, в признанном «заповеднике старины», сохранились строительные приемы и техники, позволяющие связывать развитие вепсских жилищ с традициями прибалтийско-финских народов.

В первую очередь к этим традициям следует отнести строительство домов с расположением жилых помещений под прямым углом друг к другу, использование приемов «шведской» рубки. Интерес вызывает и длительное сохранение традиции строительства «дворовых сеней», встречающихся во всех регионах расселения вепсов. Значительно более интенсивное развитие народная архитектура получила у прионежских вепсов, по сравнению не только с домостроительством их соплеменников, но и с постройками в других районах Карелии.

## 6.2. Традиционная одежда

*И. Ю. Винокурова*

Традиционная одежда — важнейший многофункциональный компонент культуры этноса. Кроме утилитарного назначения, она обладает знаковыми, ритуальными и декоративными функциями. В настоящее время, уже давно исчезнув из обихода населения, традиционная одежда продолжает играть существенную роль в демонстрации «этнического лица» народа на различных национальных мероприятиях (конгрессах, конференциях, фестивалях, фольклорных праздниках), направленных на сохранение и укрепление этничности.

К сожалению, реконструкция наиболее ранних (исконных) комплексов вепсской национальной одежды представляется делом достаточно сложным. Это одна из сфер традиционной культуры вепсов, имеющая значительный и невосполнимый научный пробел. Вепсская одежда, в отличие от костюма других прибалтийско-финских народов (води, ижоры, финнов-суоми, эстонцев), не стала предметом подробных этнографических описаний в XVIII — начале XIX в. (к этому времени вепсы еще не были открыты А. М. Шёгреном). Но и позже, когда некоторые виды старинной вепсской одежды еще можно было зафиксировать в обиходе и «сундуках» крестьянского населения, она также мало привлекала внимание исследователей.

Первые сведения о вепсской одежде, относящиеся примерно к X—XIII вв., можно извлечь из археологических источников, в малой степени — из данных по сравнительному прибалтийско-финскому языкознанию и письменных сообщений иностранцев, побывавших на землях веси. Все они крайне фрагментарны и касаются в основном видов тканей и украшений[1].

Следующая информация о вепсской одежде (*soba*), которой мы располагаем, относится уже ко второй половине XIX — началу XX в. В этот период времени вепсская одежда подверглась сильному русскому воздействию и влиянию города, что отразилось также и в терминологии. Причем заимствованные вепсами названия одежды на русском языке не всегда соответствовали их русским формам. Так, например, у вепсов *штофник* — женская шуба, у поморов — косоклинный сарафан из штофа и т. д. [Бернштам, 1983, с. 44; Винокурова, 1996а, с. 27].

На рубеже веков процесс вытеснения традиционных комплексов одежды городскими формами усилился. В значительной степени он был связан с ростом отходничества, существенно повлиявшим на весь сельский быт. Новая мода всегда сначала затрагивала праздничную одежду, которая у вепсов носила особое название *sädo* [Сопоставительно-ономасиологический словарь..., 2007, с. 164], и лишь иногда затрагивала будничную. В то же время вытесненные устаревшие виды праздничной одежды переходили в разряд будничных. Городское влияние сказывалось не только на формах одежды, но и на видах тканей, используемых для шитья. Праздничную одежду шили из различных тканей фабричного производства, будничную — из домотканых материй (холста, сукна). Вместе с тем в вепсской одежде рассматриваемого периода сохранился ряд самобытных элементов, сближающих ее с нарядом других финно-угорских народов. Эти элементы чаще всего «оседали» в будничной одежде как наиболее консервативной. Кроме того, в вепсском женском костюме уцелели некоторые архаичные различия по возрастным группам, которые касались в основном расцветки и украшений одежды, а также головных уборов.

### Мужская одежда

Основу традиционного мужского костюма вепсов составляла рубаха (*paid*)[2]. Рубаха имела туникообразный покрой, который создавался с помощью довольно простых операций: полотнище ткани перегибалось через плечи, на перегибе делалось отверстие для головы, к основе ткани пришивались боковые клинья (*vergad*) и рукава (*hijamad*). Под рукавами имелись квадратные вставки — ластовицы (*lastovic*). Рубахи различались по покрою боковых клиньев и рукавов. Клинья вырезались скошенными с одной стороны и разных размеров в зависимости от ширины ткани. Рукава кроились в форме прямоугольника или трапеции. Рубаху делали на подкладке или *подоплеке* (*har'g'os*, *hard'uz* < *har'g'od* 'плечи, верхняя часть спины'), представляющей прямой кусок ткани, который подшивался с внутренней стороны под спину и грудь. Устройство ворота рубах также варьировало. Обычно рубаха имела на груди косой (с левой стороны, как у русских) или реже прямой разрез и воротник-стойку разной высоты (до 3 см). Ворот застегивался на пуговицу и воздушную петлю. В более позднее время рубахи, сшитые из фабричных тканей, застегивались с помощью двух пуговиц и прорезных петель [Королькова, 2015, с. 5—7] (рис. 53).

Будничные рубахи изготовляли из домотканого холста (*pautin, poutin, paltin*). В конце прошлого века мужские рубахи в вепсских деревнях обычно красили в красный или синий цвет. Шили также рубахи из пестряди — льняной домашней ткани с добавлением разных сочетаний хлопчатобумажных нитей синего, красного, белого цветов [Костыгова, 1958, с. 52; Егоров, 2014, с. 148].

Праздничные и свадебные рубахи шили из тонкого белого льняного полотна, в прошлом веке они украшались вышивками. Во второй половине XIX в. эта традиция сохранялась только по отношению к свадебным рубахам жениха (рис. 54). Свадебные рубахи богато орнаментировали красными хлопчатобумажными нитями по подолу, вороту и рукавам,

[1] См. подр. п 1.2. разд. II «Вепсы в эпоху Средневековья по данным археологии».

[2] Это название рубахи у прибалтийско-финских народов является германским заимствованием [ALFE, 2010, с. 419].

а под рукава подшивали ластовицы из кумача. Исследователи пришли к выводу, что вышивка таких вепсских рубах наиболее похожа на орнаментацию ижорских мужских рубах для венца [Косменко, 2011, с. 120]. Рубаху жениху, как правило, готовила невеста, у южных вепсов — его крестная мать [Косменко, 1984, с. 39].

С проникновением фабричных тканей в вепсские деревни мужской комплекс одежды пополняется рубахами из ситца и кумача. У вепсов Прионежья рубахи предпочитали шить из кумача, «такую рубаху иной старик считал за роскошь и носил 25 лет» [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 49].

Туникообразные рубахи мужчины носили навыпуск, подпоясываясь. Поясом мог быть тоненький ремешок, вырезанный из выделанной кожи домашних животных, или тканый пояс (*vö*) из окрашенных в домашних условиях ниток [Там же]. В конце XIX в. праздничные и свадебные рубахи подпоясывали вошедшими в моду широкими (до 30 см) красными шелковыми поясами фабричного производства [Королькова, 2015, с. 23].

Мужская поясная одежда вепсов (середины XIX в.) — нижние и верхние домотканые штаны (*kadjad, kadg'ad*) белого цвета, с узким шагом, на талии затягивающиеся шнурком, продернутым в верхней кромке. Их длина обычно доходила до середины икры, поскольку они заправлялись в сапоги или онучи [Там же, с. 8]. Штаны состояли из двух прямых полотнищ, соответствующих длине изделия, перегнутых пополам, и соединительной вставки, обычно в виде двух трапецевидных клиньев спереди и сзади. Праздничные и свадебные штаны жениха (*uzoroižed kadjad* 'узорные штаны') по покрою не отличались от будничных, шились из белого тонкого сукна, а по низу штанин украшались широкой орнаментальной полосой (примерно 18—20 см) из красных нитей или с нашитыми разноцветными ленточками и бахромой (рис. 55) [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 75; Горб, 1992, с. 164].

Со второй половины XIX в. в мужской поясной одежде вепсов происходят изменения. При пошиве верхних штанов белый холст заменяют ткани фабричного производства темного или серого цвета. В начале XX в. появляется новый вид верхних штанов — узкие суконные брюки (*štanad*) с разрезом и застежкой на пуговицах спереди (рис. 55, 9), а белые домотканые штаны (*kadjad, kad'g'ad*) используются только как нижнее белье.

В этот же период времени праздничный гардероб вепсского мужского населения пополняется костюмом, состоящим из «пары» (пиджака и брюк) или «тройки» (пиджака, жилетки и брюк). Такой костюм носится с рубахой-косовороткой из ситца или кумача. Новые виды одежды

*Рис. 53. Мужчина в рубахе-косоворотке, д. Набору Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. Экспедиция В. В. Пименова 1959 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 68)*

мужчины приобретали во время отхожих промыслов в города или заказывали у местных или заезжих портных. Известно, например, что в начале XX в. северновепсские деревни посещали портные из русского с. Пидьма.

Верхняя мужская одежда вепсов (второй половины XIX — начала XX в.) представлена несколькими видами. Наиболее ранний из них,

*Рис. 54. Мужская свадебная рубаха. Вторая половина XIX в. РЭМ [Королькова, 2015, с. 5]*

известный по разным источникам как рабочий, будничный и праздничный вид одежды — кафтан: *kauhtan*, *jar'm'ak* < русск. «армяк» (сев. вепс.), *kouhtan* (сред. вепс.), *kaahtan* (южн. вепс.). Материалом для кафтана служило серое или темное сукно или полусукно домашнего изготовления. Для прочности и плотности его валяли: намочив материал, разминали руками и топтали ногами. Кафтан имел халатообразный покрой, его спина и полы выкраивались прямыми с 2—3 клиньями с каждой стороны или расклешенными. Этот вид одежды мог различаться устройством ворота (без воротника или с небольшим воротником-стойкой) и способом застегивания (без пуговиц, с одной пуговицей вверху, с пуговицами или крючками). Независимо от застежки кафтан обязательно подпоясывался широким тканым кушаком или веревкой из липового лыка (у северных вепсов) [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 49; Костыгова, 1958, с. 50; Королькова, 2004, с. 102—103]. Одним из видов отделки была тонкая выделанная кожа домашних животных, которой обшивали концы рукавов кафтана, края правой верхней полы и вырез вокруг головы.

Халатообразный покрой был характерен и для некоторых видов верхней зимней одежды: шуб, тулупов, чуек. Шубы (*pöu, pevu, pövu*) шились всегда прямые, без воротника, из выделанных в домашних условиях овечьих шкур и очень редко покрывались сукном [Костыгова, 1958, с. 50]. Шуба была у каждого: «Хоть бедно жил, а у него [все равно] шуба из овчины сшита» [ОВР, 1969, с. 47]. Овчинный тулуп (*tulup*) носили в праздники [Гонгинский приход..., 1861, с. 3]. Он делался с воротником, а сверху крылся черной или синей материей. Такой тулуп подпоясывался красным гарусным кушаком (*vö*) с кистями на концах. У вепсов Прионежья обладателем тулупа был не каждый, поэтому старики охотно отдавали поносить свои тулупы молодым парням во время праздничной гулянки или свадьбы (Пушкин, АКНЦ, р. 11, оп. 2, № 79, л. 50).

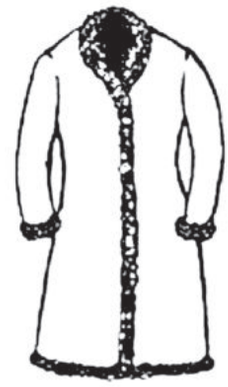
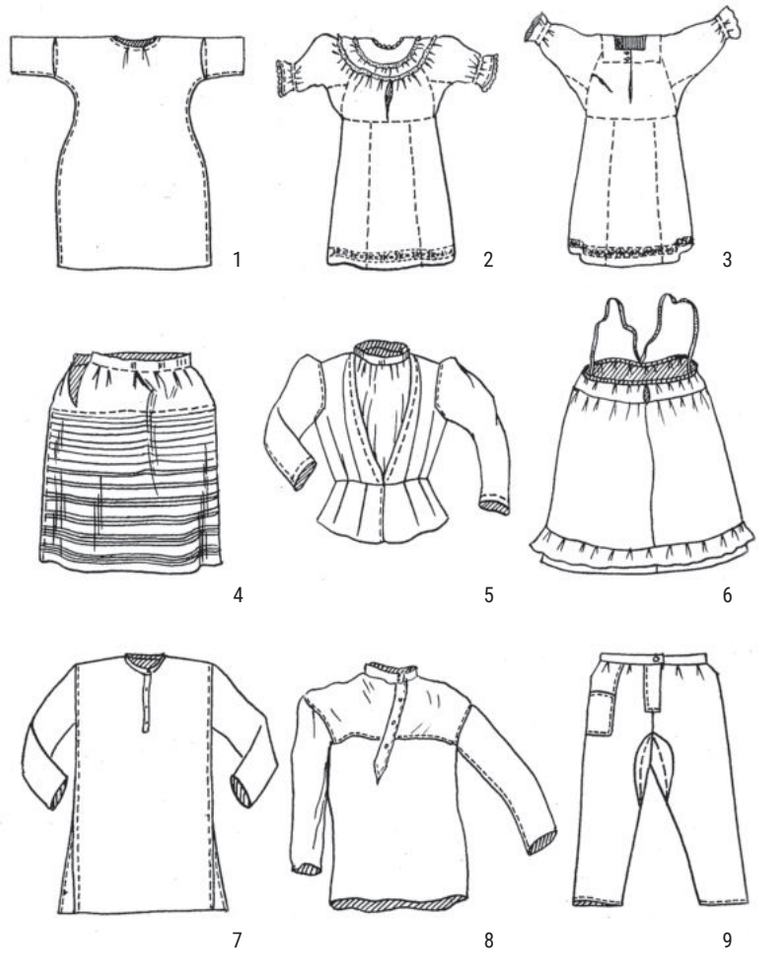


*Рис. 56. Чуйка (http://геоамур.рф/sources/history/history_modern/history_modern-x=17$02.php)*

Зажиточные крестьяне вепсских д. Приоятья и Шимозерья носили в зимние праздники *чуйки* (*čuik, čiik*)[3]. Чуйка представляла собой длинный ниже колена кафтан без воротника и отворотов, обычно из сукна, с отделкой по вырезу горловины и низу рукавов полосками меха, утепленный ватной или меховой подкладкой, который подпоясывался красным кушаком (рис. 56). Чуйка, судя по информации очевидцев, отражала высокий имущественный статус крестьянина: «Кто богат, у того красный кушак подвязан, чуйка надета, на ногах валенки, на голове шапка» [ОВР, 1969, с. 47; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 54].

Для работы в лесу, на подсеке, в поле у вепсов использовался такой вид халатообразной одежды, как балахон (*balafon*) (рис. 57). Его изготовляли без воротника, надевали поверх кафтанов и шуб, летом — поверх рубах и подпоясывали тканым или плетеным поясом, кожаным ремнем [Егоров, 2014, с. 149]. Балахоны шили из рядины полотняного и более плотного саржевого (в виде диагонали, реже — «елочки») переплетения. Они были белого цвета либо крашенными в черный, коричневый или синий цвета [Королькова, 2004, с. 102].

*Рис. 55. Одежда вепсов.*
*Женская одежда: 1 — смертная рубаха; 2 – рубаха; 3 — рубаха; 4 — юбка; 5 — кофта-казачок; 6 — сарафан. Мужская: 7 — смертная рубаха; 8 — рубаха; 9 — порты. Рисунки В. В. Пименова по материалам экспедиции 1959 г. (НА КарНЦ, ф. 1, оп. 29, № 66)*




[3] Название *чуйка* связано с древнерусским *чуга*, восходящим к тюркскому *čoha*, *čoka*, *čika* — сукно [Фасмер, 1987, т. 4, с. 377].

По вепсской традиции, крестьянин во время сева разбрасывал семена из подола балахона [Розов, 1927, с. 156]. Балахоны были настолько популярны в вепсской среде, что в одной из газет дореволюционного времени даже встречается название вепсских крестьян как «балахонники», подчеркивающее их бедность [Виницкая волость..., 1886, с. 502].

Во второй половине XIX — начале XX в. по всей России широко распространяется одежда «со сборами» — только с отрезной спинкой или отрезной кругом по всей талии, с пришитым сборчатым низом [Лебедева, Маслова, 1967, с. 200]. Новый покрой становится известным и вепсскому населению. Мужчины начинают носить на праздниках поддевку (*pod'd'ovkad, siberkad*) — род демисезонного пальто коричневого или черного цвета длиною до колен; сзади отрезное по талии и со сборками. Полы поддевки крепились с помощью матерчатых петель и «пуговиц» в виде тряпичных палочек [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 50]. Зимняя верхняя одежда пополняется полушубками с отрезной спинкой.

*Рис. 57. Балахон. (Коллекция музея п. Курба Подпорожского р-на Ленинградской обл.). Фото В. Б. Бовина, 2011 г.*

Важной особенностью верхней одежды вепсов (мужской и женской), как и других оседлых земледельцев Восточно-Европейской равнины, являлся запáх — всегда правой полою на левую, независимо от пола. По вепсским верованиям, запахивание одежды на правую сторону характеризовало представителей иного мира, в частности духа-«хозяина» леса (ср. то же у карелов: [Тароева, 1965, с. 149]).

Мужскими головными уборами были в зависимости от сезона заячьи или овчинные шапки-ушанки (*šapuk*) домашнего производства, скатанные из шерсти колпаки, шапки с плюшевым конусообразным ободком, покупные фуражки (*furašk*) с козырьком и околышем, к которому прикреплялась тулья. Свадебная фуражка жениха отличалась особыми украшениями: нашитой поверх тульи «звездой» из разноцветных лент или тряпочек, а также прикрепленной к околышу лентой с бантами и пуговицами [Горб, 1992, с. 164]. В некоторых вепсских деревнях, в основном там, где был развит валяльный промысел (например, у исаевских вепсов), были распространены войлочные шляпы с неширокими полями (рис. 58).

Мужчины стригли волосы «под горшок», позднее эту стрижку вытеснили городские типы причесок («полька» и «ершик»). Парни брились, иногда отращивали усы. После женитьбы обязательным становилось ношение бороды [Костыгова, 1958, с. 51] (рис. 59). Примерно в 1930-е гг. этот социовозрастной обычай начал постепенно исчезать [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 50, 59].

Основные виды вепсской мужской одежды, очень сходные с русскими, дополнялись мелкими

*Рис. 58. Мужчина в кафтане и войлочной шляпе, с. Радогощь Ефимовского р-на Ленинградской обл. Фото З. П. Малиновской, 1928 г. [Королькова, 2015а, с. 117]*

деталями прибалтийско-финского происхождения, что придавало вепсскому мужскому костюму своеобразный этнический колорит. Мужчины вепсы в прошлом носили шейные платки (*kaglpaik*) в будни и праздники. Аналогичные платки встречаются также в традиционном костюме финнов-суоми, саамов, эстонцев, карелов, коми-зырян и некоторых других народов Севера [Пименов, 1965, с. 108]. На вепсской свадьбе невеста дарила жениху шелковый шейный платок, завязанный узлами, который он не снимал до конца церемонии бракосочетания [Горб, 1992, с. 158]. Шейные платки просуществовали в мужском гардеробе вплоть до 1930-х гг. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 66].

*Рис. 59. Старики-вепсы. Обязательно ношение бороды. Экспедиция В.В. Пименова, 1959 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 68)*

*Рис. 60. Носки, связанные одной иглой. (Коллекция музея п. Курба Подпорожского р-на Ленинградской обл.). Фото В. Б. Бовина, 2011 г.*

В холодное время шею оборачивали длинным шарфом (сев. вепс. *šal'* < русск. *шаль*), связанным из домашней толстой шерсти с помощью одной медной или костяной иглы с отверстием посередине [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 50]. С помощью такой иглы вязали также из шерсти варежки и носки (в более ранней традиции — без пятки) (рис. 60). По сведениям В. В. Пименова, этим занятием у вепсов, как и у карелов и эстонцев, прежде занимались мужчины [Пименов, 1965, с. 109]. Варежки, связанные одной иглой, предназначались для работ в лесу, они были толще, прочнее и теплее изготовленных на пяти спицах. Последние делались из крашеных шерстяных нитей и украшались узорами, тогда как первые были из неокрашенной шерсти [Егоров, 2014, с. 150]. У вепсов повсеместно варежки носили название *alaižed*, *alad*, происходившее от *alah* 'низ'. Они действительно становились нижним покровом для кистей рук, когда во время зимних работ на них надевали сшитые из холста или выделанной в домашних условиях кожи рукавицы, называемые *kindhad*. Среди южных вепсов для обозначения варежек использовался также термин *metid*[4] [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 50; Егоров, 2014, с. 150].

**Женская одежда**

В женском костюме вытеснение традиционных форм происходило значительно медленнее. В 80-х гг. XIX в. основным типом повседневной и праздничной одежды вепсских женщин был сарафанный комплекс, в который, помимо сарафана, входили рубаха, душегрейка, шугай, передник [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 50].

Основной элемент комплекса — сарафан, как и его названия (*sarafon*; у юж., белоз. — *krasik*), были заимствованы вепсами от русских. Как правило, под таким названием у вепсов фигурировал тип прямого сарафана, сшитого из 5—6 полотнищ (по 35—40 см шириной), собранных на обшивке, с узкими длинными лямками, которые сзади пришивались рядом друг к другу, и небольшим разрезом на груди. К его подолу пришивалась оборка (рис. 55, 6). Праздничный сарафан шился из ярких покупных тканей: ситца, шелка, кашемира, гаруса; будничный — из домотканого холста, обычно окрашенного в синий цвет, или полосатой пестряди. У вепсов в д. Надпорожье шелковый сарафан носил особое, заимствованное от русских название — *ferez'*[5]. В этой местности в синих домотканых сарафанах женщины ходили в церковь, а также на жатву. Во

[4] По мнению С. Б. Егорова, это название могло быть связано с эстонским *mõõt* — 'мера, размер, мерка' [Егоров, 2014, с. 150].

[5] *Ферезь*, мн. *ферези* (< тур. *feredže*) — в Новгородской, Тверской, Ярославской и др. губ. праздничный сарафан [Фасмер, 1987, т. 4, с. 190].

*Рис. 61. Сарафан косоклинный, с. Радогощь. Ефимовский р-н Ленинградской обл., Фото З. П. Малиновской, 1928 г. [Королькова, 2015а, с. 114]*

*Рис. 62. Людмила Романова (урож. с. Шимозера Вытегорского р-на Вологодской обл.) показывает станушку своей бабушки, п. Ножема Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото В. П. Кузнецовой, 1997 г.*

*Рис. 63. Женщина в рубахе, с. Шокша Прионежского р-на. Экспедиция В. В. Пименова, 1959 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 68)*

время работы сарафаны снимали и жали в одних рубахах [НА КарНЦ, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 73, 76].

Предшественником прямого сарафана был глухой косоклинный, который вепсянки носили примерно до середины XIX в. Такой сарафан в качестве реликта удалось обнаружить З. П. Малиновской в экспедиции 1928 г. в с. Радогощь (Коллекция РЭМ, № 5524—167). В тот период времени о его бытовании помнили или хранили в сундуках только 90-летние старухи. Зафиксированный сарафан был изготовлен из плотной льняной ткани полотняного переплетения белого цвета[6] (рис. 61). Его кроили из двух прямых полотнищ (переднего и заднего) и пришивали по бокам клинья. Сарафан имел длинные ложные рукава[7], которые вшивались в нижний край проймы, ими, как поясом, обхватывали спереди талию и завязывали узлом на спине [Королькова, 2015а, с. 14].

Сарафан надевался на рубаху (сев. *räc'c'in*, сред. *räc'in*, *räčin*, южн. *räčin*). Вепсские женские рубахи были составными, включающими две части: станушку (*ema*) — нижнюю часть, сшитую из домоткано-го грубого белого холста (рис. 62), и рукавов (*hijamad*), изготовленных из тонкого льняного полотна или фабричных тканей (ситца, коленкора, кумача, ластика). Такие рубахи отличались значительной вариативностью в крое рукавов, станушки, отрезной спинки и полочки, а также отделки [Королькова, 2015а, с. 9—12]. Характерной чертой вепсских женских рубах было изготовление их без поликов (т. е. плечевых вставок) с рукавами, идущими от ворота.

Наиболее ранним типом рубах были долгорукавки, с рукавами, доходящими до запястья и сужива-ющимися к обшлагу. На рубеже XIX—XX вв. долгорукавки сохранялись в обиходе лишь пожилых женщин. Станушка у таких рубах состояла из одного полотнища, перегнутого пополам, и небольшого

[6] Возможно, в середине XIX в. косоклинные сарафаны носили уже немолодые женщины, на это указывает белый (неяркий) цвет изделия.

[7] Мода на верхнюю одежду с ложными, откидными рукавами (*однорядка, ферязь, опашень, телогрея, сарафан*) была широко распространена в России до конца XVIII в. О ее локальном сохранении среди крестьянского населения еще в середине XIX столетия свидетельствуют архивные документы [Горожанина, 2015].

клина, вшитого в боковой шов, или двух полотнищ и двух бочков, скошенных с одной стороны. Под рукава подшивались ластовицы квадратной формы из кумача или набивного ситца. Ворот такой рубахи делался круглым, со сборками и обшивался бейкой. Спереди он имел разрез и застегивался на одну пуговицу.

У рубах второго типа рукава кроились широкими, пришивались непосредственно к вороту, а ниже локтя заканчивались воланом или оборкой. Стан состоял из двух или четырех полотнища холста. Ластовицы и окантовка ворота имели яркую расцветку. Рубахи с укороченными рукавами составляли одежду девушек и молодух (рис. 63).

Кроме указанных типов, во второй половине XIX в. в некоторых вепсских деревнях, как и в русских, получили распространение бесполиковые рубахи с круглой вставкой у ворота[8] и на кокетке, с идущими от них рукавами (рис. 55, 2) [Ушаков, 1982, с. 40, табл.].

Подол станушки украшался орнаментом, размер и красочность которого зависели от возраста женщины и назначения этого вида одежды (рис. 64). Повседневные рубахи пожилых женщин вообще не вышивались или имели невзрачный узор [Косменко, 1984, с. 38]. Женские праздничные рубахи, по сравнению со скромно орнаментированными будничными, отличались широкими бордюрными узорами (*leved kirj*) и геометрическими вышивками. Во время праздников каждая женщина стремилась показать нарядный узор на своей рубахе, заткнув за пояс подол сарафана или юбки. В будни, напротив, вышивка скрывалась под одеждой. При этом в вепсском Прионежье еще в XIX в. молодые женщины носили в составе праздничной одежды несколько рубах с выступающими друг над другом вышитыми подолами [Косменко, 1984, с. 28]; (SKS, Perttola, № 542). Такие архаичные элементы — несколько вышитых рубах и узорные полотенца-«набедренники», свисающие по бокам с поясов, входили в состав северновепсской традиционной одежды. По мнению А. П. Косменко, эта одежда, благодаря вышитым полотенцам-набедренникам и другим деталям, напоминает одежду ижорских женщин первой половины XIX в. [Косменко, 2011, с. 120]. В более позднее время, когда традиционные рубахи, надетые друг на друга, вышли из моды, их стали широко использовать в святочном ряжении.

*Рис. 65. Сорочка, вязанная крючком (из коллекции музея А. Е. Финченко, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл.). Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

*Рис. 64. Вышивка на подолах женских рубах, п. Пяжелка Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото В. П. Кузнецовой, 1997 г.*

В прошлом веке праздничным видом одежды южновепсских молодух являлись нижние льняные юбки, украшенные вышивкой (*poutnasine jupk*). Они шились из пяти полотен белого холста на вздержке. Юбка носилась поверх вышитой рубахи под шелковым сарафаном, чтобы он лучше сидел, и украшалась по подолу геометрическим орнаментом [Косменко, 1984, с. 39].

Рубахи и нижние юбки долгое время оставались единственными элементами нижнего белья вепсских женщин. Примерно в 1930-е гг. с развитием советской легкой промышленности женская одежда

[8] Рубаха с лифом (*воротушкой*) имела ограниченное распространение у русских в Верхнем Поволжье, а также у сегозерских карелов [МКСК, 1981, с. 122, рис. 31, 4; Маслова, 1987, с. 267].

пополняется трусами и лифчиками в виде жилеток, которые носят под кофтами [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 46]. Позже у некоторых женщин появляются сорочки, вязанные крючком (рис. 65).

*Душегрейка* — еще один элемент сарафанного комплекса, представляющий собой нагрудную одежду типа жилета, надеваемую поверх рубахи и сарафана. В более холодное время *душегрейка* заменялась *шугаем*[9] — разновидностью кофты из тонкого сукна, на тонкой подкладке из коленкора или ситца, отрезной по талии, со сборками сзади и разрезом спереди. Шугай застегивался на металлические пуговицы или крепился с помощью крючков и узкого тканого пояса [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 51; Королькова, 2003, с. 99].

Обязательную часть традиционного костюма замужних женщин составлял передник (*fartuk*), который представлял собой поясную одежду до колена, укрепленную на талии поверх сарафана с помощью завязок. Будничные и рабочие передники шили из домотканины, праздничные — из хлопковых и шелковых тканей. Расцветка передника зависела от возраста женщины. Передники молодух были яркими, красных оттенков, у пожилых женщин — темных цветов [Косменко, 1984, с. 38]. Красный передник нередко служил для смежно живущего с вепсами русского населения своеобразным указателем национальной принадлежности их носителя: «Кайвана сразу узнаешь по красному переднику» [Костыгова, 1958, с. 53]. Передники, сшитые из ситца и сатина, вплоть до настоящего времени считаются неотъемлемым компонентом одежды вепсских пожилых женщин, проживающих как в сельской местности, так и переехавших в города.

До начала XX в. сарафанный комплекс одежды, отличающийся яркой расцветкой, лежал и в основе свадебного наряда невесты. По имеющимся сведениям, в него

*Рис. 66. Пояс из коллекции музея А. Е. Финченко, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

входили: сарафан, рубаха или только «рукава» красного цвета, сшитые из покупного и домотканого материала (ситца, коленкора, ластика, кумача или тонкого полотна), красный или желтый передник, кофта с большим белым или красным бантом [Горб, 1992, с. 165].

Наиболее древней и обязательной деталью вепсской женской традиционной одежды так же, как и мужской, являлся пояс, об этом свидетельствует его название *vö* финно-угорского происхождения [Хакулинен, 1955, II, с. 26]. Орнаментированными поясами, тканными на дощечках, с кистями из овечьей шерсти, выкрашенными в яркие цвета, подпоясывали будничные и праздничные рубахи, сарафаны и верхнюю одежду (рис. 66). Завязывание пояса с кистями на праздничной рубахе или сарафане имело социовозрастные различия: у женщин он завязывался с правого бока, а у девушек — с левого [Королькова, 2015, с. 22].

В будничном гардеробе вепсских женщин, наряду с сарафанным комплексом, использовался комплекс одежды с юбкой. Повседневные юбки шились из полотна домашней выделки в 3—4 полотнища. Для окраски ткани использовались такие природные красители, как ивовая и ольховая кора, луковая шелуха, дающие желтовато-коричневые оттенки; ягоды, сажа [Костыгова, 1958, с. 50].

Для работы в лесу и на сенокосе вепсянки надевали так называемые *одеяльные юбки* (*ribujupk*) продольно- и поперечно-полосатой расцветки. Они шились из четырех полотнищ такой же ткани, что и половики (*hurst'*), т. е. за основу бралась льняная нитка, а уток делался из тряпок различной расцветки. Юбка по покрою была прямой, на талии собиралась в сборку с помощью длинных завязок, которые, дважды обвив талию, завязывались спереди [Костыгова, 1958, с. 50]. По мнению исследователей, одеяльная юбка — один из исконных элементов вепсской национальной одежды, предшествующей сарафану. Подтверждением тому является наличие полосатых юбок в традиционном костюме ряда прибалтийско-финских народов (ижоры, води, эстонцев, южных карелов), сходство вепсского названия половика *hurst'* с терминами *hurstukset* у ижор и *hurstut* у води и карелов, обозначающими несшитую юбку [Пименов, 1965, с. 108; Тароева, 1965, с. 159].

В начале XX в. на работу зимой надевали домотканые юбки на ватной подкладке. В 1920-е гг. рабочей зимней одеждой женщин становятся ватные штаны [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 46].

На рубеже XIX—XX вв. женский костюм с сарафаном постепенно

[9] Название *шугай*, восходящее к тур. *čoha* — 'длинный кафтан', было распространено в северо-западных и центральных губерниях России [Фасмер, 1987, т. 4, с. 483].

*Рис. 67. Ирина Тришкина демонстрирует нижнюю юбку из коллекции музея М. Г. Тришкина, с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото А. А. Лапина, 1997 г.*

разрушается под давлением нового комплекса — с юбкой и кофтой. Этот процесс происходит неравномерно на вепсской территории. Первоначально он затрагивает район развитого отходничества — вепсское Прионежье. В 50—60-е гг. XX в. здесь уже не было ни одного жителя, помнившего о сарафане на лямках. Это даже дало повод исследователям сделать вывод об отсутствии сарафана у северных вепсов [Пименов, 1957, с. 161]. Среди южных вепсов, напротив, сарафан оставался достаточно долго в обиходе местного населения. Здесь еще в 1980—1990-е гг. пожилые жители хорошо помнили об этом виде одежды.

Началом изменений явилось появление в сарафанном комплексе приталенной кофты-казачка (*kazačk, bask, koft)* с широкими рукавами и высоким стоячим воротником, которую вепсские женщины стали носить поверх сарафана (рис. 55, 5). Кофту шили из ситца, коленкора, гаруса и других покупных тканей, украшали кружевами, а застежку делали спереди по центру или сбоку. Позже вместо сарафана стали надевать широкую длинную юбку из 5—6 полотен с нашитыми по низу тремя или четырьмя оборками. Процесс замены сарафана юбкой отразился в народной терминологии. Так, прионежские и оятские вепсы, наряду с новым названием одежды — *d'upk* (*jupk*) значительно чаще использовали для ее обозначения название предшествующего ей наряда — *sarafon* [Винокурова, 1996а, с. 26; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 73]. Такое же явление наблюдалось у белозерских и южных вепсов: названием *krasik* они обозначали как сарафан, так и юбку из набивного полотна [СВЯ, 1972, с. 233; Егоров, 2014, с. 150].

Казачок и юбка, сшитые из материала одного цвета, составляли пару (*para*). С вошедшими в моду парами носили нижние длинные бумазейные и коленкоровые юбки белого цвета [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 44; Королькова, 2004, с. 101] (рис. 67). Пару дополняли передники, ставшие компонентом одежды не только замужних женщин, но и девушек. Передники стали шить длиннее — до конца подола юбки, разных расцветок, с воланами, поперечными защипами, кружевами или бахромой [Королькова, 2004, с. 102]. Вместо тканых поясов пары стали подпоясывать лентами или кожаными и лаковыми ремнями с декоративными металлическими пряжками [Королькова, 2015а, с. 24] (рис. 68).

Новый юбочный комплекс одежды стали носить крестьянки всех возрастов. Пожилые женщины шили юбки и кофты свободного покроя с застежкой спереди. В первое десятилетие XX в. в моду входят платья (рис. 69).

Некоторые виды верхней одежды вепсянок были такими же, как у мужчин, другие — специфически женскими. Женщины тоже носили кафтаны. Но они делались несколько короче мужских и с клиньями, пришитыми по бокам. Женской рабочей одеждой были летники (*litnik*) из белого грубого холста, подобные мужским балахонам [СВЯ, 1972, с. 294]. Повседневную зимнюю верхнюю одежду составляли овчинные шубы и полушубки. Кафтаны, летники, шубы и полушубки подпоясывались широкими домотканными поясами.

Праздничной одеждой только женщин, преимущественно девушек, была короткая заячья шуба (мехом внутрь) с воротником, на спине отрезная по талии, со сборами. Сверху такая шуба крылась штофом — тяжелой шелковой или шерстяной тканью (алого, малинового или других ярких цветов, с крупным тканым узором). Название ткани послужило основой для обозначения самой шубы — *štofnik* [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 51; Гонгинский приход..., 1861, с. 2].

*Рис. 68. Девушка в праздничном наряде. Лодейнопольский уезд Олонецкой губ. Фрагмент фото А. А. Баталина, 1908 г. [Королькова, 2015а, с. 108]*

*Рис. 69. М. А. Абрамова показывает платье, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

Среди вещей девичьего гардероба известны приталенные полупальто на вате, с *пукшами* на рукавах (пышный сверху рукав-буф) [Костыгова, 1958, с. 50]. У вепсов Приоятья, помимо заячьей шубы, праздничной одеждой девушек был *капот* — вид длинного или короткого пальто на ватной подкладке [Гонгинский приход..., 1861, с. 2].

Неотъемлемой частью вепсского женского костюма являлись головные уборы. Головные уборы и прически замужних женщин отличались от девичьих. Вепсские девушки расчесывали волосы на прямой пробор и заплетали их в одну косу с помощью трех или шести прядей — «без числа». Существовал особый, «девичий», способ плетения косы — «наверх», или «от себя», когда пряди волос накладывали сверху друг на друга [Костыгова, 1958, с. 51]. Видимо, такое плетение когда-то имело символический смысл: девушка должна выйти замуж и уйти из родительского дома. В косу вплеталась яркая шелковая лента. Другой яркой лентой (часто алой или красной), представляющей собой широкую полосу материи, девушки обрамляли голову, а концы ее завязывали на затылке [НА КарНЦ РАН, р. 11, оп. 2, № 79, л. 51]. Подобные налобные ленты были известны на довольно значительной территории в северных и центральных регионах России [Тароева, 1965, с. 165]. Поверх ленты, так, чтобы была видна ее наружная часть, надевался платок, сложенный треугольником, который завязывался под подбородком. В дальнейшем разноцветные платки в девичьем гардеробе целиком вытеснили широкие ленты.

Головной убор вепсской невесты (рис. 70) представляла свадебная повязка в виде венка с твердым широким каркасом, обтянутым цветной материей и украшенным лентами, разноцветными лоскутками, бисером или цветными стружками [Горб, 1992, с. 165].

Замужние женщины, в отличие от девушек, носили две косы, которые заплетали иначе — «вниз», или «к себе», т. е. пряди волос подкладывались снизу [Костыгова, 1958, с. 51]. Это символически означало, что женщины, вступившие в брак, привязаны к дому. В Прионежье, Шимозерье и Пондале в косы вплетали изготовленные из шерстяных нитей шнурки (*hibuzrihm*, *kosopl'otk*) [SKS, Valjakka, № 581; СВЯ, 1972, с. 113, 230]. Укладка кос на голове зависела от формы головных уборов, которые исторически менялись. По некоторым сведениям (Кекозеро), возможно, отражающим более позднюю местную традицию, девушки до вступления в брак носили две косы, а после замужества волосы не заплетали, а укладывали в пучок [ОВР, 1969, с. 47]. В д. Ратигоре девушки могли носить одну или две косы

*Рис. 70. «Костюм невесты. На голове свадебная повязка». Ленинградская обл., Ефимовский район, Радогощинский сельсовет. Фото З. П. Малиновской, 1928 г. [Королькова, 2015а, с. 112]*

*Рис. 71. Повойник из коллекции музея М. Г. Тришкина, с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото А. А. Лапина, 1997 г.*

с ленточками, в праздники — одну косу, а после замужества — две косы, закрытые головным убором [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 45]. На голове носили гребенки, одно время была мода украшать волосы несколькими гребенками, позже появились приколки [Там же, л. 45].

В лингвистических и этнографических источниках зафиксированы различные локальные названия вепсских женских головных уборов: *sorok* (сорока) — везде, кроме белозерских и южных вепсов; *sbornik* (сборник) — у белозерских вепсов; *kik* (кика) — у южных вепсов; *poboinik, povoinik* (повойник) — повсеместно. В конце XIX в. многие из названных головных уборов полностью исчезли из употребления. Поэтому представление об их внешнем виде можно составить, главным образом, по музейным экспонатам и устным, достаточно расплывчатым сообщениям информантов, записанным в 1950—1980-е гг. В фондах Российского этнографического музея хранятся некоторые виды вепсских женских головных уборов. Среди них выделяются головные уборы с твердой основой и без нее. Л. В. Королькова составила их описание и хронологию. По данным сведениям и указанной выше терминологии можно определить, из какой местности происходили женщины, носившие эти головные уборы, а также их возраст: *murz'ain* 'молодуха' (от вступления в брак до рождения первого ребенка), *ak* 'женщина' (от рождения первого ребенка до вступления его в брак), *mamš, bab* 'старуха, бабушка' (от вступления в брак первого ребенка до смерти).

К головным уборам с твердой основой относились кокошники, которые бытовали в вепсских деревнях до конца XIX в. Кокошник представлял собой округлую шапочку, состоящую из твердого околыша и мягкого верха, его высота надо лбом достигала 12—18 см. Кокошники шили из дорогих фабричных шелковых тканей, подкладку делали из домашнего льняного полотна. Украшением околыша служили бисер, стеклярус, бусины, блестки, пуговицы разных цветов, золотный шнур, цветной лоскут. Под *кокошник* волосы заплетали на висках в две косы и закладывали их по середине головы. Кокошники были свадебным и праздничным головным убором молодух [Королькова, 2015, с. 25—26].

В конце XIX в. кокошники сменили другие виды головных уборов с твердой основой — кичкообразные, которые делались из двух разъемных частей, надеваемых друг на друга. В д. Ратигоре и Надпорожье новые головные уборы сохранили прежнее название — *ко́кошник* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 45]. Кичка, или кика (вепс. *kik* — от старослав. *кыка* 'волосы') [Фасмер, 1986, с. 231], составляла холщовый остов таких головных уборов. Твердость ему придавала пенька, простеганная суровыми нитками.

Одним из видов головных уборов, который надевался на кику, был повойник. Повойники состояли из мягкого околыша и округлого или яйцевидного донца. Они крепились на голове с помощью завязок, пришитых к концам околыша. Праздничные повойники изготовляли из парчи и других шелковых тканей с преобладанием красных или синих оттенков на хлопчатобумажной подкладке [Королькова, 2004, с. 107]. У северных вепсов первый повойник молодухи был обязательно красного цвета. Его использовали также в качестве оберега ребенка, храня в детской люльке [Костыгова, 1953, с. 51]. Будничные повойники шили из льняного полотна, кумача, пестряди. Помимо материала, они отличались от праздничных повойников кроем донца, при котором задние части околыша и донца собирались на вздержку. Появление повойников отразилось на прическе. Две косы женщины стали заплетать сзади и укладывать вокруг головы [Королькова, 2004, с. 107].

У южных вепсов название *kik* относилось ко всему головному убору: «Раньше молодухи носили кики, как замуж выйдут, так и кику на голову [наденут]» [СВЯ, 1972, с. 205]. Составными частями убора были твердая основа (*kik*) и повойник. Об этом свидетельствуют, например, музейные описания головных уборов из южновепсской д. Боброзеро, которые обозначены как «повойники на кику» [Косменко, 2011, с. 119]. В XIX в. кика бытовала также среди севернорусских женщин соседних районов. К началу XX в. кика (*kik*) исчезает из обихода южновепсских молодух [Егоров, 2014, с. 153].

У белозерских вепсов в середине XIX в. головным убором молодух считался сборник (*sbornik*), а пожилых женщин — повойник. Сборники были распространены и среди русского населения Вологодчины. Их шили из шелка, парчи и штофа ярких расцветок, а очелье в виде валика надо лбом

и затылочную часть украшали вышивкой из золотых нитей с добавлением бисера и блесток [Косменко, 1984, с. 38].

В конце XIX — начале XX в. кичкообразным головным убором прионежских, приоятских и шимозерских женщин была сорока. Сорока (*sorok*) состояла из трех частей: очелья — налобной части, которая плавно переходила в боковые крылья, служащие завязками, и донца (прямоугольной, яйцевидной или трапецевидной формы). Сороки шились из ситца, шелка, плюша или бархата ярких цветов. Очелье иногда орнаментировалось геометрической вышивкой из разноцветных шелковых и шерстяных нитей [Там же, с. 38].

В дальнейшем головным убором, вытеснившим все остальные, стал повойник без твердой основы. В вепсских деревнях, где были распространены сороки, название *sorok* стало употребляться по отношению к повойникам. Он представлял собой шапочку, состоящую из круглой тульи и пришиваемого перпендикулярно к ней околыша в виде широкой ленты; сзади околыш раздваивался, образуя крылышки. Способ укрепления повойников на голове имел некоторые локальные отличия. Так, шимозерский повойник завязывался на затылке с помощью удлиненных крылышек [Тароева, 1965, с. 167]. В наиболее распространенном варианте по краю околыша протягивался шнурок, который плотно обвивал голову и стягивался на затылке или, как у южных вепсов, завязывался на лбу. Повойники шили из тех же материалов, что и сороки, в более позднее время чаще всего из ситца. Повойники из ситца и других неярких дешевых материалов носили пожилые женщины (рис. 71). В южновепсских деревнях повойники (*povoinik, povoonik*) из ситца бытовали до начала 1930-х гг., а до середины XX в. входили в состав погребальной («смертной») одежды [Егоров, 2014, с. 153].

У вепсов, как и у многих других народов, существовал обычай, согласно которому замужняя женщина должна была тщательно закрывать свои волосы. В основе его, как полагают некоторые исследователи, лежали древние представления о том, что волосы женщины обладают магической силой и могут навредить чужому роду, в который она взята замуж [Гаген-Торн, 1933, с. 88; Токарев, 1958, с. 77]. Вепсской женщине строго запрещалось заходить в хлев с непокрытой головой, чтобы не принести несчастье скоту; класть повойник на «священное» место — стол. В то же время никому не разрешалось снимать головной убор с женщины. Считалось за грех кому-либо уронить его на пол, и, если такое случалось, виновнику для избавления от греха необходимо было поклониться 40 раз [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 136].

Поверх головных уборов женщины всегда носили платки, в праздники — из шелка, набивного ситца с бахромой или каймой по краю, а по будням — дешевые ситцевые. В первой четверти XX в. концы платков завязывали в узел под подбородком, а во время работы — сзади. Зимой поверх ситцевого платка надевали большие (90 × 103 см, 140 × 137 см) шерстяные клетчатые платки [Королькова, 2015а, с. 28]. Женские головные уборы в конечном счете ожидала та же участь, что и девичьи налобные ленты: они постепенно были заменены разнообразными платками нарядных расцветок.

В начале XX в. наиболее зажиточные крестьянки в праздники носили на голове либо на плечах покупные кружевные шали или косынки черного или кремового цвета. Они входили в комплекс с парочками и платьями, сшитыми по городской моде [Королькова, 2013, с. 212; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 48].

Древневепсская женская традиция использовать в своем костюме множество различных украшений «не дожила» до середины XIX в. Остатком от древней поры оказались лишь бытовавшие у южных вепсов в конце XIX в. уникальные бусы под названием *борки* (рис. 72). *Борки* представляли собой ожерелье из нанизанных на суровую льняную нитку деревянных и белемнитовых бусин, разделенных между собой матерчатыми розетками из разноцветных лоскутков. По мнению Д. А. Горб, они аналогичны некоторым украшениям из оятских могильников XI в. [Горб, 1992, с. 166].

В конце XIX — начале XX в. вепсские женщины дополняли свой костюм некоторыми покупными украшениями: серебряными и золотыми серьгами (*ušnikad*) и кольцами (*kol'ceine, sormuz*), яркими бусами (*busad*) и брошами (*bulouk*) [Костыгова, 1958, с. 51].

«Косметические» средства употреблялись в основном вепсскими девушками. Чтобы кожа была белой и мягкой, лицо смазывали сметаной, умывали молоком. Для придания румянца использовали едкий корень воловика, или румянки (Anchusa) — *marumenc, marumencuine* [СВЯ, 1972; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, № 677, л. 41]. Перед употреблением корень разжевывали во рту, а затем полученной кашицей натирали щеки. После этого они пылали, как огонь.

*Рис. 72. Шейное украшение борки. РЭМ [Королькова, 2015, с. 32]*

**Детская одежда**

По единичным источникам, у вепсов Приютья до крестин на ребенка не надевали ничего, ограничиваясь завертыванием в холщовые пеленки. После крещения и до года на ребенка надевали ситцевую рубашку, сшитую из старой ткани, которая после многочисленных стирок была более мягкой и не вызывала опрелостей на нежном тельце младенца. В избе голову ребенка ничем не покрывали. На улицу его выносили в чепчике (*šapkaine*), который шился на подкладке из разноцветных лоскутков, украшался бантиками и пуговками. По прошествии года для ребенка шили новые рубашки из ситца, а с двух лет — из холста. Летнюю одежду детей первых лет жизни представляла одна рубаха. С 3—4 лет мальчики начинали носить нижние штаны [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 9 об-10]. Примерно с 6—10 лет одежда детей копировала одежду взрослых. Девочки носили сарафаны и юбки, мальчики — рубахи-косоворотки и штаны.

**Обувь**

В середине XIX — начале XX в. у вепсов бытовала разнообразная берестяная, кожаная и валяная обувь, многие виды которой были одинаковы как для мужчин, так и для женщин.

Развитое у вепсов плетение из бересты способствовало широкому распространению берестяной обуви. Берестяную обувь представляли лапти двух видов (*virzud, stupn'ad*) и плетеные сапоги (*upakod*) (рис. 73). Лапти *virzud* изготовлялись техникой прямого плетения. Они имели низкие борта и оборы по бокам. Такие лапти носили с холщовыми онучами (*hatrad*), подвязанными оборами (*paglad*) из пеньковой веревки или конского волоса, и сшитыми из одного куска ткани наголенниками (*kal'žut*), укрепляемыми на голени под коленом с помощью пришитых завязок (*kad'voižed*). Ступни плелись с высокими бортами в виде башмаков, плотно сидящих на ноге, что не требовало обор (рис. 74). В рассматриваемый период лапти и ступни представляли собой рабочую обувь на подсеке и сенокосе. Исключением являлись южные вепсы, у которых ступни значительно долго оставались праздничной обувью [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, № 677, л. 30].

Вепсы умели плести из бересты сапоги с высокими голенищами. Такие сапоги использовали для

*Рис. 74. Лапти-ступни. Изготовлены Л. П. Бойчаковой в с. Сидорове Бокситогорского р-на Ленинградской обл. в 1983 г. Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.*

хождения по болотам и лесам. Маленькие берестяные сапожки надевались детям. Берестяная обувь не задерживала влагу и поэтому сильно не намокала. В то же время она быстро изнашивалась. Отправляясь в дорогу крестьяне брали с собой запасные лапти [Традиционная обувь..., 2006, с. 11].

Наиболее распространенным видом мужской и женской кожаной обуви являлись сапоги (общие названия — *upakod, sapkad*) (рис. 75). Их шили местные сапожники. Сапожное дело, представленное во всех вепсских волостях Олонецкой губ., относилось к самым распространенным и массовым видам кустарного производства [Кораблев, 2009, с. 49]. Сапоги различались по покрою. Сапоги, в которых передок и длинное голенище кроились из одного куска сыромятной коровьей кожи, назывались *krükad* (рис. 76), а с пришивными головками — *polukrükad* [СВЯ, 1972, с. 235, 430].

Сапоги носили с портянками, носками, женщины — с чулками. Чулки с пяткой, связанные на спицах из льняных нитей и шерсти, укрепляли на ноге с помощью веревок [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 64, л. 47]. Праздничные льняные чулки по верхнему краю украшались искусно связанными из красных нитей геометрическими узорами [Королькова, 2015, с. 31].

Повседневной женской кожаной обувью были башмаки (*kotad*) без застежек в виде галош. В более позднее время праздничной обувью среди вепсянок становятся полусапожки (*polusapkad*) на резинках или застежках, покупные или самодельные, из кожи домашнего дубления [НА КарНЦ РАН, р. 9, оп. 2, № 79, л. 51; Костыгова, 1958, с. 49].

*Рис. 73. Берестяные сапоги из коллекции музея с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

*Рис. 75. Виды кожаных сапог. (Коллекция музея п. Курба Подпорожского р-на Ленинградской обл.). Фото В. Б. Бовина, 2011 г.*

Развитый во многих вепсских деревнях пимокатный промысел[10] обеспечивал народ постоянной зимней обувью — валенками. О популярности валенок среди вепсов говорит множество названий: *jauganik, kan'g, katank, upak, valenc, villak* 'валенок'; *bot, skötk, valenctaps* 'стоптанный валенок' и т. д. [СВЯ, 1972; Basilier, 1890, s. 66].

**Вепсская одежда в традиционных обрядах**

Одежда широко использовалась в вепсских обрядах, обладая калейдоскопом различных значений. Известны, например, ритуалы, где одежда играла роль заместителя человека, который ее носит. Через одежду пытались оказать воздействие на человека: добиться от него любви, внимания, навести порчу или вылечить. Достаточно вспомнить хотя бы магическое заворачивание новорожденного в рубашку отца, чтобы тот больше его любил; вытирание лица девушки правой верхней стороной мужских штанов *kad'g'ad* после умывания для повышения *славутности* [Винокурова, 1996а, с. 61]; манипуляции с рубахой роженицы, чтобы она быстрее оправилась от родов: рубаху, обмоченную родовыми водами и кровью, клали на камень и произносили заклинание: «*Kut nece kivi ištub igan, muga milei azotakaha sustavat i nervelit*» — «Как этот камень стоит вовек, так у меня пусть установятся суставы и нервы» (SKS, Perttola, № 672).

Иногда одежда являлась знаком той части тела, на которой она носилась. Например, передник мог символизировать материнскую утробу. Так, по вепсской примете, если женщина потеряет фартук, значит кто-либо из близких скоро родит. Шапка отождествлялась с головой человека. Согласно вепсскому запрету, шапку в руках вертеть нельзя, голова будет болеть [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 118, 121].

С одеждой связывались представления о защите и плодородии. Так, обряд загона скота в хлев на зиму хозяйка совершала в шубе и рукавицах. По народным объяснениям, эти виды одежды использовались для того, чтобы скот не замерз в течение зимы и чтобы шерсть у скота лучше росла [Винокурова, 1992, с. 14].

В ряде случаев одежде приписывались целительные свойства. Так, если ребенок долго не ходил, ему *varu čaptihe* 'страх рубили', используя в обряде порванный сарафан. Во время звона колоколов к обедне ребенка укладывали животом на пол и сарафаном нажимали на спину, произнося заклинание: «*Čapan mina silei varun tak, igaks kaikeks*» — «Рублю я твой страх так, на весь век» (SKS, Perttola, № 675). Для избавления от *родимчика* (*ičeze pahuz'*) применяли рубаху матери, которой закрывали лицо ребенка. В то же время вепсы верили, что, надев чужую одежду, можно заболеть особой болезнью *sobapagan*, сопровождаемой покраснением кожи. Для ее лечения обращались к колдунам.

*Рис. 76. Лекало и кожа для пошива сапог krükad из коллекции музея М. Г. Тришкина, с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото А. А. Лапина, 1997 г.*

[10] См. гл. 5. разд. II «Традиционные хозяйственные занятия».

## 6.3. Пища и утварь

*С. Б. Егоров*

Пищевой рацион вепсов складывался в результате воздействия целого ряда факторов. Среди них особенности природно-географической среды, во многом определявшие характер хозяйственной деятельности, межэтническое взаимодействие с различными группами соседнего русского и карельского населения, традиционное мировоззрение и религия, а также социально-политические и экономические обстоятельства.

Основу питания вепсов составляли продукты из зерновых культур, главным из которых являлся хлеб (*liib, leib*) из ржаной муки, иногда с добавлением ячменной или овсяной. Хлеб из пшеничной муки (*nižunik, nižuine*) периодически появлялся на столе в основном у зажиточных хозяев.

Выпекали хлеб в печи, обычно единовременно в ней помещалось 7—8 караваев. Если до середины 1920-х гг. выпечка производилась исключительно дома, то впоследствии печеный хлеб стали получать и в счет заработка на лесозаготовках [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, д. 93, л. 23—24]. С середины 1930-х гг. стали организовываться колхозные пекарни. За одну смену 1—2 работника выпускали продукции из 8—10 пудов муки. С 1960-х гг. местные пекарни стали ликвидироваться, а хлеб начали завозить из ближайших городов и крупных поселков. Но трудности в снабжении хлебобулочными изделиями жителей отдаленных вепсских поселений способствовали сохранению традиции домашней выпечки хлеба до XXI в.

Отношение к хлебу ярко выражено в ряде пословиц, записанных у вепсов на русском языке: «*Где хлеба добудешь, там и хорошо будет*», «*Хлеба край, дак и под елью рай, а как хлеба ни куска, дак и на печке тоска*». О значении этого продукта питания свидетельствует и тот факт, что в вепсском языке слово *liibad*, т. е. дословно «хлеба», имело общий смысл «пропитание, харчи» [СВЯ, 1972, с. 290].

Редко в каких хозяйствах собственного хлеба хватало на весь год. Это отразилось в особом названии временного бесхлебного промежутка, когда заканчивались старые хлебные запасы, а нового зерна еще не выросло — *liibkes'k* ‘бесхлебица’ [Там же, с. 290]. Недостаток продовольствия приходилось компенсировать за счет дополнительных средств, которые добывались благодаря заработкам на лесозаготовках и отхожих промыслах. Материалы полевых исследований 1920-х гг. показывают, что вепсы оценивали выгодность той или иной работы с точки зрения возможности заработать именно хлеба [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, д. 93, л. 36].

В неурожайные годы, из-за сезонного недостатка хлеба, в результате дезорганизации снабжения зерном в послереволюционный период из южных районов страны, а также из-за реквизиции запасов в годы Великой Отечественной войны население вепсских деревень голодало или употребляло суррогатный продукт с добавлением толченой гороховой соломы, мякины, мха, а иногда и березовых опилок. Иногда доходило и до того, что в пищу приходилось употреблять лишь одни опилки [А. Клм., 1894, с. 3]. Для утоления чувства голода выпекали лепешки из истолченных сухих стволов трубчатых растений, замешанных на простокваше. С появлением весной первой зелени дети собирали и ели пестики хвоща (*kägičud*), нераскрывшиеся завязи водных цветов: кубышек и кувшинок (*bul'bud, häčud*).

Хлеб часто крошили в молоко, воду или суп, отчего такие кушанья называли *hillod* (сред, сев. вепс.), *hiloižed, krušivod* (сред. вепс.), *krušvod* (сред., юж. вепс.) ‘крошево’ [СВЯ, 1972, с. 122, 235].

Ржаное кислое тесто (основа хлеба) служило также для разнообразной выпечки. У южных вепсов она могла быть как без дополнительных компонентов (*čupnik, testänik, kos'ak*), так и включать начинку, как, например, круглой формы открытый пирог с начинкой из толокна (*taakun*) или манной крупы, заправленный яйцом, называвшийся «помазухой» (*levaš*). Начинку могли иметь и колобы (сред. *kolob*, сев., юж. вепс. *plot*) — лепешки, в середине которых делали углубление для толокна, толченого картофеля, творога, ягод (рис. 77).

*Рис. 77. Колобы, с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото В. П. Кузнецовой, 1997 г.*

Вообще для кухни народов лесной зоны европейской части России характерно изобилие выпечных изделий как из кислого, так и из пресного теста. И вепсы в этом отношении не являются исключением. При этом рецепты приготовления, форма выпечки имели локальные различия.

Широкое распространение у вепсов получили разнообразные изделия на основе ржаного или ячменного сочня. Для их изготовления тесто раскатывали (*скали*) на очень тонкие блины — сканцы (*skanc*) и, положив на сковороду, выпекали на углях печи. Сканцы обильно смазывали с одной стороны маслом и клали сверху в качестве начинки сваренную на молоке крупяную кашу, толокно, замоченный с вечера горох. Ели сканцы, завернув их особым образом: сначала круглый сканец с начинкой перегибали пополам, а затем перегибали пополам каждую половину, получалась расплющенная трубочка.

У северных вепсов в зависимости от вида начинки сканцы имели различные названия. Сканцы с начинкой из ячменной каши именовались *sul'činad*, а с толокном на сметанной основе — *skancad* [Винокурова, 1996а, с. 31—32].

Открытые раскатанные лепешки с защипанным бортиком для предотвращения растекания начинки назывались, как и у соседнего русского населения, калитками (сред. *kalitk, robil´k*, сев. *kalit*, южн. вепс. *suusin*). У южных вепсов, кроме тонких калиток (*hoikad suusnad*), пекли также толстые калитки (*järedad suusnad*), которые отличались тем, что для их приготовления делали дрожжевое тесто из пшеничной муки, замешивая на молоке.

Для выпечки блинов (*kagraine blin, kürz*) обычно использовали овсяную муку. Употребляли их с солеными волнушками, творогом, брусникой. Из жидкого теста выпекали также оладьи (*oland'j, lepešk*). Средние вепсы делали «снежники» (*luminikad*) — оладьи из гороховой муки, взбитой со снегом [СВЯ, 1972, с. 302].

Толокно (сев. *toukund'ouh*, сред., сев. *toukun*, сред., южн. *taukun*, *taakun*) получали в результате переработки овса. Для этого овсяное зерно помещали в чугун и парили в печи около 12 часов, затем его сушили, мололи на жерновах и просеивали. Замешивая толокно на холодной воде с солью, средние вепсы готовили кушанье, называемое *topr* [Там же, с. 575], а со сметаной и простоквашей — *toukunsüdei* [Там же, с. 579]. Ели также кушанья из овсяной муки, замешанной на воде, из квашни (*libuitahtaz, libutaitahtaz*) [Там же, с. 287].

Средние вепсы заваривали овсяную загусту (*korboi, korboikaš, korboitahtaz*), если же туда добавляли бруснику, то получали *boltahtaz* [Там же, с. 47, 225]. Для приготовления загусты (*pudr*) использовали также ржаную и ячменную муку. Обычно ее ели с простоквашей, хотя она не отличалась большой калорийностью. Из ржаного солода с брусникой, запаренных в печи, готовили кушанье *uttud bol, bolšti, bolkaš* [Там же, с. 46, 47, 605]. Из толокна, а также гречневой, овсяной и ячневой круп варили жидкие молочные каши *(nozol kaš*).

В пищевой рацион вепсов обязательно входили различные похлебки и супы (сред. *kiitos*, южн. вепс. *keitoz, sup*): мясные, рыбные, грибные, овощные; щи с крупой, картофелем, щавелем (*kisl'ankad, tuličud*), в голодные периоды — с крапивой (*sihlaine*).

Значительную роль в питании играла рыба, которую подвергали разнообразной обработке: вялили, жарили, использовали для приготовления супов. Так, из свежей рыбы варили уху (*kalašti, lem', lemuz*), зимой чаще готовили суп из сущика (сред. *maimlemuz*, *maimšti, maimkiitmine*, сев. вепс. *maimkaš*) — мелкой сушеной рыбы. Предварительно ее размачивали в воде, а при варке добавляли картофель. Впрок заготавливали в основном мелочь, которую, не очищая, раскладывали на застеленный соломой противень и помещали в печь. Некоторым рыбакам за сезон удавалось заготовить для своей семьи до 5—6 пудов сушеной рыбы [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, д. 10, л. 23].

Крупную рыбу засаливали, а также использовали в качестве начинки для пирогов-рыбников. Ее разрезали с хребта и вынимали внутренности, сохраняя только пищевод и желудок, считавшиеся деликатесом [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, д. 37, л. 18]. Из съедобных рыбьих внутренностей и чешуи варили студень (*kalastuden'*).

Мясо (*liha*) не всегда было в повседневном рационе, обычно его припасали для периодов напряженных физических работ: сенокоса, подсеки, лесозаготовок. Чаще всего с мясом варили супы, использовали при выпечке пирогов в качестве начинки, реже — жарили. В конце зимы — начале весны, когда осуществлялся весенний забой скота, производили заготовку вяленого мяса. Для этого куски говядины или баранины солили и подвешивали на деревянных крюках к длинной жерди, закрепленной под стрехой (*räustaz*) на фасадной стороне избы. Готовое к употреблению вяленое мясо (*ahavoičetud liha*) оборачивали тонкой редкой тканью для защиты от мух и вешали для хранения на чердак, что позволяло сохранять его до 2 лет. Такие «консервы» брали с собой на лесозаготовки, использовали для приготовления супов, холодца или ели просто так. При осеннем забое скота мясо засаливали и хранили в бочках. Северные и шимозерские вепсы в этот период делали «колбасу» (*kiškad*) из овечьих кишек, которые тщательно промывались и начинялись толокном или кашей, а затем варились [Винокурова, 1996а, с. 30—31].

В пищу шло не только мясо домашних, но и диких животных, а также дичь. В то же время до начала XX в. в некоторых вепсских районах сохранялись табу на поедание зайчатины и медвежатины [Винокурова, 2006]. Аналогичные пищевые запреты существовали у карелов [МКСК, 1981, с. 140—141], что, возможно, связано с отголосками тотемических представлений у этих этносов или же обусловлено влиянием христианства, запрещающего есть мясо непарнокопытных животных. В вепсской кухне также использовались куриные яйца (*munad*). Их отваривали, делали из них яичницу, добавляли в тесто, в начинки для выпечки.

Значимую долю в питании занимали молоко и молочные продукты. Весной, когда заканчивались старые продовольственные запасы, молоко очень часто становилось основным продуктом, спасавшим от голода. Порою вепсы вынуждены были даже в дни постов употреблять молоко, нарушая религиозные запреты [А. Клм., 1894, с. 3], поскольку другой пищи у них не было.

Молоко употребляли в свежем (*resk maid*), кислом (*muiged maid*), топленом (*hauduted maid*) видах. Из сквашенного молока получали простоквашу (сред. *hapanmaid*, сев. *hapamaid, happu*, юж. вепс. *väl'l' maid*, *prostokvaš, prostokiš*), из которой делали творог (сред., сев. *rahtod*, юж. вепс. *saged maid, tvorog*). Молочная сыворотка из-под простокваши (*maidvezi, rahtvezi*) хорошо утоляла жажду, поэтому ее часто употребляли во время сенокоса. Сыворотку добавляли и в тесто, предназначенное для выпечки хлеба. Очень вкусным считался пареный

*Рис. 78. Калитки в доме М. А. Абрамовой, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото Н. В. Абрамова, 2014 г.*

творог с остатками топленого масла (*ahkud*). Сливки шли на изготовление сметаны (сред. *siižutez*, юж. вепс. *kandatez*), сливочного масла (*voi*), которое производили не только для собственного потребления, но и на продажу или для обмена на привозные товары.

Но более употребительными были растительные масла. Их выжимали из льняного или конопляного семени на специальном рамном деревянном станке. Такое масло носило название «постного» (сред. *pühävoi;* сев., юж. вепс. *pühävoi*), т. к. широко использовалось в период православных постов. Оно применялось для жарки, для сдабривания различных блюд. Ели его и просто с хлебом. Оставшиеся после получения растительного масла льняные и конопляные выжимки (*kabu*) использовали в качестве начинки для калиток (рис. 78).

В прошлом самым популярным овощем была репа, которую ели в сыром виде, а также парили, сушили, вялили. Для парения репу клали в печь, замазывали заслонку глиной и томили в течение суток [ОВР, 1969, с. 253—255]. Таким же образом готовили и брюкву. Сушеные овощи молодежь любила жевать на бесёдах. Из репы с ржаной мукой средние вепсы варили репную кашу *lohkii, lohkoikaš* [СВЯ, 1972, с. 295]. Пареную репу (юж. *haudad*, сред. вепс. *houdad*) сушили для изготовления сусла (*susl*) [Там же, с. 109] и делали из нее репный квас (*repoi*). У северных вепсов *repoi* приготовлялся из сырой репы, которую, разрезав на куски, варили, а затем варево сливали в квашню и оставляли на несколько дней для брожения. Другой вид кваса под названием *suloi* готовили так же, но из сушеной репы. *Suloi* получался более сладким, именно он использовался на праздниках [Винокурова, 1996, с. 34—35].

В XIX в. в рацион питания вепсов вошел картофель, потеснив репу. С ним варили супы, использовали в качестве начинки для выпечки, для приготовления запеканки. Отваренный картофель был и самостоятельным блюдом, его подавали на стол как целыми клубнями, так и растолченным. Гораздо меньшее значение в прошлом имели другие овощи. В XX—XXI вв. их роль в пищевом рационе существенно повысилась. Капусту засаливали в деревянных кадках. Лук, луковые перья, морковь, редьку стали использовать в качестве приправ, начинок для пирогов.

Проживая среди многочисленных лесов и болот, вепсы активно использовали их ресурсы, разнообразя свой рацион съедобными грибами, ягодами и травами. Различные виды грибов использовали неодинаково. Пластинчатые грибы — волнушки (*bounuh*), серушки (*seruh*), грузди (*gruzd'*), рыжики (*lepač*) — засаливали в больших количествах в кадках. Трубчатые или губчатые грибы (*babuk*) сушили и жарили (рис. 79). Из грибов делали начинку для пирогов, варили супы, ели с картофелем и блинами.

Малину (*babarm*), голубику (сред. *g'onikaine*, сев. *dillingiine, d'onikaine, lölikad*, юж. вепс. *kukič*), землянику (сред. *manzikaine*, сев. *manzikeine*, юж. вепс. *maazik*), черную смородину (сред. *čigičaine*, сев. *čigičeine*, юж. вепс. *čičik*), красную смородину (сред. *sestrikaine*, сев. *sestrikeine*, юж. вепс. *sestrikad*), костянику (сред. *lunzikaine*, юж. вепс. *luuzikad*) ели только в свежем виде. Бруснику (*bol,* юж. вепс. *nabolad*), чернику (сред. *mustikaine*, сев. *mustikeine*, юж. вепс. *mustik*), морошку (сред. *murašk*, *murikeine*, сев. *muurask*, юж. вепс. *murm*) использовали и как начинку для пирогов. Кроме того, бруснику мочили, парили и готовили блюда с толокном или молоком. Иногда собирали и ели плоды шиповника (сред. *kukoin'karang*, юж. вепс. *kukinkarang*), черемухи (сред. *tomičaine, tomičeine*, сев. *tomač*, юж. вепс. *tomič*). Чернику и рябину (*pihl'ämar'g'*) сушили. Клюкву (*garbol*, *garič*) хранили в свежем виде, используя для приготовления киселей и морсов. С 1930-х гг. она стала давать дополнительный доход, т. к. ее принимали заготовительные конторы за наличные деньги.

В качестве повседневных напитков, кроме молока и молочной сыворотки, вепсы употребляли различные квасы (*kvas, vas*). Чай (*čai*) в прошлом являлся признаком достатка, в основном крестьяне пили его в праздники. Обязательным праздничным напитком у вепсов считалось пиво (*olut*). Его делали и для угощения односельчан, участвующих в толоке [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, д. 37, л. 14]. Процесс приготовления этого напитка был весьма продолжительным, что отразилось в поговорке: «Нету дела — завари пива».

Солод для пива северные и средние вепсы готовили из ячменя, а южные — из ржи. К солоду иногда добавляли соответственно ячменную или ржаную муку. Варили напиток старинным способом в деревянной кадке (*olutlač*), опуская в нее раскаленные на костре камни. Аналогичный способ практиковали и жители русских деревень региона. Но, по их мнению, вепсы варили и употребляли пиво в больших количествах [Петерсон, 1975, с. 258—259].

Пиво готовили в торжественной обстановке, с соблюдением особых ритуальных действий. Но при этом оно нередко оставалось недоваренным и вызывало кишечные заболевания. На праздничном застолье пиво пили из точеной расписной деревянной чаши (*staud'*), передавая из рук в руки.

Поскольку этот напиток был слабоалкогольным, то отмечали: «Чтобы быть навеселе, надо уметь 1—2 ведра пива в животе носить»[11].

У северных вепсов традиция пивоварения была мало развита, по сравнению с другими этнолокальными группами. Здесь пиво варили только по очень важным случаям, например к свадьбе, причем готовили его приходящие в деревню пивовары [Винокурова, 1996а, с. 48]. Очевидно потому северные вепсы называли этот напиток заимствованным из русского языка словом *pivo*.

Прочие спиртные напитки (вино и водку) употребляли крайне мало. Лишь в праздники мужчинам и взрослым парням можно было выпить 1—2 рюмки, а женщинам этого вообще не разрешалось [Там же, с. 48]. Пьяного человека в вепсской деревне в конце XIX — начале XX в. можно было встретить чрезвычайно редко [Подвысоцкий, 1899, с. 57].

Будничный распорядок приема пищи был следующим. Завтрак (*murgin*) женщины готовили после утреннего ухода за скотиной. Следующий прием пищи назывался *pabetk* (в 11 часов). Обед (*long'*) был через 1—2 часа после полудня, а ужин (сред. *ehtlong'*, юж. вепс. *užin*) организовывался вечером после работы.

Вепсы, как и все православные, старались соблюдать посты. Многодневными являлись четыре поста. Рождественский (Филиппов) пост (сев., сред. *Raštvan pühä*, юж. вепс. *Karačunan pihä*) длился с 15/28.11 по 25.12/7.01. Самым продолжительным (40 дней), с понедельника после Масленицы до Пасхи, был Великий пост (*Sur' pühä*). С первого понедельника после Духова дня до праздника святых Петра и Павла (29.06/12.07) продолжался Петров пост (сев., сред. *Pedrun pühä*, юж. вепс. *Pedron pihä*). Двухнедельный период с 1/14 по 15/29.08 занимал Успенский пост (*Spasan pühä*). Кроме того, существовали и постные дни недели — среда и пятница. Соблюдение постов предполагало отказ от употребления скоромной пищи.

Пища при напряженном и тяжелом физическом труде, несмотря на необходимость получения более калорийной продукции, практически не отличалось от будничной. Так, на лесозаготовках у южных вепсов варили щи с крупой и мясом, картофель, каши из овсяной, ячневой крупы, пшена, толокна. Из дома привозили также выпечку: калитки, мякушки и леваши [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, д. 93, л. 28].

Праздничная пища отличалась бóльшим разнообразием, хозяйки старались приготовить самые лучшие яства. Из кислого пшеничного теста пекли праздничный сдобный белый хлеб (сред. *mäkušk*, сев. *nižunik, teplik*) [СВЯ, 1972, с. 343, 362]. По воскресеньям и праздникам обязательно готовили калитки, ватрушки (*vatrušk*), колобы (сред. *kolob*, сев. *plot*), закрытые или открытые пироги из пшеничного теста: рыбники с запеченной в тесто рыбой (сред. *kalakurnik*, *kurnik;* сев. *kornik*, юж. вепс. *kalakokat'*), пироги с начинкой из пластинчатых грибов (*bounušnik*), брусники (*naboopirg, nabounik, bolpirg*), черники (*mustikpirg*), малины (*babarmik*), морошки (*murmpirg*), гороха (*hernehpirg, hernehnik, herneznik*), творога (*sagunik*), пареной репы (*hautpirg*), картофеля. У северных вепсов под названием *hernehnik* ‘гороховик’ известны 2 вида пирогов. Один из них представлял собой пирог в виде ковриги из смеси гороховой и ржаной или пшеничной муки с заквакой из хмеля. Другой вид выпечки под тем же названием готовился из гороховой муки с начинкой из размоченного гороха. В период поста из ржаного теста пекли пироги (*kokat'*) с начинкой из толченого картофеля, ячневой каши или вымоченного гороха [Винокурова, 1996а, с. 33—34].

Праздничное обеденное застолье у северных вепсов выглядело следующим образом. Сначала на стол подавали рыбники, овсяную кашу и овсяные блины. Блины намазывали кашей и ели с рыбником.

*Рис. 79. Сушеные грибы, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл., музей А. Е. Финченко. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

[11] Записано от К. Т. Иванова в д. Пожарище Радогощинского с/совета Бокситогорского р-на Ленинградской обл., 1991 г.

Затем на стол выставляли две расписные миски с супом, который хлебали деревянными ложками. После этого подавалось мясо на специальных деревянных блюдах (*tel'l'*). Его брали вилками и закусывали овсяными блинами и сульчнями (*sul'činad*) с ячневой кашей или сканцами с толокном. Следующим блюдом была яичница (*munapirg*), а иногда запеканка из картофеля или толокна (*rädovik*), которые ели с молоком или простоквашей. Далее следовало чаепитие с выпечкой. Завершением праздничного обеда служил густой кисель (овсяный или ягодный), который запивали квасом *suloi* [Винокурова, 1996а, с. 47].

Определенные блюда являлись важной составной частью различных обрядов, в частности поминальных и свадебных. У южных вепсов во время послесвадебной гостьбы у тещи она кормила зятя блинами из гороховой муки, а у северных вепсов — пряженными пирогами из пшеничной муки (*pirgad*). Пряженые в масле пироги (рис. 80) были обязательным блюдом многих ритуалов вепсов. Их готовили во время сватовства, в Рождество, Новый год, Масленицу, в жатвенные праздники — *lopimpirgad* (букв. «конечные пироги»). При строительстве дома, когда укладывали первое потолочное бревно, хозяин, помолившись, раздавал работникам горячие пряженые пироги с толокняной начинкой. Остатки от трапезы он поливал вином и клал под матицу для обеспечения богатой и веселой жизни в новом жилище [АРЭМ, ф. 2, д. 37, л. 54—55].

Завершение уборки ячменя у северных вепсов отмечалось приготовлением каши из этого злака — *suurinkaš*. В Петров день совершался обряд «встречи ржи», при котором члены семьи выходили в поле и разбрасывали творог, произнося заклинания [Винокурова, 1996а, с. 32, 87, 103—105].

Поминальной едой был белый густой овсяный кисель (*kagraine kisel'*), вареные яйца, а также кутья (*kutja*). В прошлом ее готовили из вареных подслащенных ржаных и пшеничных зерен, в настоящее время — из покупного риса. Не исключалась и различная выпечка, в частности пироги-рыбники, колобы. Вместе с тем существовал запрет на употребление мясных блюд. В XX в. появилась традиция поминания спиртными напитками.

Без яиц и блюд из них не обходилась ни одна из ритуальных трапез, поскольку, как и у многих других народов, они являлись символом жизни, плодородия, богатства, здоровья и удачи. Вареными яйцами поминали покойных. Яичница (сред. *kolotih*, сев. *munapirg, munavič, munarič, kanamunarič*, юж. вепс. *kanamunanič, munanič*) служила ритуальной едой в свадебных обрядах [Колмогоров, 1913, с. 377, 392]. У корвальских и войлохотских вепсов после завершения жатвы всей семьей садились за стол и съедали яичницу [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, д. 37, л. 14]. Яйцам приписывали обережные свойства. Как средство защиты их использовали во многих обходных обрядах, в частности скота, тушения пожара. В праздники, связанные с охраной домашнего скота, у средних и южных вепсов приносились заветы, среди которых важное место отводилось молочным продуктам[12].

Повседневный хлеб, как считали вепсы, может излечивать некоторые болезни. Для извлечения глубоких заноз использовали жеваный хлеб, сдобренный конопляным маслом. Такой компресс позволял безболезненно вывести инородное тело наружу [АРЭМ, ф. 2, д. 37, л. 80].

Со временем происходили определенные изменения в пищевом рационе вепсов. Они были связаны как с экономическими, так и общественно-политическими изменениями. Наиболее значительные трансформации произошли во второй половине XX в. Это выразилось, в частности, в резком увеличении доли покупных продуктов питания и сокращении или полном прекращении изготовления ряда традиционных блюд. Так, практически исчезли из обихода различные кушанья и напитки, приготовленные из репы, редким явлением стало изготовление домашнего пива. В то же время рацион вепсского населения обогатился за счет новых блюд и способов обработки пищевого сырья. Ценовая доступность сахара позволила делать заготовку ягод в виде вареньев и компотов, консервированные мясные продукты полностью вытеснили вяленое мясо. Вместе с тем некоторые традиции в пищевом рационе вепсов продолжают сохраняться. В наибольшей степени это характерно для вепсского населения, проживающего в сельской местности, в привычной для них среде обитания. В частности, до настоящего времени сохраняется популярность разнообразной выпечки, молока и молочных продуктов, блюд из рыбы, широко практикуются заготовка и употребление лесных даров.

Для подготовки пищевого сырья у большинства хозяев имелись специальные приспособления.

*Рис. 80. Пряженые пироги в доме М. А. Абрамовой, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото Н. В. Абрамова, 2015 г.*

[12] См. подр. гл. 9. разд. II «Календарные обычаи, обряды, праздники».

Рис. 81. Жернов. Краеведческий музей в п. Курба Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.

Рис. 82. Круподер. Краеведческий музей в п. Курба Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.

Наиболее востребованным был ручной жернов (*kivi* — букв. «камень», сред. *g'auhondkivi, jouhondkivi* — «размалывающий камень (жернов)», *kodikivi* — «домашний жернов», *käzikivi* — «ручной жернов», юж. вепс. *jaahminekivi* — «мучной жернов») из двух каменных колец, устанавливавшийся на деревянной подставке с ножками (рис. 81). Похожую конструкцию имел круподёр (*krupod'or*), только вместо каменных здесь были березовые кольца, на соприкасающиеся поверхности которых набивались заостренные полоски железа. Круподёр (рис. 82) перетирал зерно в мелкую крупу или муку очень грубого помола. Крупу также получали толчением зерна в березовой ступе (*humbar*, сред. вепс. также *pahmaz*) деревянным пестом (сев. *pettel'*, сред. *petköu*, *petkuu*, юж. вепс. *pet'kel'*), иногда с металлическим наконечником. Изредка дно ступы делали каменным. Аналогичные орудия бытовали у русских сопредельных районов, но у вепсов жернова, круподеры, ступы сохранились в большем количестве, несмотря на кампанию по их уничтожению, проводившуюся местными органами власти с 1930-х гг.

В конце XIX — начале XX в. в вепсском крае начинается интенсивное строительство мельниц (сред. *mel'lic*, юж. вепс. *mel'nic*) и сопутствующих им крупорушек и маслобоек. Позволить себе их сооружение могли лишь зажиточные семьи. Наибольшее распространение получили водяные мельницы. На реке или ручье сооружали запруду, рядом строили помещение и устанавливали там каменные жернова, которые приводились в движение посредством передаточного механизма, ведущего от колеса, крутившегося под напором воды [ОВР, 1969, с. 214]. Ветряные мельницы были редки. Так, в регионе проживания южных вепсов в начале XX в. действовало несколько десятков водяных и лишь одна ветряная мельница, располагавшаяся около д. Жары, на одном из самых высоких мест края. Во время коллективизации, в 1930-х гг., часть мельниц была разрушена. Оставшиеся функционировали до укрупнения колхозов в 1950-е гг. К настоящему времени не сохранилось ни одной такой постройки.

Для приготовления и хранения пищи широко использовались глиняные сосуды разнообразной формы. Это были горшки (*pada*), миски (*latk, bl'od*), кубышки, кувшины (*kukšin, n'okač*), солонки (*soonik*), масленки (сред. *voilatk*, юж. вепс. *voiastii*), сливочники (*nenač*) и др. Такая посуда поступала в основном из трех районов гончарного производства. Первый из них располагался в среднем течении р. Ояти, на границе Тихвинского уезда Новгородской губ. и Лодейнопольского уезда Олонецкой губ. Глиняную посуду здесь изготовляло как вепсское, так и русское население. Продукция находила сбыт не только в ближайших окрестностях, но и за пределами этих губерний. Северные вепсы пользовались преимущественно

Рис. 83. Долбленая утварь из музея М. Г. Тришкина, с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото А. А. Лапина, 1997 г.

посудой из Андомской вол. Вытегорского уезда Олонецкой губ., а также оятской[13]. Менее распространенной была глиняная утварь, изготовлявшаяся в бассейне р. Явосьмы (вепс. *Jalosma*), в центральной части Тихвинского уезда Новгородской губ. О гончарах этого района бытовала поговорка: «Не боги горшки делают, а те же ялосомы». Явосемская керамика уступала по качеству изготовления оятской и имела локальное бытование, практически не выходя за уездные границы.

Покупной была металлическая посуда: чугуны, противни, сковороды (*rehtil'*), котелки (*katl'aine*), использовавшиеся для приготовления пищи во время хозяйственных работ и промыслов вне пределов поселения.

Самым доступным, универсальным и удобным для обработки материалом являлось дерево. Поэтому его широко использовали для изготовления утвари (рис. 83). При ее производстве применялись различные приемы обработки. Долблением из дерева и капа получали ведра (*v'adr, katil*), ковши (*kouš, kauh, kouvaz*), черпаки (*čerpak*), поварешки (*pavarič*), ступы для толчения зерна (*humbar*). Более технологичной и менее трудоемкой в изготовлении была бондарная посуда. Из стандартных деревянных дощечек-заготовок (т. н. клепки) выделывали ведра, квашни (*taigin*), подойники (сред., сев. *lupsiragend*, юж. вепс. *podoonik*), ушаты (*kerandez*), бочки (сред. *buč*, юж. вепс. *bočk, bot´k*), кадки (сред. *lač, ragend, taigneine*, сев. *lač*, юж. вепс. *lač*), шайки (*šaik*). Единственной привозной деревянной посудой были расписные чаши, выточенные на токарном станке. До начала XX в. на стол пищу подавали в глиняных или деревянных мисках (сред. вепс. *kokkar', skopkar', kokreh, komš, mal'l'*). Ели деревянными самодельными ложками (*luzik*). Постепенно стала распространяться покупная фаянсовая и фарфоровая посуда, металлические ложки и вилки. Если у северных вепсов эти новшества стали появляться еще с конца XIX в., то у южных — с 1930-х гг. До этого времени подавляющая часть необходимой в хозяйстве утвари производилась собственными силами.

Виртуозности достигли вепсские умельцы в производстве берестяных изделий. Из этого материала делали корзинки, чашки, солонки, ложки и прочую утварь, которую сами вепсы в шутку называли «серебряной посудой» [Розов, 1927, с. 152].

По сведениям 80-х гг. XIX в. известно об одном из жителей д. Кленозеро Шимозерской вол. Лодейнопольского уезда Дмитрии Валатае, который делал из бересты модели самоваров. Во время лесозаготовок, когда под рукой не находилось подходящей посуды, из бересты делали котелок, в котором кипятили воду и даже варили уху [Макарьев, 1931, с. 31]. Из согнутого куска бересты, закрепленного

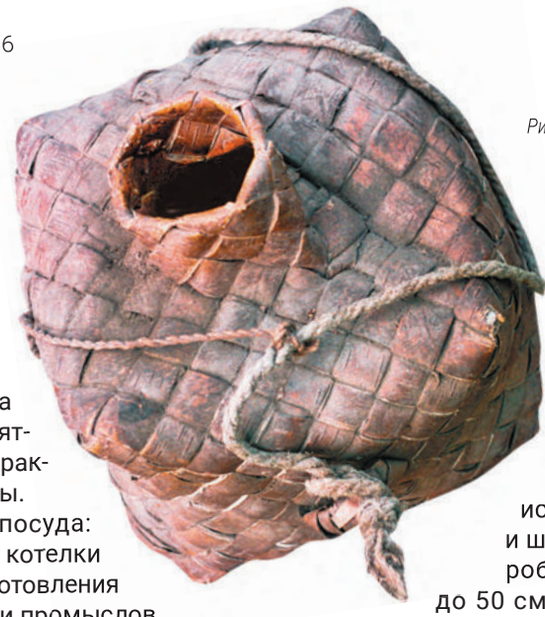


*Рис. 84. Бутыль для сбора ягод из музея М. Г. Тришкина, с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Фото А. А. Лапина, 1997 г.*

в расщепе палочки, мастерили ложки, ковши и скрепленные березовым прутом коробки для зачерпывания воды. Для отсеивания муки использовались низкие и широкие берестяные коробы (*robeh*) диаметром до 50 см, высотой 20—23 см, а для хранения — высокие и узкие, высотой 35—40 см, диаметром 30—35 см. Из целого полотнища бересты изготовлялись совки для муки. Постепенно они вытеснялись деревянными совками, которые являлись более прочными и удобными. Бурак (*burak*) для воды напоминал по форме короб для хранения муки, но был меньшего размера, высотой около 25 см и диаметром 16—20 см. Вода держалась в нем благодаря плотности плетения. Иногда его верхний край обшивался кожей. Из бересты изготовлялись также прочные и легкие трехслойные туеса с деревянным дном и крышкой, к которой приделывалась ручка. Эти сосуды были очень удобны для транспортировки молочных продуктов. Их высота составляла 20—30 см, а диаметр — от 10 см, в зависимости от толщины березы [Макарьев, 1931, с. 35—40].

Для сбора грибов и ягод использовались берестяные корзины (*puzu*) с ручкой в виде дужки. При сборе ягод применяли для удобства миниатюрные корзиночки — набирушки (*puzuine*), а также корзины в виде бутылей, чтобы не рассыпать ягоды (рис. 84). Кроме того, разнообразные корзины делались из сосновой щепы и корней деревьев (рис. 85).

Кухонную утварь дополняли различные приспособления и инструменты, такие как решето (*segl*)

*Рис. 85. Корзина с крышкой, д. Ратигора Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. Экспедиция В. В. Пименова, 1959 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 68)*

[13] См. подр. гл. 5. разд. II «Традиционные хозяйственные занятия».

для просеивания муки, мутовка (*här´kim*) для сбивания масла, скалка (*piragvärtin*) для раскатывания теста. Часть кухонных принадлежностей была связана с печью: хлебная лопата (*labid*), помело из сосновых веток (*kavazlud, kavaz'luud, kavaz'nik*), ухват (*uffat*), сковородник (*rehtipalik*).

## 6.4. Пути сообщения и транспорт

*С. Б. Егоров*

Предваряя описание транспортных средств у вепсов, необходимо обозначить наиболее существенные факторы, которые определили их возникновение, распространение и особенности бытования.

Прежде всего, следует отметить, что транспорт появляется как ответ на потребность людей в передвижении и перемещении грузов, а их эффективная эксплуатация напрямую связана с развитием путей сообщения, которые, в свою очередь, обусловлены как природно-географическими условиями, так и технологическими, социальными и политическими возможностями. Развитие и способы использования транспортных средств детерминированы также характером хозяйственной деятельности. Необходимо учитывать и тот факт, что элементы культуры не являются неизменными: они появляются, развиваются, а иногда и уступают место другим. Это в полной мере относится и к транспортной сфере.

Следует иметь в виду, что локальные группы вепсов развивались в неодинаковых природно-географических условиях и их этнокультурное взаимодействие осуществлялось с различными группами русского населения, что влияло на набор средств передвижения и способы их применения.

Рассматривая регион традиционного расселения вепсов, нетрудно заметить, что подавляющее большинство поселений располагалось на берегах водоемов. При этом для каждой локальной группы была характерна своя специфика. Так, большинство деревень южных вепсов, хотя и было сосредоточено в бассейне верхнего течения р. Лидь, непосредственно на берегах ее не находилось, а концентрировалось при озерах. В то же время у приоятских вепсов имелись как приречные, так и приозерные поселения. Некоторые деревни на востоке расселения средних вепсов располагались на суходоле. Своеобразие поселений северных вепсов заключалось в их преимущественном расположении по юго-западному побережью Онежского озера или вблизи его, в приустьевых участках небольших речек.

Несмотря на указанные локальные различия в расположении вепсских поселений и обслуживающей их транспортной сети, можно все-таки выделить два основных региона, существенно отличающихся по своим параметрам. Один из них — это ареал обитания средних и южных вепсов, который лежал в стороне от удобных, обустроенных транспортных путей, соединявших значимые в общегосударственном отношении поселения. Холмистая местность, пересеченная болотами, озерами и речками, затрудняла развитие обустроенной наземной транспортной сети, а иногда и делала ее нецелесообразной. Особенно сложно было передвигаться в межсезонье — весной и осенью из-за неудовлетворительного состояния дорог.

В начале XX в. один из путешественников помимо естественно-географических условий причиной неудовлетворительного состояния здешних дорог называл нерадение должностных лиц. Говоря о трудности летнего передвижения по вепсскому краю, он отмечал, что за день пути преодолел чуть более 25 верст от Лукинского погоста до Корвалы [Не-садко, 1909, № 96, с. 2].

Ситуация с дорожной сетью оставалась неизменной длительное время. Во второй половине 1920-х гг. путь в средневепсские деревни начинался либо от Лодейного Поля, либо от пристани Плотично, расположенных на р. Свири. Чтобы добраться до вепсских деревень, необходимо было преодолеть около 100 км. До волостных центров шли почтовые, а до сельсоветов — проселочные дороги [Малиновская, 1930, с. 170].

Специфику сухопутных путей сообщения в тот период хорошо описала З. П. Малиновская. Местное население называло проселочные дороги по-разному: «колесная дорога», «тележная дорога» и «тележный скат» [Там же]. Но в основе каждого из этих наименований выделялась главная особенность — возможность передвижения с использованием колесных транспортных средств.

Но даже проселочные дороги были более обустроенными по сравнению с лесными тропами, которые нередко оказывались единственными транспортными путями между деревнями. Зачастую они были настолько узкими, что трудно было разойтись с ехавшим навстречу. Передвижение было возможно либо пешком, либо, в случае необходимости транспортировки значительных грузов, с использованием «смычков». Поэтому такие тропы назывались «смычковыми дорогами» [Там же, с. 171].

Существовало также четкое деление на сезонные пути: «летники» и «зимники». «Летники» представляли собой дороги для передвижения в летний период. Их особенностью была большая протяженность по сравнению с зимними путями, т. к. они огибали озера, болота и шли по возвышенным, холмистым участкам местности. «Зимники» же старались прокладывать напрямую, через непреодолимые в летнюю пору естественные препятствия [Там же, с. 170—171]. Их значимость трудно переоценить, поскольку эти пути не только позволяли сократить расстояние по сравнению с теплым периодом года, но и давали единственную возможность вывезти в деревни с дальних сельскохозяйственных угодий собранный урожай и заготовленное сено. Кроме того, по зимникам вплоть до 1970-х гг. завозили большую часть товаров в магазины отдаленных поселений.

Другой более развитой в транспортном отношении была территория вепсского Прионежья, что объясняется, на наш взгляд, следующими причинами. Во-первых, расположенные здесь северновепсские поселения находились относительно недалеко от губернского центра — Петрозаводска, в хорошо освоенной местности. Во-вторых, кроме сухопутного пути, сообщение без значимых препятствий могло осуществляться по воде вдоль побережья Онежского озера и по р. Свири, вытекающей из него.

Сухопутные пути сообщения за пределами северновепсского региона определяли способы передвижения и характер транспортных средств. Самым оперативным способом передвижения была верховая езда. Она позволяла быстро перемещаться практически по любым тропам, а тем более по проселочным дорогам, а также перевозить с собой необходимые для хозяйственной деятельности предметы: рабочий инструмент, сельскохозяйственный инвентарь, а также продукты питания [Там же, с. 172]. Верховая езда в поселениях средних и южных вепсов активно использовалась до конца XX в. как в бытовой сфере, так и для ведомственных нужд. В частности, именно этот способ передвижения позволял доставлять в отдаленные деревни почтовую корреспонденцию, пенсии и даже некоторые товары для торговли.

Обилие водоемов обусловило немаловажное значение водных средств передвижения. В некоторые вепсские селения можно было попасть летом сухопутным путем лишь в сухой сезон, а при распутице — только водными дорогами по рекам и озерам. К таким поселениям, в частности, относились отдаленные деревни Тихвинского уезда Новгородской губ. — Вялгозеро Борисовщинской вол. и Чубово Лукинской вол. Полностью оправдывала свое название д. Остров Борисовщинской вол., ограниченная двумя ручьями, озером и рекой. Во время весеннего половодья разливающиеся ручьи препятствовали проезду сюда наземного транспорта, поэтому связь с соседними селениями осуществлялась только с помощью лодки, а жителей данной деревни называли в шутку «островскими моряками».

Простейшим средством передвижения по воде у вепсов являлся плот (южн. *plot*, *zaplot*, сред. *laut*, сев. вепс. *lout*, *plout*). Его изготовляли, связывая или сколачивая между собой бревна. Передвижение и управление осуществлялось с помощью длинного деревянного кола (*kalu*). Для причаливания кол опускали в вырезанное посередине на стыке бревен отверстие и втыкали в дно. Удобнее всего передвигаться на таком плоту было по небольшим озерам, хотя его использовали и для перевозки громоздких грузов по рекам в разных регионах Русского Севера [Зеленин, 1991, с. 171—172; Карелы…, 1983, с. 133; МКСК, 1981, с. 184].

У средних вепсов при сплавных работах применялся небольшой плот *kobulk*, выдерживавший не более трех человек [СВЯ, 1972, с. 213]. Под названием плота-кобылки он был также известен в среде русского населения Тихвинского уезда Новгородской губ. Плот обладал относительно хорошей маневренностью, т. к. состоял всего из трех бревен. Это позволяло использовать его как для поднятия со дня утонувших бревен, так и для переправы через реку [Зимина, Королькова, 2015, с. 63].

Изучая южных и корвальских вепсов в начале XX в., А. И. Колмогоров отмечал, что наиболее распространенный тип лодки у них — так называемые *ройки* (*roikad*), выдолбленные из дерева, чаще всего из ольхи, в форме корыта длиной 180—215 см, причем весьма неустойчивые [Колмогоров, 1908, с. 2—3]. Во время проведения работ по изучению местных озер исследователь усовершенствовал этот транспорт, скрепляя ройки попарно, в виде катамарана [Колмогоров, 1913, с. 373]. У русского населения Севера и Северо-Запада европейской части России такая лодка известна под несколькими названиями. В верховьях р. Паши она называлась *дубица* [Малиновская, 1930, с. 179]. В Обонежье, среднем Посвирье, на юге Ленинградской и севере Новгородской обл. употребляется название *ругача, ругачи*. В южной и средней Карелии, а также в Валдайском, Крестецком и Демянском р-нах Новгородской обл. имеются близкие наименования, соответственно *куйта, кути, кутька*. В Белозерье и Каргополье распространены лексемы *чупа, чупы, чупус*. У русского населения других регионов она была известна под различными наименованиями: *комяга*, *колода*, *корытня*, *бата*, *буса* [Зеленин, 1991, с. 172—173]. Слово же *ройки* (*роёк*), характерное для русских восточных районов Ленинградской и Новгородской обл., южных вепсов (*roikad, roidušid*) и тихвинских карелов [Рягоев, 1977, с. 205], является спорным в этимологическом отношении. Здесь возможна как вепсская, так и русская основа [Мызников, 2003а, с. 409—410]. Спаренные ройки продолжают бытовать как у тихвинских карелов и русских в бассейне р. Чагоды (Чагодощи), так и у вепсского населения региона[14].

Широкое распространение у южных и средних вепсов получили лодки-долбленки (*челны*), или *осиновки* (рис. 86). Обычно они были рассчитаны на 2—3 человек, крайне редко челны делались на 4—5 человек, что обуславливалось как технологическими, так и функциональными возможностями. На каждого человека должно было приходиться около 2 м длины судна. Управление и передвижение на лодке-долбленке осуществлялось посредством одного кормового весла (*mela*). Главными достоинствами такой лодки являлись быстроходность, маневренность, хорошая проходимость по мелководью и на узких участках рек. К недостаткам ее можно отнести меньшую устойчивость, чем у дощатой лодки.

Процесс изготовления лодки-долбленки являлся длительным и весьма трудоемким. В отличие

[14] ПМА, 1980—2000-е гг.

*Рис. 86. М. И. Зайцева переправляется на лодке-осиновке во время экспедиции у куйско-пондальских вепсов. ПМА, 1960 г.*

от других средств передвижения, производство долбленки требовало соответствующих навыков и опыта, поэтому сделать ее мог не каждый мужчина. В конце 1930-х гг. стоимость такой лодки-осиновки, выполненной на заказ, составляла 30—40 руб. [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, д. 10, л. 26 об.].

Предпочтительным сезоном для изготовления челна была осень. С одной стороны, в этот период заканчивались основные сельскохозяйственные работы и появлялась возможность заниматься другими делами, а с другой — в осенний период, в отличие от весны, дерево не так быстро высыхало и поэтому легче обрабатывалось.

Толщина дерева подбиралась из соотношения треть длины ствола к его окружности. Необходимо было найти осину высотой около 30 м, растущую в сыром месте. В противном случае пресное дерево могло треснуть при обработке. Кроме того, срок службы лодки из-за плохого качества и свойств древесины не превышал десяти лет, в то время как изготовленная из хорошего ствола, она могла использоваться при бережном обращении более двадцати лет.

Внутренность ствола выдалбливалась железным теслом (*kokš*). Эта работа была наиболее длительной и утомительной и продолжалась несколько дней. Для того чтобы не продолбить стенки насквозь, через 25—40 см, а по дну через 8—10 см забивали в специально просверленные отверстия еловые шипы-ограничители (*šipad*) по длине примерно с фалангу пальца руки. После выполнения черновой работы заготовку распаривали на костре из березовых дров шириной до 1 м, сложенном вдоль всей длины лодки. На распаривание лодки требовалось 1,5—2 кубометра дров. Во время этого процесса вставляли внутрь рябиновые распорки толщиной с палец.

Для обозначения лодки-долбленки у южных и части средних вепсов бытуют термины *kokšitud venez* или *kokitud veneh,* т. е. «выдолбленная лодка» [ПМА; СВЯ, 1972, с. 220], у вологодских вепсов — *karbaz* и у северных вепсов — *ruuhd'* [СВЯ, 1972, с. 180, 486]. Долбленая осиновка была известна под названиями *kuitti* и *hongoi* северным соседям вепсов — ливвикам и людикам [Карелы..., 1983, с. 133], а также восточным славянам [Зеленин, 1991, с. 173].

У южных и части средних вепсов традиция изготовления долбленых челнов, хотя и продолжает сохраняться, но в силу ряда факторов постепенно угасает. Так, в с. Пяжозеро такие лодки не изготавливают уже несколько десятилетий. В то же время у соседнего русского населения верховьев р. Суды встречаются долбленки, но с нарощенными дощатыми бортами [ПМА, 1995].

«Вязаные», или дощатые, лодки первоначально были известны северным вепсам [Пушкарев, 1900, с. 73]. Из Присвирья они проникли к приоятским вепсам в конце XIX в. [Малиновская, 1930, с. 179]. Лишь в конце 1940-х гг. дощатые двухвесельные лодки (*laadosiine venez* 'дощатая лодка', *tösovei venez* 'тесовая лодка') появились у южных вепсов.

В зимний период лодки хранили на дворе, а в летнее время для них сооружали шалаши длиной около 6 м и высотой около 2,5 м с крючками по верху для просушивания сетей. Северные вепсы при выходе в Онежское озеро для добычи лосося *гарвами* — крупноячеистыми ставными сетями использовали большие парусные лодки — соймы (*soim*) (рис. 87). В начале XX в. в вепсских поселениях от Каскесручья до Шокши их насчитывалось около 20 [Пушкарев, 1900, с. 73].

Соймы являлись также незаменимыми при транспортировке живой рыбы в Петербург. Такие судна со специальным отсеком, в который поступала свежая вода, назывались *водовиками*. Владели ими *прасола* — скупщики рыбы. Так, в Рыбреке, в конце XIX в. у двух местных зажиточных крестьян имелось 4 соймы, из них 2 водовика [Там же, с. 89].

Поскольку *гарвами* ловили сообща на соймах, то наименование этого транспортного средства перешло на наименование артели [Пушкарев, 1900,

*Рис. 87. Лодка с парусом, д. Брусно Прионежского р-на КАССР. Экспедиция В. В. Пименова, 1960 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 68)*

с. 81], а также, видимо, стало обозначать сходку, собрание (*suim*) [СВЯ, 1972, с. 525].

На р. Ножеме, на юго-восточной окраине вепсского ареала, до 1845 г. строились *полубарки*. Их описаний не сохранилось, но, исходя из названия, можно предположить, что они представляли собой плоскодонные несамоходные судна небольших размеров. Весной на них грузили жженую известь и по высокой воде сплавляли вниз, до Рыбинска и Ярославля [Новгородский сборник, 1865, с. 203].

Одним из широко используемых сухопутных средств передвижения у вепсов являлись широкие лыжи (*suksed*). В частности, незаменимыми они были во время зимней охоты. Передвигались на них как с помощью одной (сред. вепс. *kokovic*) [СВЯ, 1972, с. 220] или двух палок (юж. вепс. *suks'kalud*), так и без них. Лучшим материалом для их изготовления считалась осина, но использовалась и береза. Для лучшего скольжения подошву лыж натирали воском. В сырую погоду во избежание налипания мокрого снега лыжи смазывали рыбьим жиром [СВЯ, 1972, с. 173]. Но применение лыж ограничивалось снежным периодом. К тому же они не были предназначены для транспортировки больших грузов.

При невозможности применить для перевозки клади вообще какие-либо транспортные средства использовали лошадь под вьюк. Груз помещали в длинный объемный мешок и укрепляли на спине животного. Человек при этом вынужден был передвигаться пешком [А. К., 1895, с. 2].

*Рис. 88. Предметы конской упряжи в экспозиции Музея вепсской культуры, с. Шелтозеро. Фото И. Ю. Винокуровой, 2014 г.*

Для верховой езды еще в 1920-е гг. использовались деревянные седла с деревянными же или берестяными стременами. Они закреплялись на подстилке из коровьей или овечьей шерсти, обшитой холстом. В Приоятье производством седел славились Ярославичи [Малиновская, 1930, с. 172]. Для относительно безопасной езды по лесным тропам ездокам приходилось использовать защитные средства, предохраняющие глаза от веток и сучьев. Простейшей защитой служила надвинутая на лицо фуражка. Более надежным считалось ношение специальной кожаной маски [Там же, с. 171].

У вепсов применялась одноконная дуговая упряжь, в которую входили: узда (*varhindod*), удила (юж. *udilad*, *brozjat*, сред. *suičed*, *raudad*), хомут (юж. *länged*, *hamut*, сред. и сев. вепс. *länged*) со шлеей (*šlei*), дуга (юж., сев. *bembel'*, юж., сред. *vembel'*, сред. вепс. *bembüu*), гужи (*rahkhed*), оглобли (*aižhad*), супонь (*rinduz*), вожжи (юж. *ohjased*, сред. *ohg'ased*, сев. вепс. *ohd'ased*), чересседельник (юж. вепс. *čeressedel'nik*), седелка (юж. *sedelk*, сред. вепс. *sed'uuk*) (рис. 88).

При перевозке грузов во все сезоны пользовались волочащимися или скользящими средствами передвижения, в которые впрягали лошадей. Наиболее примитивным транспортом были *смычки* (*smučkad*), представлявшие собой две длинные жерди, которые служили одновременно и оглоблями. Посередине этих жердей укреплялись доски, на которых помещался груз. На таком транспорте перевозили только небольшие грузы или бревна. При этом один человек имел возможность ехать верхом. Вместо груза иногда мог перевозиться и пассажир.

У северных русских аналогичная повозка была известна под следующими названиями: *волокуши*, *волоки*, *волочуги*, *смычок* [Зеленин, 1991, с. 165]. Такой же транспорт применяли и карелы [МКСК, 1981, с. 180].

Во второй половине XIX в. в верховьях р. Ояти на *смычках* ездили даже местные дворяне и представители администрации. Для женщин устраивалась беседка, нередко обитая бархатом, а мужчины садились верхом на ту же лошадь. Иногда для защиты от непогоды и грязи, наряду с беседкой, приделывалась кибитка [Малиновская, 1930, с. 173].

Несколько усовершенствованными волокушами являлись так называемые *ретукад* (юж. вепс. *rethed*, *ret'hed*, сред. вепс. *retug*). Они представляли собой те же 2 длинные жерди, но с загнутыми вверх концами, которые служили полозьями.

Более архаичные *ретукад* состояли из двух кокор, соединявшихся толстым брусом на одном копыле. В отличие от них, *ретукад*, вошедшие в употребление позже, состояли из двух незначительно выгнутых полозьев около метра длиной, соединявшихся таким же образом и прикрепленных к ним жердей-оглоблей. *Ретукад* предпочитали использовать в целях перевозки жердей для хлебных зародов и лесных изгородей, обгорелого леса с подсеки в деревню [Там же, с. 174]. У южных вепсов *ретукад* более совершенного вида известны еще в конце XX в.

Полозья (юж. *jaagased*, сред. вепс. *g'augased, g'ougased*) составляли основу собственно дровней или саней (*regi*) (рис. 89). Дровни без кузова использовались круглогодично для самых разных грузовых перевозок (дров, бревен, сена, соломы и др.), на них возили умерших на кладбище. Сани же с кузовом (*korj*) были пассажирской повозкой. Существовало различие между зимними и летними дровнями. Зимой употреблялись более длинные четырехкопыльные дровни, в то время как летние были обычно трехкопыльными [Там же, с. 176].

Практически каждый домохозяин делал дровни сам, а если не умел, то заказывал знакомому. Выбор породы дерева для изготовления саней зависел от их размера: для больших использовали березу, для маленьких — рябину. Для изготовления полозьев весной из дерева делали заготовки в виде пластин, концы которых затем загибали на специальном станке-гибале (юж. *kän'dimpu, kän'zimpu*, *painimpu*, сред. вепс. *paine, painez*, *kän'dimpu*). В полозьях проделывались отверстия, куда вставлялись копылья с насаженными на них накопыльниками (юж. *kaustaz, kaastaz*, сред. вепс. *kaastaz, koustaz*). Для копыльев (*kablaz*, сред. вепс. *skablas*) использовали древесину, заготовленную осенью.

Чтобы передок дровней (юж. *sebä*, сред. вепс. *seba, sebä, leht*, *ezima*) был устойчивым и не разгибались головки полозьев, переднюю пару копыльев и конец загнутого полоза соединяли вязками (юж. *sideg'*, сред. вепс. *čim*, *čimbič*). Также связывались попарно вязками (*poikpoline*) остальные копылья. Скреплялись между собой вязками (юж. *sebavic*, сев. *sideg'*, сред. вепс. *kareg', sideg*) и головки полозьев. К раме прикрепляли кузов или укладывали на нее доски.

Зимой для лучшего скольжения делали подморозки (*podmorozkad*). Для этого замешивали в кипятке коровий навоз, накладывали его на полозья и выставляли на мороз. Затем поверхность полозьев гладко сострогивали и обливали водой [ОВР, 1969, с. 250—252]. Поскольку при оттепели подморозки не держались, для удобства на полозья стали набивать железные шины. С таким усовершенствованием дровни служили вдвое дольше. Приоятские вепсы железные полозья стали применять в самом конце XIX в., причем сначала на санях, а потом и на дровнях [Малиновская, 1930, с. 176].

Для перевозки сена использовались самые длинные дровни (*pit'k heinregi*). В целях увеличения длины использовали жерди-подкладки (*alused*). Для перевозки сена на дровни клали постельник из сосновой щепы (*lastked*), привязывая его к вязкам [ОВР, 1969, с. 251—252]. При транспортировке сена по краям саней втыкались колья, затем груз перевязывался крест-накрест веревкой. Если даже зимой из-за болот было нельзя проехать к заготовленному сену, то его выносили к саням на носилках [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, д. 37, л. 11].

Широкое развитие с 1860-х гг. у южных и средних вепсов такого промысла, как лесозаготовки, способствовало внедрению новых, специализированных транспортных средств для перевозки лесоматериалов. Первоначально транспортировка бревен осуществлялась волоком, что позволяло перевозить по одному бревну [Малиновская, 1930, с. 176], но затем вепсы стали использовать четырехкопыльные дровни (*parz'regi*). На среднюю пару копыльев клали специальную колодку с тремя зарубками — гнездами для бревен. Сзади дровней привязывали двух-, трехкопыльные санки меньшего размера, так называемые «подсанки» (*potsankad*), или «подвозки», на которые укладывали аналогичную колодку. В зависимости от длины бревен с помощью веревки могло регулироваться расстояние между ведущими дровнями и подсанками. Веревка, соединявшая дровни с подморозками, привязывалась таким образом, что образовывала косой крест, выполняя роль рулевого механизма при поворотах. На такой «поезд» нагружали до 6 бревен, которые прочно закреплялись веревками [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, д. 93, л. 29—30; ОВР, 1969, с. 251—252]. В дровнях для перевозки дров копылья делались более высокими, чем в предназначенных для транспортировки бревен [СВЯ, 1972, с. 101].

*Рис. 89. Дровни, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл., музей А. Е. Финченко. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

В качестве зимнего праздничного выездного транспорта использовались расписные нарядные сани (юж. *korj*, сев. *kord'*, сред. вепс. *korj, kor'g', salask*). Сбруя у лошадей украшалась бубенчиками и колокольчиками [Колмогоров, 1913, с. 376]. Аналогичные сани бытовали у карелов Карелии [МКСК, 1981, с. 181; Карелы..., 1983, с. 134], а также были известны северным русским под названием *пошевни*, реже *скочки* [ЭВС, 1987, с. 330—331, рис. 183]. Для детей делали небольшие саночки (*regut*).

*Рис. 90. В телеге, с. Рыбрека Прионежского р-на КАССР. Экспедиция В. В. Пименова, 1960 г. (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 29, № 68)*

Колесные средства транспорта на большей части вепсского ареала могли быть востребованы только в сухую погоду или при передвижении по обустроенным дорогам, которые были в явном недостатке. У средних вепсов Лодейнопольского уезда Олонецкой губ. колесные повозки появились не раньше 1860-х гг. Еще позже, в конце XIX — начале XX в. их начали использовать южные вепсы.

*Рис. 91. Велосипеды – самый распространенный вид современного сельского транспорта, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

Первоначально получили распространение одноосные телеги. Самые первые телеги имели деревянную ось и колеса, изготовленные из толстых досок. Сверху устанавливался короб в виде продолговатого деревянного ящика или в виде плоского настила. Такие телеги обычно использовались при перевозке навоза, снопов в непосредственной близости от дома. Изредка на них ездили и в другие, порой значительно удаленные поселения. Один из авторов отмечал, что «телеги являются роскошью и держатся в наиболее зажиточных деревнях для поездок в город или в волостное правление» [Григорьев, 1909, с. 4]. Позднее телеги стали делать на железной оси, а у колес появились спицы [А. К., 1895, с. 2; Малиновская, 1930, с. 176—177]. По краям телеги были железные крылья для защиты от брызгающей из-под колес грязи [ОВР, 1969, с. 251—252].

Четырехколесные двуосные телеги (рис. 90) появились у средних вепсов не раньше начала XX в., а в южновепсских поселениях — в 1920-х гг. у самых состоятельных жителей. Вместе с колесным транспортом в вепсский язык вошла и соответствующая терминология. Так, в южновепсском диалекте появились такие русские заимствования, как *teleg* 'телега', *tulk* 'втулка', *spic* 'спица', *obod* 'обод', *os'* 'ось', *krug* 'колесо'.

Механические транспортные средства — трактора, велосипеды (рис. 91) и автомобили — в некоторых вепсских районах появились только в середине XX в. Но неразвитая до сих пор транспортная сеть ограничивает применение автомашин, особенно в отдаленных районах. И наоборот, сохраняют свое значение традиционные средства передвижения: плоты, лодки-долбленки, сани, волокуши, лыжи, которые в сопредельных районах с русским населением либо не употребляются в настоящее время вообще, либо используются ограниченно.

# Глава 7

## ВЕПССКАЯ СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

*И. Ю. Винокурова*

**Типы семьи**

Под семьей, у вепсов повсеместно называвшейся *kanz*, в северновепсской группе — *pereh* (ср. аналогичное кар. — *pereh*, фин. *perhe*, эст. *pere*) понимается совокупность людей, связанных между собой брачными или родственными отношениями, имеющих общее местожительство и ведущих совместное хозяйство (рис. 92). В середине XIX — первой трети XX в. среди вепсов было распространено два типа семьи: малая (простая, нуклеарная, индивидуальная и т. д.), состоящая из одной брачной пары (или одного из родителей) с неженатыми детьми или без детей, и большая (составная), включающая две и более малые семьи. Основным типом современной вепсской семьи является малая семья. Количество членов в такой семье колеблется в среднем от трех до пяти человек. Однако вплоть до 30-х гг. XX в. среди вепсских крестьян встречались неразделенные большие семьи, включающие три или четыре поколения: деда или отца с сыновьями, их женами и детьми: «*Раньше семьи большие были. <…> …Все вместе жили. Сыновей трое, невесток трое, а хозяин был старик*» [ОВР, 1969, с. 213]. Такие семьи насчитывали иногда более 30 человек. Консервации больших семей способствовало ведение подсечно-огневого земледелия. Работы, связанные с подсекой, были чрезвычайно трудоемки, и справиться с ними мог только значительный коллектив людей. Как рассказывал один из жителей с. Пяжозеро, «*весной, когда хорошая погода, идут [на подсеку] мужчины и женщины. Мужчины носят дрова, женщины жгут*» [ОВР, 1969, с. 213]. В обработке полей принимала участие поголовно вся семья: «…отец и мать пашут косулей или сохой, а детвора разбивает молотками или просто каменьями комья глины, погоняет и пасет лошадей, вытаскивает коренья и камни из почвы и вообще оказывает деятельную помощь в земледельческих работах» [Подвысоцкий, 1899, с. 52]. Постепенно значение подсечного земледелия стало падать при возрастающей роли отхожих промыслов, сезонность которых имела разное влияние на целостность больших семей. Прионежские вепсы-мужчины летом работали в городах и на местных каменных ломках, тогда как остальные вепсы занимались подсобными занятиями (лесоразработками, катовальным, гончарным и другими промыслами) зимой в свободное от полевых работ время. В результате летнего отсутствия мужчин в северновепсских деревнях самые важные сельскохозяйственные работы ложились преимущественно на плечи женщин: они пахали, сеяли, ставили изгороди, косили сено и метали стога [Пименов, Строгальщикова, 1989, с. 15—16]. Такие условия хозяйствования способствовали гораздо более длительному, до конца 1920-х гг., сохранению в северновепсской деревне большой неразделенной семьи, по сравнению с русским населением соседних районов (Ладва — Таржеполь) [Пименов, 1957, с. 160].

Имущество (дом, хозяйственный инвентарь, скот, земля, деньги), добытое коллективным трудом, считалось собственностью и достоянием всех членов семьи. Только приданое невестки всегда оставалось в ее личной собственности. Приданое обычно составляли домотканые материи, постель, одежда, корова (вар. овца), орудия труда (топор, серп, коса, вилы), утварь (например, деревянная кадушка и солонка). Крестный отец вносил свою лепту в приданое своей крестницы, выходящей замуж: дарил ей

икону. Самым важным в приданом была корова. В северновепсских деревнях девушке, когда та достигала брачного возраста, всегда предоставлялась личная, обычно выращенная ею самостоятельно, корова. «Иди расти теленка для своего счастья», — говорила мать, когда отдавала теленка на попечительство девочки. В богатых семьях девочке позволяли выбирать лучшую из всех телок: «Бери ту, которая на тебя смотрит». Если в доме, куда девушка выходила замуж, недоставало сена, родственники молодухи обязаны были кормить приданую корову до выгона ее на пастбище весной. Отсутствие коровы в приданом вызывало раздор между породнившимися семьями. У вепсов Прионежья если невеста не приводила с собой в новый дом корову, ей нельзя было подходить к столу, когда на нем стояло молоко (SKS, Perttola, E 252, s. 171—172).

Большая семья базировалась на патриархальных началах, поддерживающих полную и безграничную власть отца, подчинение мужу. Все спорные вопросы в семье решали мужчины. Главой семьи был дед или отец — *ižand* ‘хозяин’ (*iče* ‘сам’), который пользовался уважением у остальных членов и обладал над ними, в том числе и взрослыми сыновьями, абсолютной властью. Он распределял членов семьи по работам в хозяйстве, отправлял на отхожие промыслы, решал вопросы купли-продажи, браков и т. д. Весь семейный этикет был подчинен авторитету отца. Обедать или пить чай, например, не садились, пока не сел хозяин, или ожидали его за столом [АРГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 8, л. 3]. Раздел женатых сыновей также зависел от воли хозяина. Когда семья сильно разрасталась, отец решал отделить старшего сына с семьей, строил ему дом и отдавал небольшую часть земли: «*Старик строил дом наготово, когда* [надо было] *отделять сына. Кто старший,* [того] *надо отделить. Младшие еще вместе (‘с самыми’) живут, а старшему все вместе строят дом наготово*» [ОВР, 1969, с. 213]. Молодая семья, отделившись от родительской, строилась либо в своей же деревне, либо на новом месте в некотором отдалении, давая тем самым начало новой деревне. После смерти главы семьи или в случае его старческой немощи власть переходила его брату или старшему сыну.

Наряду с *ižand* большую семью возглавляла его жена — *emag* ‘хозяйка’ (соответствующая *большухе* в русской семье). Она руководила женщинами, занятыми домашним хозяйством: уходом за крупным и мелким рогатым скотом, птицей, изготовлением тканей и одежды, уборкой дома и двора. Утром эмаг, встав чуть свет, затапливала печь. «Старшая женщина в семье — стряпуха; это почетная и ответственная должность», которую она разве что с бою уступала снохе, даже превосходящей первую в кулинарном искусстве. Большуха и младшие женщины в семье накрывали на стол: стелили скатерть, клали ложки, соль, нож, иногда вилки и приглашали мужчин садиться [Русские крестьяне..., 2008, с. 153—154]. Важная роль эмаг в доме отразилась во многих семейных и хозяйственных обрядах.

Вепсская большая семья была патрилокальна — местом поселения брачных пар всегда являлся родительский дом мужа. Сыновья, женатые и неженатые, оставались в отцовском доме. Дочери жили в нем до выхода замуж. Безусловно, существовали исключения. Дочь могла привести мужа в свой дом. Но в таком случае зять находился в зависимом положении в доме тестя. В деревне он навечно получал пренебрежительное прозвище примака — *kodavävu* (букв. «домашний зять»). Одной из причин прихода примака являлось отсутствие в доме сыновей. Если в семье было несколько дочерей, то в таком случае замуж за примака выдавали старшую дочь. В семье и деревне ей сочувствовали: «Хороший мужик мог бы на дочери жениться». Также в примаки шли обычно тогда, когда земли в своей семье не хватало на всех сыновей: «*Сын в сыновья пошел к соседу. Пошел, потому что земли мало было*» [НА КарНЦ РАН, ф. 35, оп. 1, № 1, л. 67]. При этом самый старший сын никогда не становился примаком. Зятя принимали и в том случае, если он был бедняком, сиротой или не имел своего угла, вернувшись с длительной военной службы. «Пришел в готовую жизнь», — часто напоминали примаку, у которого не было никакой собственности. Зависимость примака нашла отражение в вепсских обычаях. Например, когда зимой зять отправлялся в лес на заготовку дров, он брал острый топор из саней тестя в знак того, что у него нет ничего своего. Если была возможность, зять ходил есть в родной дом, потому что еды не хватало (SKS, Perttola, E 252, s. 159—161). В вепсской пословице тяжелая жизнь примака в чужой

*Рис. 92. Вепсская семья. Экспонат детского творчества в Винницком доме культуры Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

семье сравнивалась с лежанием на острых зубьях бороны: «*Void magata süguz'ön šorpil', siloi void mända kodavävuks*» — «[Если] можешь проспать осеннюю ночь на зубьях бороны, то можешь идти в примаки» [СВЯ, 1972, с. 656]. «*Kodavävüks mända kut süguzen ön ägehel magata*» — «Примаком стать как осенней ночью на бороне спать», — говорили деревенские мужики и, по возможности, отказывались от этой участи (SKS, Perttola, E 252, s. 169). В то же время к зятю могли относиться как к сыну. Отношение к нему зависело от ситуации, связанной с его приходом в дом, и характеров как примака, так и остальных членов семьи.

В деревнях северных вепсов были распространены интересные обычаи, связанные с примаком. Если девушке не могли найти подходящего мужа, который согласился бы стать примаком, то ее сначала отдавали замуж в другой дом. Пожив в доме мужа некоторое время, она вместе с родственниками начинала уговаривать его переехать из родного дома, обычно это удавалось. Подобные случаи в деревне не одобрялись, такой мужчина приобретал славу подкаблучника (SKS, Perttola, E 252, s. 162).

Если примака брали из другой деревни, то отцу девушки нужно было получить разрешение от мужчин деревни. Они могли отказать, если пахотных земель в деревне не хватало. По обычаю примак, когда он прибывал в чужую деревню, обязан был купить вина и угостить им мужиков, чтобы они приняли его (SKS, Perttola, E 252, s. 163).

Если отец девушки считался богатым, примак брал его фамилию. Так, рассказывали случай, который произошел в Рыбреке: парень согласился стать примаком, т. к. ему обещали дать фамилию богатого тестя. Но отец девушки не дал ему свою фамилию, тогда он обиделся и ушел (SKS, Perttola, E 252, s. 163).

Процесс разложения больших семей у вепсов начался примерно со второй половине XIX в., и уже в предреволюционные годы около половины семей составляли малые семьи [Пименов, 1964б, с. 372]. Огромную роль в этом сыграл рост отходничества. Работавшие по найму мужчины-вепсы возвращались домой с заработанными деньгами, значительно превышающими доход всей семьи. У них зрело недовольство властью хозяина-ижанда [Пименов, 1957, с. 160]. Все это вело к частым разделам больших семей. При разделе большой семьи, как правило, соблюдался обычай минората, по которому родители обычно оставались жить вместе с младшим сыном, становившимся их кормильцем в старости, его так и называли *söt'ilaps'* (*sötää* 'кормилец'+ *laps'* 'ребенок') [СВЯ, 1972, с. 540]. Каждая выделившаяся малая семья, состоящая из супружеской пары и детей, продолжала сохранять главные черты большой семьи: патриархальность и патрилокальность. Для нее было характерно поддержание тесных связей с родственниками, живущими отдельно, особо ярко проявляющихся во время праздничной гостьбы и свадеб. На практике каждая семья развивалась по собственному сценарию: одни семьи уменьшались за счет выхода дочерей замуж или смерти ее членов, другие могли увеличиться после женитьбы сыновей и на какое-то время стать большими. Существенное значение в разделах семей имел достаток. Так, бедный крестьянин из с. Исаево рассказывал: «Зажиточному да исправному хозяину и строиться, свадьбу ли сделать, сыновей ли разделить — *все легко, потому как "съиззаранъя" все готово,* облажено, а у нас "нужда дело делает": хоть и два брата жили мы вместе… да никак не могли мы собраться избы подрубить… а вот как нынче разделились, досталась мне эта изба… пришлось продать последнюю коровенку» [Русские крестьяне…, 2008, с. 158].

**Терминология возраста и родства**

С историей форм семьи, взаимоотношений между членами семьи и родственниками разных поколений тесно связана история возрастных и родственных терминов. Вепсская терминология возраста и родства включает термины финно-угорского и прибалтийско-финского происхождения, а также большое количество русских заимствований.

В вепсском языке выделяется четыре периода жизни человека: *laps'aig* — детство; *nored päivad* — букв. «молодые дни» — молодость; *maťori aig* — от рус. «матерый» — зрелость; *vanhuz', rouhuz'* — старость. Им соответствуют такие возрастные категории, как дети, молодежь, взрослые, старики. Дети делились на следующие возрастные группы: младенцы, дети младшего возраста (приблизительно от одного года до 7—8 лет) и подростки (от 7—8 до 14—15 лет), границы между ними были нечетки. Для ребенка младенческого периода, помимо общего названия *laps',* существовали и другие термины. Южные вепсы при ласковом обращении к младенцу называли его *čočo* или *puŋk, puŋkuine.* В заговорах младенца звали *bladenc*. Ребенка первого года жизни нередко именовали словами, отражающими изменения его физического развития и характерное поведение: *vagahaine* 'грудной ребенок'; *dubituz* — 'ребенок, начинающий вставать на ноги' или «дыбки» (*dubuižed*) и др. После обряда крещения ребенок получал социальный термин *ristit* 'крещеный', в отличие от некрещеного — *ročid*. *Niičukeine, niidižlaps'* (букв. «девушка-ребенок») 'девочка' и *prihalaps'* (букв. «парень-ребенок») — 'мальчик' обычно адресовались детям младшего возраста и подросткам. В вепсском языке нет термина, соответствующего русскому «подросток». Лишь у прионежских вепсов зафиксировано название девочек-подростков — *bezgodid* ('безгоды'), заимствованное от русских.

Люди, связанные родственными отношениями, у вепсов обозначаются терминами *heim* (*hiim*) и *sugu* (сев., сред. вепс.) 'род, родня' [СВЯ, 1972, с. 119, 524; Сопоставительно-ономасиологический словарь…, 2007, с. 300]. Родня делится на две категории: первую составляют родственники, объединенные генетическим или кровным родством; вторую — свойственники, состоящие в родстве по браку. К терминам кровного родства относятся — *mam* 'мать', *tat, baťa, iža* (южн. вепс.) 'отец' (*mama, tata, baťa* — при обращении); *bab* 'бабушка', *ded* 'дедушка'

(*baba, baboi, bapkoi; d'eda, d'edoi, d'etkoi* — при обращении); *tütär* (*tütar*) 'дочь'; *poig* 'сын'; *sizar* 'сестра', *vel'l'* 'брат'; *sestrii* 'двоюродная сестра'; *bratan*[1] 'двоюродный брат'; *vonuk, vunuk* 'внук'. Свойственники фиксируются в терминах: *ak* 'жена', *mužik* 'муж'; *murz'ein*, *naine* (сред. вепс.), *norik* (сев. вепс.) 'невестка, молодуха'; *vävu* 'зять'; *anop'* 'теща', *ap* 'тесть'; *s'okrov*, *emag* (сред. вепс.) 'свекровь', *s'okor, ižand* 'свекр'; *kädu* 'деверь (брат мужа)'; *šurjak* (*šurďak*) 'шурин (брат жены)'; *svajak* 'муж сестры жены', *svajakosed* 'мужья сестер между собой'; *käl'u* 'жена деверя'; *käl'used* 'жены братьев'; *nado* 'свояченица (сестра жены)', 'золовка (сестра мужа)'; *svat* и *svaťk'* 'отец и мать одного из супругов по отношению к отцу и матери другого супруга'; *svatused* 'отцы супругов между собой', *svaťk'ased* 'матери супругов между собой'; *ďädin* (при обращении *ďädin'ka*) 'жена дяди' [Зайцева, 1975, с. 296—305]. Имеются названия для обозначения родственников, которые могут быть как кровниками, так и свойственниками: *plemännik* 'племянник', *plemännica* 'племянница'; *t'ot* 'тетя', *d'ad'* 'дядя' (*ťöťa, t'äďi, d'äď'a* — при обращении). К терминам духовного родства относятся: *ristimam* 'крестная мать', *risiža* 'крестный отец', *kom* 'кум, кума', *koka* 'кока (крестный отец, крестная мать)'. Мужчины и женщины, которые крестили ребенка, могли быть родственниками и не родственниками, как по отношению к друг другу, так и к ребенку. Кумовство приравнивалось к родству, поэтому половые отношения между крестными родителями расценивались как кровосмешение и считались грехом. «Не дай Бог на том свете попасть на кумову кровать», — нередко говорили крестьяне, когда речь заходила о взаимной симпатии кума и кумушки [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 27 об.—28].

Неродная мать носит название *emindam* 'мачеха', а неродной отец — *ižindam* 'отчим'; неродная дочь — *tütrindam* 'падчерица', а неродной сын — *poigindam* 'пасынок' [Зайцева, 1975, с. 298].

Для вепсов (как и других прибалтийско-финских народов) характерным является различение братьев и сестер по возрасту и употребление при обращении к старшей сестре и к старшему брату специальных терминов, соответственно *čiža, čika* и *viik, viika.* Этими же терминами пользуется говорящий при обращении не только к старшей сестре и старшему брату, но и к старшей сестре мужа (жены), к жене старшего брата, к мужу старшей сестры. У северных и шимозерских вепсов термины *čiža, čika* и *viik, viika* применяются при обращении к женщине или мужчине старше себя (не только к родственникам, но и знакомым), при этом указанные слова присоединяются к собственному имени, например: *Anna-čika, Kol'a-viika* и т. д. [Зайцева, 1975, с. 304].

**Внутрисемейные взаимоотношения**

Главенство мужчин в семье было закреплено экономически, поскольку только мужчинам выделялся земельный надел. По этому поводу среди вепсов были зафиксированы крестьянские суждения о более низком статусе женской души по сравнению с мужской: «*Ende muga sanuiba: ak om heŋgetoi, uuniiž heŋg' akou, ka i hänele man andeižiba*» — «Прежде говорили: у женщины нет души, была бы у женщины душа, то и на нее давали бы землю [надел]» [СВЯ, 1972, с. 114—115].

На народные взгляды о женщине у православных вепсов оказывала влияние и Библия. Согласно Священному Писанию, женщина была создана от мужчины: «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» [Быт. 2:22—23].

В вепсских традиционных представлениях подчеркивалось подчиненное положение женщины, более низкий ее ранг по сравнению с мужчиной. Как полагали вепсские крестьяне, «какой бы ни был мужик, плохой и не "баской" (некрасивый), и бездельный, все же он неизмеримо выше даже самой примерной жены уже потому, что она — баба» [Борисова, 1924, с. 69]. Эти представления нашли отражение в вепсских пословицах: «*Paha mužik, da akan stoib*» — «Плохой мужик, да бабы стоит» (SKS, Perttola, № 3152); «*Копеешный мужик на кровати лежит, сторублевая жена у кровати стоит*» [Борисова, 1924, с. 69]; «*Kana iilä lind, a ak iilä mužik*» — «Курица — не птица, баба — не мужик» [Винокурова, 2006, с. 355—356]; «*Akal pit'kad tukad, a melt' iilä ni grošad*» — «У женщины длинные волосы, а ума нет ни гроша» (SKS, Perttola, № 2999). Среди жителей деревни при разговоре о замужней женщине ее имя, как правило, не фигурировало, а просто говорили: «Петьки ак», «Дяфима ак», «Ваньки ак» и т. д., т. е. попросту — Петра жена, Ефима жена, Ивана жена и т. д. [Макарьев, 1932, с. 38].

В вепсской патриархальной семье муж требовал от жены полного повиновения. Судя по различным источникам, побои жен мужьями были достаточно частым явлением. Например, А. В. Светляк (Фомин), посетивший шимозерские деревни, оставил такую запись: «*В деревнях жен били и теперь бьют*» [АРГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 8, л. 4]. А. Борисовой, изучающей семейный быт вепсов в Пондале и Куе, рассказывали о случаях смерти женщин в результате побоев: «Один крестьянин из деревни Берег, женатый сейчас в третий раз, двух первых жен забил до смерти, а третья сбежала и жила отдельно от него два слишком года. Теперь они опять сошлись, но, вероятно, ненадолго, так как истязания не прекратились. За каждую разбитую чашку муж бьет ее до тех пор, пока она не достанет где-нибудь на стороне точно такую же другую и тем не возместит убытки» [Борисова, 1924, с. 70]. Среди вепсов были распространены легенды, оправдывающие рукоприкладство мужей. Согласно одной из легенд, «*когда Бог сотворил Еву, то разрешил ей бить мужа семь раз в день, но она не удовольствовалась этим*

[1] *Bratan* < рус. *братан*, так назвали двоюродного брата во времена Древней Руси [Бузин, 2007, с. 280].

*и стала просить еще большего. Тогда Бог рассердился, отнял у нее силу, а мужу разрешил бить жену, сколько ему вздумается*». По другой легенде, «*Илья пророк сказал, что если до обеда в Ильин день мужик свою бабу выбьет, то он, Илья, тому мужику целый год работать будет. Все святые баб любили, только Илья пророк смерть их не любит!*». Некоторые крестьяне, ссылаясь на Священное Писание, утверждали, что муж может колотить свою жену только за дело, а если без дела, то бить не следует [Борисова, 1924, с. 70]. Не случайно поэтому вепсским женщинам были известны магические запреты, выполнение которых предотвращало их битье. Например, во время приготовления невестиной бани в Прионежье и Приоятье горящие дрова в каменке запрещалось разбивать и шевелить кочергой, они должны были сами истлеть, чтобы будущий муж не бил своей жены [Винокурова, 1999, с. 159].

Бесчеловечное обращение мужей и побои вынуждали жен убегать из дома. Однако, согласно действующему законодательству, «важнейшая обязанность супругов состояла в совместной их жизни». В 1744 г. Синод издал указ, чтобы местные священники контролировали исполнение мужьями и женами этой их обязанности [Миненко, 1979, с. 124]. Функцию такого контроля выполняла и сельская община, не позволяющая женщине оставаться в каком-либо месте надолго вдали от мужа. Про такую женщину вепсы говорили, что у нее *händ'ikahan bumag* (букв. «волчья бумага»), или волчий билет [СВЯ, 1972, с. 140]. Об этом обычае А. Т. Горская вспоминала: «*Это раньше было, давно-давно. Мне, вот, 80 лет скоро будет. Если муж с женой поскандалят, и она от него уйдет, так ей волчий билет дадут. Сегодня в одной деревне, завтра в другую. Хоть маленький ребенок есть, с ребенком каким. Сколько она может в деревне продержаться? Дня два, аль три, неделю, потом опять в другую деревню. Волчий билет дадут, чтоб на одном месте не жить. Вот, как было. Теперь так хорошо: хоть бьет мужик бабу, хоть баба мужика, так никакого волчьего билета. А раньше было: если поскандалят, чего-нибудь не поладят, так уйдешь, раз плохо — уходи, тебе — волчий билет и по деревням*» [Винокурова, 2006, с. 121].

Лучшее положение в семье, по сравнению с другими женщинами, имела жена хозяина — эмаг, самое незавидное — невестка. Невестки должны были во всем подчиняться не только мужу, но и свекру со свекровью. Жизнь невестки в семье во многом определялась характером свекрови. В одних случаях *свекровушка* заменяла ей мать, в других — становилась мучительницей. Молодуха каждый день обязана была кланяться свекрови в ноги дважды: перед сном — с просьбой разбудить, утром — дать работу. Критической ситуацией считалась такая, при которой свекровь не давала никакой работы, что означало ее недовольство невесткой [ср. тоже у поморов: Бернштам, 2009, с. 112]. У северных вепсов молодуха, родив первого ребенка, кланялась до земли в ноги свекрови, дарила ей рубашку и говорила: «*Lähkäm, mamuško, kül'betihe vasteimaha laps'*» — «Пойдем, мамушка, в баню ребенка парить!». Если свекровь была зла на невестку, она могла в ответ сказать: «*Vekha mecine, mä iče lapsenke vasteimaha*» — «Унеси тебя леший, иди сама с ребенком париться» (SKS, Perttola, № 812). Тяжелая семейная жизнь невестки, зависимая от свекрови, нашла отражение в вепсском фольклоре:

*Ala kuku, kägiine,*
*Milei om lujas abid,*
*Täuz' kurkiine sabitud.*

*Verhal mamaižel laidut,*
*Homesel aigiiš nuustut.*

Не кукуй, кукушечка,
У меня большая обида,
Полное горлышко битком набито.

Чужой матерью ругана,
Рано утром бужена.

[NVM, 1935, s. 193]

В. Н. Майнов отмечал среди оятских вепсов высокую рождаемость, «чуть ли не превышающую детопроизводительность русских» [Майнов, 1877, с. 22]. По его подсчетам, вепсская крестьянка в среднем рожала более 8 детей, но из них выживало только около 58 %. У вепсов отмечалось двойственное отношение к рождению детей. Семья, в которой были дети, рассматривалась как благополучная. Считалось грехом не иметь в браке детей или рожать мертвых. Среди белозерских вепсов бытовало даже поверье, что мать, родившую мертвого ребенка, на том свете заставят его съесть [Борисова, 1924, с. 58]. В бесплодии, как правило, обвиняли женщину; о ней говорили: «*Akal eilä plotud*» — «У женщины нет плода». По народным представлениям, способность к деторождению имела тесную связь с регулами. Их ненормальное протекание считалось одной из причин бесплодия. Одна из болезней, связанная с регулами, определялась как «*pidaged om segoinu*» — «месячные заблудились». Считалось, что такая болезнь возникала в том случае, если незнакомые женщины шли вместе в баню. Там их месячные «смешивались» и уменьшались, а у молодых и слабых здоровьем портились, и обе женщины утрачивали способность к деторождению. Вина на мужчине в бездетности лежала только в тех случаях, если он был преклонного возраста или женился на женщине, уже имевшей ребенка.

Однако слишком большое количество детей в вепсской семье также не вызывало большой радости из-за материальных трудностей: «Хорошо бы иметь девочку, как пестунью, да двух-трех мальчиков. А больше — одни грехи пойдут; дочерям приданое, наряды надо, а где возьмешь, коли достатка нет; сыновьям — землю, избы, а наделы-то невелики» [Борисова, 1924, с. 58]. Многие факты из вепсской культуры свидетельствуют о том, что для вепсов не была характерна традиция многодетности. Известны, например, запреты, направленные на ограничение числа детей в семье: качать пустую люльку, класть на стол лишнюю ложку, обходить вокруг стола [Винокурова, 1994, с. 46]. Эта тема нашла отражение и в вепсском фольклоре. Финскими лингвистами Э. Н. Сетяля и Ю. Х. Кала [NÄKM, 1951, s. 302] был записан такой характерный текст:

| | |
|---|---|
| Kägi kukkub, | Кукушка кукует, |
| Hebo nukkub, | Лошадь дремлет, |
| Ižand dumaib, | Хозяин думает, |
| Täuz' pert' lapsid', | Полная изба детей |
| Kut tarbiž sötta, | Как надо накормить |
| Kut tarbiž g'otta. | Как надо напоить. |

Приведенные факты отражают также репродуктивное поведение вепсских крестьян, которое отличалось стихийностью и отсутствием сознательного ограничения рождаемости. В источниках встречаются единичные упоминания о камне «вишневом клее» и стеблях какого-то травянистого растения, служащих народными средствами «контрацепции» [Винокурова, 1994, с. 47]. Вепсским крестьянкам были известны некоторые народные способы для избавления от нежелательной беременности: они пили настои из семян горелой спорыньи или смеси пороха, луковой шелухи и паутины; поднимали очень тяжелые камни; в бане растирали живот сосновым веником или делали баночный массаж[2].

Финляндский офицер по просвещению Ю. Перттола, работая учителем в годы Великой Отечественной войны в оккупированном Прионежье среди северных вепсов, отмечал: «*В половом отношении вепсы были высоконравственны*» (SKS, Perttola, № 786). Совсем иное мнение о «чухарях» Тихвинского уезда Новгородской губ. составил исследователь (впоследствии профессор Московского университета) А. И. Колмогоров. По впечатлениям от своих первых двух экспедиций к ним в 1905—1906 гг. он сделал следующий вывод: «Нравственность стоит у чухарей не особенно высоко. Ей как будто нет места в этой тяжелой беспросветной жизни, и все человеческие пороки свили здесь прочное гнездо. Огромный процент незаконнорожденных детей — "богдановичей", как их все тут называют, показывает, что девицы не особенно "наблюдают за собой"» [Колмогоров, 1906, с. 111]. Изучение сравнительных статистических материалов по вепсским и русским волостям Тихвинского и Белозерского уездов Новгородской губ. позволяет усомниться в этом выводе. В вепсских деревнях действительно были распространены половые добрачные связи, но этим «пороком» вепсские крестьяне не отличались от соседнего русского населения, а порою даже демонстрировали более высокую степень целомудрия. Имеющиеся данные за 1884—1889 гг. (6 лет) показывают, что в целом по Тихвинскому уезду уровень незаконных рождений составлял 3,9 %. При этом количество детей, рожденных вне брака, по вепсским волостям было неодинаково. В Пелушской вол. оно составило 2,1 %, в Борисовщинской — 2,2 %, в Красноборской вол. — 2,4 %, меньше, чем у тихвинских карелов-старообрядцев, у последних оно равнялось 2,5 %. Зато в Лукинской (вепсской) вол. этот показатель был почти в два раза больше — 4,2 %, но уступал некоторым русским волостям, например, в Обринской вол. — 5,6 %, Анисимовской — 5,7 %, Жуковской — 6,3 %, Большегорской — 6,9 %, Деревской — 8,6 %. То же можно сказать о вепсских волостях Белозерского уезда. В Марковской (самой вепсской) вол. за тот же период был самый низкий показатель незаконных рождений по уезду — 1,9 %, а в Киинской составлял 5,3 % и занимал третье место, после Гавринской (5,8 %) и Борисовской (7,1 %) русских волостей. При этом доля незаконнорожденных по Белозерскому уезду в целом составляла 3 % [Лебедев, 1891].

Со стороны деревенской общины появление внебрачных детей осуждалось и считалось позором. По сообщению А. В. Лесковой из с. Пелдуши, если девушка забеременеет, «то от стыда сама избегает веселых сборищ молодежи. Подруги начинают сторониться ее, парни подсмеиваются. Если у девушки есть какие-либо улики против соблазнителя, она возбуждает против него дело и выходит за него замуж, но это редко случается, чаще получает на содержание ребенка, но получает больше на словах, чем на деле» [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 27об.—28]. В шимозерских деревнях, «если девица забеременела, то уговаривают парня очистить грех, т. е. жениться» [АРГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 8, л. 4]. Дочь, опозорившую семью, могли выгнать с ребенком из дома. Такие непризнанные семьей дети оставались бобылями, живущими подаяниями, нанимались в пастухи, няньки, работники и работницы, шли примаками в семьи, не имеющие сыновей [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 28—28 об.]. Но обычно незаконнорожденного ребенка принимали, и он пользовался в семье такими же правами, что и родившийся в браке. В деревне такому ребенку, как правило, давалось прозвище, отражающее его незаконное появление на свет (например, в форме отчества, образованного от имени матери), которое передавалось из поколения в поколение [Винокурова, 1994, с. 49]. Православная церковь также применяла особые меры нравственного воздействия, препятствующие незаконным рождениям. Священники записывали такому ребенку фамилию матери или фамилию «Богданов» («Богом данный»), а отчество обязательно «Богданович», например: Богданов Иван Богданович [ОВР, 1969, с. 213], а в средневепсских деревнях — фамилию Богданов/Богданова, а отчество — по имени крестного отца. Женщина, родившая вне брака, имела шанс выйти замуж только за вдовца.

Занятость хозяйственными работами не давала возможности родителям уделять много внимания детям. В вепсской семье самым главным воспитателем и учителем была мать (рис. 93). Ее роль, например, отражена в проведении северновепсских именин ребенка. Когда члены семьи начинали есть именинный кисель, то произносили пожелание, адресованное матери: «*Anda D'umal tervhud emageižele, mel't pidada, poig kazvatada i opeta*» — «Дай Бог хозяйке здоровья, ума, сына вырастить и выучить» (SKS, Perttola, № 786). Большую помощь ей в этом деле оказывала свекровь. Роль отца была

[2] См. подр. гл. 11 разд. II «Народная медицина».

невелика, т. к. он порою на многие месяцы отлучался из дома, работая на промыслах.

В вепсских семьях к детям относились с любовью. По православной традиции, ребенок в возрасте до 7 лет считался младенцем. При разговоре с ним запрещалось употреблять бранные слова (SKS, Perttola, № 828). Особенно этот запрет касался матери. По нормам крестьянской морали у вепсов, как и у русских [Щепанская, 2005, с. 338], мать должна быть доброй к детям, не ругаться и не сквернословить. Если маленький ребенок беспричинно плакал, то мать в первую очередь считала, что она чем-то его обидела. В качестве искупления вины за нанесенную обиду она должна была в течение трех дней просить прощения у младенца, причем с каждым днем текст прощения удлинялся [Винокурова, 1994, с. 50]. Следствием материнской ругани, особенно с упоминанием духа-«хозяина» леса, чаще всего признавали исчезновение ребенка. Так, в с. Исаево заблудился восьмилетний мальчик, целый день искали — не нашли. Жители объяснили пропажу так: «Мать рассердилась на сына и говорит: “Будь ты проклят, уведи тя праведный!”». Чтобы вернуть ребенка, мать побежала в церковь и попросила батюшку отслужить молебен [Русские крестьяне..., 2008, с. 134—135].

Дети и молодежь воспитывались в беспрекословном подчинении старшим. Меры физического воздействия применялись редко. Например, особо строго запрещалось ругаться. За это ребенку грозило телесное наказание. Чаще физическая расправа упоминалась в угрозах старших. У вепсов, как и русских, когда ребенка за баловство грозились выпороть, то березовые розги шутливо называли березовой кашей (*koivuine kaš*): «*Väheižin oled valttunu, pidab koivušt kašad keitta*» — «Ты немного разбаловался, нужно сварить березовой каши» (SKS, Perttola, № 852). У южных вепсов для такого наказания использовали фразеологизм «*jotōda koiviižoo čajuu*» — «напоить березовым чаем» [СВЯ, 1972, с. 218]. Во время семейной трапезы «разрезвившихся мальчишек не в пору» унимали просто: щелчками ложки по лбу (с. Исаево) [Русские крестьяне..., 2008, с. 154]. Случаи жестоких побоев детей в некоторых семьях жителями деревень осуждались. Так, в д. Линжозеро (Шимозеро) про одного крестьянина рассказывали, что он плохо обращается с детьми и женой: бьет часто и чем попало. Старший мальчик оглох от побоев, а одного он ударил погонялкой, и тот упал в обморок, а потом, не выздоровев, умер [АРГО, ф. 119, оп. 1, № 344, тетр. 8, л. 3].

Чтобы отучить от вредных привычек детей младшего возраста, прибегали к различным воспитательным мерам. Например, показывающему язык могли насыпать на него соль. В ход часто пускали обидные прозвища. Например, не желающего умываться насмешливо называли «закопченной мордой» (*nogesiine kärz*). Прибегали также к запугиванию. Ребенка, сосущего палец, пугали, что палец станет тонким, а ковыряющего в носу — что палец сломается. Капризничающего малыша стращали

*Рис. 93. Мать с детьми, д. Надпорожье Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. Фото В. В. Пименова, 1959 г.*

цыганами, которые придут и в мешке унесут. Ребенка, который в холодное время года бегал из избы и обратно, не закрывая за собой дверь, пугали собакой (SKS, Perttola, № 786). За многими запретами стояла система мифологических представлений. Так, свист считался действием, означающим вызов нечистой силы [Винокурова, 2015, с. 460]. Детям запрещали свистеть: «Если будешь свистеть, беду на дом накличешь (придет несчастье, змея заползет в дом, нападут воры или кто-нибудь умрет)». Их учили: «Землю нельзя обижать, потому что Бог создал ее». Нарушение этой заповеди было грехом. Лягушек, ящериц, пауков и маленьких птичек запрещалось убивать, иначе, как объясняли взрослые, людей постигнут бедствия, коровы заболеют, начнутся пожары, войны и т. д. (SKS, Perttola, № 786).

Родители держали под строгим контролем курение и употребление алкоголя мальчиками-подростками и парнями. Почувствовав запах табака изо рта подростка, они обыскивали карманы и, обнаружив там табачные припасы, наказывали. По сообщению А. И. Сенина, у исаевских вепсов открыто в семье разрешалось курить только совсем уже взрослым, да и то не во всякой семье: «...иная строгая хозяйка так дело ведет, что не только посторонние, а и большак выходит выкурить трубочку в сени или на крылечко. Молодежь долго стесняется оказать свою

привычку пред домашними. “Стыдно как-то и цигарку в рот взять”. Долго он скрывается от отца и матери и решается закурить при родителях первый раз, только выпив в праздник. Домашние сначала поворчат, а тут и рукой махнут: “Дескать, что же? Деньги зарабатывает и на табак себе достанет”» [Русские крестьяне…, 2008, с. 155]. У вепсов Прионежья юноше с 15-летнего возраста разрешалось пить пиво на именинах, а с 20 лет парню позволялось попробовать вина на праздничных торжествах. Только попав в армию, молодые вепсы начинали гораздо чаще употреблять алкоголь (SKS, Perttola, № 786).

С ранних лет детей приобщали к труду. При воспитании и обучении мальчика стремились, чтобы из него вышел глава семьи, кормилец. Когда мальчику исполнялось 5 лет, ему давали нож, чтобы он мог делать небольшие предметы. Мальчики 7—12 лет помогали отцу в полевых работах, пасли скот и т. п. [Горб, Засецкая, 1991, с. 12]. Н. Богомолов (1886 г. р.) из д. Пелдуши рассказывал: «*Наша семья состояла из девяти человек. Был отец, мать, три брата, четыре сестры. Я был третьим братом. В девяносто первом году…* (в возрасте 5 лет. — *И. В.*) *я нанялся в пастухи. Два лета я пас овец и два лета коров. После пастушества ходил в Сермаксу дрова пилить*» [НА КарНЦ РАН, ф. 35, оп. 1, № 1, л. 4—5]. Если мальчик был из промысловой семьи, то, достигнув юношеского возраста, он становился преемником своего отца или кого-то из близких родственников: месителем глины у каменщика, стеклорезом, точильным мастером, каменотесом, строителем и др. Считалось, что выполнять женскую работу не подобает мужчине (SKS, Perttola, № 786).

Трудовое воспитание девочки подготавливало ее к будущей семейной жизни. Девочки 6—12 лет нянчили своих братьев и сестер или уходили няньками «в люди». «*Жили мы очень бедно. Было восемь детей. Лошади не было у нас. Мальчики пасли, а девочки нянчили детей, мне было шесть лет, когда к чужим в няньки наняли*», — рассказывала Д. А. Ишевская (1901 г. р.) из д. Пелдуши [НА КарНЦ РАН, ф. 35, оп. 1, № 1, л. 7]. Примерно в 7-летнем возрасте девочки начинали осваивать основные домашние работы: ухаживали за птицей и скотом, стряпали на семью, делали щелок, стирали, мыли полы, чесали шерсть, пряли, ткали, вышивали и т. д. [Горб, Засецкая, 1991, с. 12]. В трудовом воспитании внимание обращалось не только на количество выполняемой работы, но и на ее качество. Девочке внушали, что при плохой работе ей достанется в будущем плохой муж. Если девочка, обрубая жерди, оставляла ветки, то ей говорили, что она получит шелудивого мужа. Если она делала некрасивые снопы, то муж будет некрасивый; если плохо вытирала пол, то муж будет бить (SKS, Perttola, № 786).

В крестьянских семьях родители мало заботились об образовании детей. На рубеже XIX—XX вв. во многих вепсских деревнях открывались школы. В 1896/97 учебном году в Олонецкой губ. к числу *чудских* относилось 15 церковно-приходских школ (Рыборецкая, Гиморецкая, Вехручейская, Горне-Шелтозерская, Каскес-Ручейская — Петрозаводского уезда; Сяргозерская, Шимозерская, Высокозерская, Пяжезерская, Оятско-Ладвинская, Озерская, Немжинская, Каргинская, Чикозерская и отчасти Нижне-Надпорожская — Лодейнопольского уезда) и 6 школ грамоты (Крюково-Сельгская, Матвеево-Сельгская — Петрозаводского уезда; Кленозерская, Пелкаская, Шондовская, Печенская — Лодейнопольского уезда) [Илюха, 2007, с. 122]. Однако школы посещали немногие дети, преимущественно мальчики. В 1912 г. доля девочек среди вепсских школьников составляла 23 % [Там же, с. 140]. Посещение школы детьми, особенно девочками, обычно прекращалось, как только они могли мало-мальски читать [Богословский, 1865, с. 223]. Любопытное упоминание об обучении детей в Белозерском уезде встречается у Н. Н. Фирсова: «Ученье некоторых детей, и в особенности девочек, прекращается, коль скоро они могут читать довольно бегло Псалтирь и Часослов: чтение первого по покойникам приносит небольшие выгоды, а чтение второго ребенком в церкви тешит гордость отца, обучившего сына на медные гроши грамоте» [Фирсов, 1865, с. 394]. Большинство вепсских женщин, родившихся в предреволюционные и революционные годы, оставалось неграмотными или малограмотными и не находило в школьном обучении большой пользы. С. Б. Егоров записал в южновепсских деревнях высказывания пожилых женщин об образовании: «*Некогда было учиться, надо прясть*» (И. А. Рупасова, 1918 г. р.), «*Работать начала, как брести стала, нянчила двоих сестер, из-за нянчания в школу не ходила*» (И. В. Павлова, 1913 г. р.). Таким образом, ценились практические навыки, а не грамотность [Егоров, 2014, с. 168].

# Глава 8

# ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

*И. Ю. Винокурова*

## 8.1. Родильная обрядность

В традиционной обрядности вепсов, связанной с рождением человека, обнаруживается довольно много аналогий как с отдаленными, так и с соседними народами. Их появление имеет различные причины: воплощение общечеловеческих идей, этногенетическое родство, заимствования и т. д. В то же время в вепсской родильной обрядности можно встретить черты, особенные для данного этноса. Они обусловлены неповторимыми путями его индивидуального развития.

В целом на всей территории расселения вепсов существовал единый в своей основе родильный ритуал. Локальные особенности по вепсским группам были не очень значительны. Они сформировались самостоятельно или под влиянием местных традиций соседних народов. Северновепсская родильная обрядность, например, подвергшаяся влиянию соседнего карельского населения, несколько отличалась от средневепсской и южновепсской, обнаруживших достаточное сходство.

Родильная обрядность была ориентирована в основном на удачный исход родов и сохранение и защиту здоровья матери и ребенка. Она подразделялась на три цикла: 1) обычаи и обряды, связанные с беременностью; 2) сопровождающие появление ребенка на свет; 3) послеродовые обряды очищения и социализации. Для сферы обрядовой практики, связанной с рождением человека, характерны скрытность, таинственность. В ней участвовал узкий круг лиц: роженица, ее свекровь или повивальная бабка — главные исполнители, новорожденный — непременный пассивный участник; отец, родственницы и соседки, священник — персонажи второго плана.

**Беременность**

Для обозначения беременной женщины вепсы повсеместно использовали названия, подчеркивающие ее главное внешнее физическое изменение: большой живот — *kohtunke* или *vacanke* (букв. «с животом»). В то же время среди северных вепсов известны иносказания, употребляемые в шутливой форме: *herneht om sönu* ‘гороха поела’, *om sönu hir’en pezan* ‘съела мышиное гнездо’, *klubuk om kuvatut* ‘клубок сплела’, а также термин, обозначающий внебрачную беременность *töuz’* (букв. «полный, наполненный») (SKS, Perttola, № 832).

Считалось, что нормальный срок беременности 40 недель, но и 30-недельный ребенок может выжить. Если беременность у женщины длилась больше 40 недель, про нее говорили: «*Rodi kuldaižed hebod*» — «Родила золотую лошадь» (Шелтозеро) (SKS, Perttola, № 803).

Большая часть обрядов периода беременности представляла собой запреты, регулирующие поведение будущей матери и обеспечивающие рождение здорового ребенка. Большинство запретов, распространенных у вепсов, было известно многим народам мира. В них удивительным образом переплетались религиозно-магические и рациональные представления, основанные на многовековом народном опыте.

Беременная женщина должна была находиться в гармонии с миром природы и избегать ситуаций, которые могли навлечь беду на будущего ребенка.

Ей не разрешалось разорять гнезда птиц, иначе случится выкидыш; есть тетеревиные яйца — ребенок будет рябой; обижать домашних животных, в особенности собак, кошек, свиней; присутствовать при убое скота. В период беременности женщина по возможности не ходила в лес, где могла встретиться с представителями животного мира, наиболее опасными для нее в таком состоянии — медведем и змеей. Считалось, что если медведь попадется навстречу, то обязательно разорвет живот; а если змея, то ее нельзя убивать [Винокурова, 2006]. Последний запрет основывался на представлении о змее как об универсальном символе плодородия.

Идея избегания представителей иного мира лежит в основе запрета на посещение беременной кладбища, покойника, похорон. В народе бытовало мнение, что в случае его несоблюдения ребенок родится с бледным или желтым лицом либо вообще нежизнеспособным. В исключительных случаях, когда избежать такого посещения было нельзя (умирал родственник), будущая мать использовала различные средства защиты плода: клала за пазуху или под грудь расписные ложки, оборачивала живот материалом красного цвета [Строгальщикова, 1988, с. 97].

Данный свод предписаний для беременной дополнялся и другими табу с четко выраженной для архаического мышления магией подобия: нельзя садиться на камень — роды будут тяжелые; кипятить в котле — ребенок родится с черной головой; хлебать варево через дужку ведра — ребенок будет с кривыми ногами; перелезать через косую изгородь — будет страдать косоглазием; есть голову налима — будет сопливым; носить в руках мусор — на ребенке появятся болячки.

Некоторые запреты среди вепсов были менее распространенными. Так, например, беременной не следовало спать на спине, иначе ребенка мог подменить (*vajehtada*) дух-«хозяин» леса (аналогичные представления о подменыше (*vaihdokas*) были чрезвычайно развиты у финнов) [Vilkuna, 1989, s. 111; Шлыгина, 1997, с. 464]. Нежелательным считалось посещение свадьбы, чтобы не подвергнуться сглазу. Запрещалось идти в крестные матери, это могло привести к смерти беременной или ее крестника.

Для второй половины беременности характерны различные приметы, по которым определяли пол будущего ребенка: живот у женщины острый — будет мальчик, живот круглый — девочка; соски темноватые — мальчик, соски красноватые — девочка; лицо без изменений — мальчик, лицо с желтыми пятнами — девочка. Были приметы и другого типа. Так, если на беременную женщину кто-нибудь пристально посмотрит, а у нее в это время шевельнется ребенок, то у него глаза будут похожи на глаза смотрящего.

**Обряды, сопровождающие появление ребенка на свет**

В вепсских семьях женщины занимались различными хозяйственными работами вплоть до самого наступления родов. Запрещалось только мытье полов, ибо у беременной, находившейся при таком занятии в резко согнутом положении, пуповина могла обвиться вокруг плода. По народному убеждению, если женщина, ожидающая ребенка, будет подолгу сидеть без дела, то плод вырастет большим и роды будут тяжелыми. Свекровь учила молодуху, готовившуюся стать матерью: «Носи хоть камни или пригорышни земли из угла в угол, если у тебя нет никакой другой работы». Работа «до первых схваток» приводила к довольно распространенным в вепсских деревнях случаям родов в лесу, поле, на покосе и т. д., где роженица часто обходилась без посторонней помощи.

В домашних условиях вепсянки предпочитали рожать в хлеву, реже — в подполье, а в летнее время — в сарае. Традиция рождения ребенка в бане, широко бытовавшая у прибалтийско-финских и русского народов, была малопопулярной среди вепсов и зафиксирована только у северных и белозерских вепсов, а также в с. Корвала. Эту характерную особенность в вепсском Прионежье, несмотря на раннее распространение здесь бань, отмечал Ю. Перттола, который писал: «Среди вепсов баня как место рождения не играла такой роли, как среди финнов. Речь о родах в бане шла главным образом зимой, когда роды проходили трудно» (SKS, Perttola, № 834). Вепсы даже с опасением относились к бане, считая, что там новорожденный может получить болезни или быть подмененным банным духом-«хозяином». В завуалированном виде запрет на роды в бане звучал так: «*Женщине родить нельзя идти в баню, а то дети будут больны припадком*» [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 126].

Традиция родов в бане четко обнаруживается только в среде белозерских вепсов, где, наряду с хлевом — главным родовым помещением и подпольем, можно было рожать и в бане [Строгальщикова, 1988, с. 101]. Однако и в этой группе при выборе бани прибегали к магическим методам защиты от злых сил. Например, в с. Сяргозере, когда роженицу вели в баню, то давали ей в руки сковородник или кочергу, «*чтобы не подошел черт*» (тут уместно вспомнить, что такие же обереги использовались при проводах вепсской невесты в баню (см. п. 8.2, разд. II) [АРГО, р. 119, оп. 1, № 344].

В основе обычая рождения человека за пределами людского жилья лежали различные народные представления: о «нечистоте» родового процесса и роженицы, о необходимости соблюдения тайны родов (чем больше людей будет знать о родах, тем они тяжелее). Кроме того, в этом обычае отразились взгляды народа на рождение ребенка как на его приход из иного мира. Под влиянием православия хлев, вероятно, вторично «освящался» примером из жизни Христа, по церковному преданию родившегося в загоне для скота. Как говорится в Евангелии от Луки, Пресвятая Дева «родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице» [Лк. 2:7].

У вепсов, в отличие от многих европейских народов, не получил достаточного развития институт

повивальных бабок. Главной помощницей роженицы, как правило, была свекровь. Только в исключительных случаях, если в семье не было свекрови или роды проходили с осложнениями, обращались к деревенской знахарке (*baboi, tedai*) или колдуну (*noid*). Так, по данным А. А. Киселева, в Корвале при родовспоможении участвовала знахарка, используя в своем примитивном акушерском арсенале банный пар и механические способы извлечения плода: «Беременная женщина, почувствовав роды, начинает топить баню, а муж тихонько, чтобы никто не знал, идет к бабке. Истопив баню, мыться вначале посылают родственников, а потом уже идет сама роженица, бабка ее уже там поджидает. Сильно поливают каменку водою, чтобы больше было жару. Парят роженицу, растирают живот. Больная от потугов, от жару совершенно изнемогает. Тогда ее подвешивают на полотенцах, т. е. под руки кладут полотенца и подвешивают концы к потолку, так, чтобы висела больная. Живот опускается вниз, и наступают роды. Бывает, что подвешивание не помогает, тогда прибегают к стряхиванию. Берут за руки и трясут. От стряхивания живот опускается вниз»» [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 62].

У северных вепсов начало родов знаменовалось обрядом, в котором женщина обращалась к духам-«хозяевам» хлева или к духам-«хозяевам» родильного места с просьбой на разрешение занять место для родов и не наблюдать за ней, ибо роды рассматривались как таинство: «*Rodinsijan ižandaižed, rodinsijan emagaižed! Pästkat mindei rodimaha kaks' henged eriži! Kut etei nähtut laps' tegese, muga i etei nähkoi, kut rodiše!*» — «Хозяева и хозяюшки родильного места! Пустите меня рожать две души врозь! Как вы не видели, как дитя делается, так и не увидите, как рождается!» (SKS, Perttola, № 664). Полагали, что если не спросить разрешения, то духи обидятся и подменят ребенка в момент его появления на свет.

Для облегчения родов совершались разнообразные магические действия, имитирующие «свободный выход» ребенка из чрева матери: развязывались узлы на одежде роженицы, распускались ее волосы, открывались печные трубы и двери во всех жилых и хозяйственных постройках. Особенно широко использовалась проточная вода из движущих водоемов (рек, ручьев, родников) или вода, которой в магическом действе придавалось течение по искусственному «руслу». Такая вода символизировала беспрепятственное прохождение плода по родовым путям матери (легкие роды). Роженицу поили водой, пропущенной через ствол ружья или рожок подойника. Символом родовых путей могло выступать и отверстие в жернове, куда воду пускали со словами: «*Kut mina nečiš ahthas kives pästan veden, muga hänel aveikaha prohodad*» — «Как я в этом тесном камне пускаю воду, так у нее пусть откроются проходы» (SKS, Perttola, № 668). Самым известным способом помощи роженицы у вепсов было опрыскивание ее лица речной, ручьевой или родниковой водой. Такое действие совершал муж, набрав воду в рот. Этот обряд бытовал также у русских. По мнению Н. Е. Мазаловой, образ разинутого рта, извергающего воду, органически сочетался с образами живота, чрева, родов [Мазалова, 1994, с. 94].

У вепсов известны и другие обряды с участием мужа, представляющие собой пережиточные формы так называемой «кувады» (от франц. «вынашивание, высиживание») — ряда магических правил и норм поведения отца, подчеркивающих его права на ребенка. Вепсские обряды с участием мужа, как правило, совершались в случае тяжелых родов и были связаны с народным представлением о том, что присутствие мужа может облегчить страдания жены. Так, в Шимозерье если жена не могла долго разродиться, то муж обходил избу или деревню с иконой или объезжал их на лыжах. В Прионежье для скорейшего разрешения от бремени жена садилась мужу на колени.

Важное место в родильной обрядности вепсов, как и многих других народов, занимали магические действия, связанные с пуповиной (*nabarihm* — букв. «пуповый шнурок») и последом (*jälgeliižed*). Инструментом для перерезания пуповины обычно служили ножницы, заранее приготовленные роженицей. При родах вдали от дома известны случаи, когда пуповина отрезалась серпом или острым камнем, по которому ударяли вторым камнем. Место среза всегда смазывалось материнским молоком.

Для перевязывания пуповины чаще всего использовались волосы матери, играющие роль оберега для ребенка. Иногда защитные свойства волос усиливались дополнительными магическими правилами. Например, с головы обязательно отрывались только три волоса, растущие по соседству. В качестве материала для перевязывания известна также льняная нить, к которой, как правило, добавлялись материнские волосы. В северновепсской группе было принято пуповину первого ребенка перевязывать кончиком ленты, которой были связаны волосы матери во время ее венчания.

Вепсы, как и многие народы, считали, что сохранность отсохшей пуповины обеспечивает благополучие ребенка. Поэтому ее тщательно прятали за матицу или в сундук. В то же время среди части вепсов бытовали представления о защитных и целительных свойствах отсохшей пуповины. Для этого ее клали в люльку малыша, использовали при лечении грыжи у младенца или женского бесплодия [Строгальщикова, 1988, с. 100].

Обряд убирания последа у вепсов носил название *hut'ta jälgeliižed* (букв. «хоронить послед») и действительно напоминал похороны. Это было отнюдь не случайно, ибо тщательное «захоронение» последа считалось залогом здоровья и чадородия матери. Столь ответственный обряд всегда совершала свекровь. Если в дальнейшем роженица страдала женскими болезнями или бесплодием, то она в качестве виновницы своих бед подозревала свекровь, плохо «захоронившую» послед [Там же, с. 100]. Свекровь мыла послед в течение трех дней, а на ночь убирала его под кровать матери. Затем, завернув

послед в чистую тряпку, помещала его в берестяную коробку или лапоть. В таком виде послед закапывался в подполье, хлеву или под первым венцом дома.

По времени рождения младенца, его первому поведению вне материнской утробы и физическим особенностям судили о его дальнейшей судьбе. В некоторых вепсских деревнях сохранились приметы, связанные с лунным календарем, где новолуние считалось признаком долгой жизни, а ущерб луны и конец недели — короткой. Позднее появились представления, связанные с точными датами. Например, северные вепсы считали апрель «обманчивым» месяцем. Если ребенок родился в апреле, к тому же 13 числа, то жить не будет. Универсальная оппозиция верх — жизнь, низ — смерть лежала в основе приметы, по которой наблюдали, как при рождении падал ребенок на подстилку: лицом вверх или вниз [Винокурова, 1994, с. 50].

Полагали, что «пустоглазый» ребенок, т. е. без «мяса» в уголках глаз, а также с синюшным оттенком кожи не был жильцом на этом свете. Не к добру рассматривалось и появление ребенка с зубами. Напротив, радость вызывало рождение младенца в околоплодной оболочке — «рубашке» (*paideine*). Рубашку в высушенном виде хранили в укромном месте. Вепсы, как и русские и карелы, верили, что наиболее действенную помощь она может принести в судебных делах.

В вепсских патриархальных семьях рождению мальчиков радовались больше. В северновепсских деревнях сообщение отцу о рождении сына сопровождалось следующей фразой: «*Ladi čuga tobjemb i ma suremb*» — «Готовь угол побольше и земли побольше» (SKS, Perttola, № 833). Дело в том, что сын оставался жить в семье и обеспечивал ее рабочими руками, также с его появлением семья получала от общины земельный надел на новую «душу» [Строгальщикова, 1988, с. 100]. Весть отцу о родившейся дочери комментировалась так: «*Čugas dol'ad ei ota*» — «Из угла доли не возьмет», т. е. с дочерью не надо было делить жилье (SKS, Perttola, № 833), поскольку с выходом замуж она покидала родной дом. В то же время для нее требовалось много нарядов и приготовление приданого, что для бедных семей было непросто. Явное предпочтение рождению мальчиков отразилось во многих вепсских обрядах родильного цикла. В северновепсской группе, например, если в семье рождался сын, то родители на вопрос односельчан: «Кто родился?» громко кричали: «Сын!». В случае рождения дочери их ответ звучал тихо: «Дочь». Было принято завернутого в пеленки мальчика обвязывать шерстяной веревкой, а девочку — ситцевой. Таким образом, признаки полового статуса человека, полученные при рождении, получали дополнительную социальную и культурную ценностную маркировку [Nenola, 1993, p. 52].

**Послеродовые обряды очищения и социализации**

С первым криком ребенка, возвещающим о его появлении на свет, новорожденный и мать (вместе или по отдельности) становились объектами двух групп обрядов: очищения и социализации, которые совмещались или проводились, попеременно чередуясь. Очистительные обряды основывались на универсальных представлениях о том, что в послеродовой период младенец и роженица являются сакрально нечистыми и в то же время наиболее предрасположенными к воздействию враждебных сил.

Количество очистительных обрядов у этнолокальных групп вепсов было различным. Особенно развит этот обрядовый комплекс у северных вепсов. Его открывал ритуал обмывания новорожденного водой. Чаще всего обмывание производила свекровь, сопровождая его заклинанием: «*Pezetan mina lapsen rodinsijala, nimetoman i ristatoman, kül'betihesai, ristahasai, molitvohosai, vencahasai i vencaspei surmahasai. Amin', amin', amin'*» — «Мою я ребенка на месте рождения, безымянного и некрещеного, до бани, до крещения, до молитвы, до венчания и от венчания до смерти» (SKS, Perttola, № 681). Примечательно, что в данном заклинании выстраивались важнейшие ритуалы, которые сопровождали жизненный цикл человека: первая баня, крещение, воцерковление (по народной терминологии — «ходить брать молитву»), венчание; погребение, связанное со смертью.

Вслед за обливанием ребенка на месте рождения следовало его омовение в избе на шестке у печи. В отличие от северных, у остальных вепсов именно эта процедура становилась «первой встречей» новорожденного с водой. Совершаемое омовение было призвано защитить ребенка от плача, сглаза, порчи, болезней. Для недоношенного ребенка использовали особую воду — заговоренную и пропущенную через решето, в котором содержались различные обереги: ложки, паутина, кусочки, отщипанные от края половиц (через одну) [Строгальщикова, 1988, с. 100]. От заболевания щетинкой (*sugased*) в воду клали свиное рыло, чесалку или хлеб.

Следующим очистительным обрядом, независимо от того, где происходили роды, было банное омовение. Его вепсы обычно совершали через 2—3 дня после родов. Исключение составляли северные вепсы, которые могли провести его и в день родов, если роженица разрешилась от бремени утром, или на следующий день, если этот момент наступил вечером или ночью. В целом банную процедуру совершали три дня подряд (SKS, Perttola, № 812). Только после прохождения послеродового банного омовения роженице разрешалось мыться в бане с остальными членами семьи.

У средних и южных вепсов в баню ходила одна роженица. Ребенка в баню не носили, т. к. боялись *призора*. В вепсском Прионежье готовили совместную баню для роженицы и новорожденного. Как и у соседних карелов и заонежан, у прионежских вепсов было распространено первое паренье ребенка в бане особо приготовленным для этой цели мягким веником. Роженицу с младенцем в баню

сопровождала свекровь, т. к. им запрещалось мыться и оставаться в бане одним, иначе, по поверьям, *kil'bet'akaine* («банная старушка») могла обменять ребенка (SKS, Hakulinen, № 17832). Невестка приглашала свекровь в баню поклоном. После мытья в первой бане роженица и свекровь совершали над ребенком обряд защиты от сглаза. Для этого они использовали женский головной убор — сороку (*sorok*), в которую клали дресвяной камень-оберег *čuurkivi*, кусочек материнского последа и все это перевязывали тканевой полоской, взятой от подола материнской рубахи. При совершении обряда сороку клали на лавку и развязывали. Мать держала полоску ткани за два конца, а бабушка трижды поднимала ребенка над раскрытой сорокой. Затем, спеленав младенца, бабушка брала его за нос и трижды плевала через левое плечо (SKS, Perttola, № 790). Известны и другие обряды, способствующие здоровью новорожденного, причем они сопровождались особыми заговорами, которые были предназначены только для произнесения в бане. Во время мытья свекровь читала заговор, в котором баня фигурировала как символ здоровья и благополучия: «*Kut nece kül'betiine siižub nel'l'ou jauguu, muga laps' kazgha*» — «Как эта баня стоит на четырех ногах, так ребенок пусть растет» [Строгальщикова, 1988, с. 99].

Вторая группа обрядов, совершаемых над ребенком, имела целью его превращение из биологического существа в социальное. С помощью магических действий ему пытались привить внешние и внутренние качества, обладание которыми ценилось в данном обществе. Чтобы ребенок (особенно девочка) вырос красивым, его лицо прямо на месте рождения обмывали молоком матери (SKS, Perttola, № 685). Крестьянским идеалом красоты считалась нежная белая кожа. Различными магическими способами младенцу пытались привить послушание. Например, сразу после родов свекровь или повитуха трижды обводили горящей лучиной вокруг правой ноги матери; имеется единичное сообщение, что вокруг ноги проносили самого новорожденного.

Далее следовали обряды включения ребенка в семейно-родовой коллектив. Первой символической границей, которую необходимо было пересечь новорожденному, чтобы войти в семью, был порог избы. Для этого свекровь, войдя в дом, клала завернутого в пеленки ребенка у порога, а идущая следом мать перешагивала через него. После этого свекровь подносила младенца к печи и ставила на его лбу крест из сажи. Тем самым ребенок приобщался к древней родовой святыне и попадал под покровительство духа домашнего очага. В некоторых вепсских деревнях этот обряд усложнялся: свекровь ненадолго клала младенца на шесток со словами: «*Kut nece päč siižub, muga nece bladenc spokoin oliž*» — «Как эта печь стоит, так этот младенец спокойным был бы» [Строгальщикова, 1988, с. 99]. Первое непродолжительное укладывание ребенка на шесток объяснялось в народе как приобретение младенцем спокойствия.

После благополучных первых родов молодая становилась полноценным членом двух породнившихся семей, а также группы взрослых женщин общины. Признание ее в этом качестве отмечалось в виде обычая *pahnad* — посещения роженицы замужними родственницами и соседками. В других прибалтийско-финских языках слово *pahna* трактуется иначе: соломенная подстилка для домашних животных; логово (гнездо) зверей, птиц, потомство (человека, животных) [SKES, 1958, s. 457]. Эти значения свидетельствуют о том, что первоначально такой визит мог происходить к месту родов в хлеву (на подстилку), где обычно вепсские женщины рожали, и, судя по названию, похоже — табуированному, данное место было тайным собранием взрослых женщин. Посетительницы приносили роженице разнообразные выпечные изделия, старую ткань на пеленки, у северных вепсов — серебряные монеты «на зубок» *(hambazdengad)*. В северновепсской традиции такое посещение имело и другие особенности: его начинали мать и сестра роженицы и повторяли его еще несколько раз в течение шести недель после родов. Во время таких визитов они читали молитвы (SKS, Perttola, № 796). Роженица угощала посетительниц чаем и домашней выпечкой. Обычай поздравления роженицы, вместе с подарком «на зубок», имеющий разные названия, был распространен, кроме вепсов, у всех прибалтийско-финских этносов, а также у русских, белорусов, латышей и других народов [Сурхаско, 1985, с. 40].

Процесс изменения социовозрастного статуса молодой матери отражала и терминология. Женщину до рождения первенца, как и невестку, вепсы называли *мурзяйнь* (сев. *mur'z'ain'*, ср. *mur'zei*, южн. *mor'z'a*), а после первого ребенка она становилась *ak* 'жена'.

Согласно деревенскому этикету северных вепсов, впервые встретив роженицу, односельчане вначале спрашивали, прошли ли благополучно роды, затем узнавали, кто родился. Получив ответ, они желали: «*Anda D'umal ozad necile lapsele!*» — «Дай Бог счастья этому ребенку!» и «*Da pästa surmaspäi*» — «Да спаси от смерти!» (SKS, Perttola, № 831).

Традиционная родильная обрядность вепсов включала также обряды церковного происхождения: крещение и воцерковление. Крещение — одно из главных таинств, символизирующих принятие человека в лоно христианской церкви. Обряд крещения (*ristitada, rist't'a* 'крестить', *kumuškotta* 'кумиться', *valatada* 'обливать при крещении, крестить') вепсы совершали в течение первых дней жизни ребенка. После крещения ребенок приобретал новый социальный статус — крещеного (*ristit*). Стремление быстрее исполнить обряд объяснялось серьезным отношением вепсского населения к церемонии крещения, его представлениями о христианском рае и боязнью родителей, что ребенок может умереть некрещеным. Обряд крещения обычно проходил в домашних условиях. Но летом, если церковь была поблизости от дома, мог совершаться и в храме. Церемонией крещения руководил священник.

В обряде также обязательно участвовали крестный отец (*ristiž*) и крестная мать (*ristimam*), от выбора которых, по народным представлениям, зависела судьба ребенка. На роль крестного отца обычно выбирался брат матери ребенка, а на роль крестной матери — сестра отца. У северных вепсов если ребенок постоянно болел или умирал после крещения, то в этом винили крестных родителей. Таких людей супруги больше не брали в восприемники своих детей. В данной ситуации выбор крестного родителя для ребенка мать осуществляла с помощью обряда *mända vastha* ‘идти навстречу’: ранним утром в день крещения выходила на дорогу к церкви и просила первого попавшегося навстречу человека стать крестным ее ребенка (SKS, Perttola, № 810). Обряд выхода на дорогу, перекресток, к церкви с целью попросить в кумовья первого встречного, чтобы в семье не умирали дети, был широко распространен у славянских народов. В его основе — верования о встрече как о проявлении счастливой судьбы [Плотникова, 2002, с. 95—96].

Крещение представляет собой многоступенчатое и многозначимое таинство, в котором выделяется шесть чинов. Крещение в сельской церкви производилось в сокращенном виде, а на дому было еще короче. Важнейшим чином было освящение воды в купели. Если младенца крестили дома, то купель приносили из церкви. После освящения воды следовало елеопома́зание — чин, изображающий излияние Божией милости на помазуемого. Далее священник трижды погружал ребенка в купель с возгласом «Крещается раб (раба) Божий (Божия) (имярек) во имя Отца (первое погружение), и Сына (второе погружение), и Святого Духа (третье погружение)» и передавал его восприемнику. Если крестили девочку, то после погружения в купели священник передавал ее крестному отцу, если мальчика — крестной матери. Далее все присутствующие обходили с молитвой вокруг купели три раза против солнца [Бернштам, 2000, с. 96—97].

Обряд крещения, несмотря на свое церковное происхождение, вобрал в себя довольно много внехристианских элементов. Так, по полу людей, несущих купель из церкви в избу, определяли пол следующего ребенка (двое мужчин — мальчик, мужчина и женщина — девочка). По поведению малыша во время погружения в святую воду гадали о его судьбе: плач означал живучесть, а молчание — недолговечность [Винокурова, 1996, с. 170]. Когда на ребенка надевали нательный крестик, то к нему привязывали узелок, в котором находились ртуть, чеснок и серебряная монета (SKS, Perttola, № 780). Такой оберег делался для защиты ребенка от нечистой силы. При крещении, смывавшем с ребенка «первородный грех», происходило также и частичное очищение матери. Пока гости угощались по случаю крещения ребенка, роженица шла к купели и обмывала святой водой руки, лицо и грудь.

С христианской точки зрения ребенок после крещения обретал ангела-хранителя. При крещении священник нарекал ребенка именем, выбранным по святцам его родителями или им самим. Правила выбора имени для мальчиков и девочек были несколько различными. В вепсском Прионежье существовала традиция, по которой мальчику давали любое понравившееся родителям имя святого, значащееся в святцах в интервале двух недель до или после его дня рождения, а девочке — только в период первых двух недель после ее рождения [Винокурова, 1996, с. 113]. Некоторые имена, известные по святцам, в быту переделывались на вепсский лад, например: Александра — *Raškoi*, Галина — *Galoi*, Евдокия — *Uudoi*, Ксения — *Oks’a*, Пелагея — *Palag*, Саввелий — *Savoi*, Тимофей — *Timoi*.

Цикл очистительных и социальных ритуалов завершался воцерковлением — особым чином, совершаемым над младенцем и его матерью во время посещения церкви через сорок дней после родов. Согласно церковным предписаниям, женщина после родов считалась нечистой сорок дней и не могла в этот период посещать храм. По окончании этого срока священник читал над ней так называемую «очистительную молитву», чтобы после родов она вновь могла участвовать в богослужении. Обряд так и назывался у вепсов *käuda molitva otmaha* — букв. «ходить брать молитву». Для новорожденного обряд воцерковления означал посвящение его в члены православной церкви. В храме священник, взяв ребенка на руки, нес его, если это была девочка, до алтарных дверей, а если это был мальчик, то вносил в алтарь.

**Первый год жизни**

Если сравнить три периода детства (младенческий, детский — приблизительно от одного года до 7—8 лет и подростковый), выделяемых вепсской возрастной периодизацией, то окажется, что наиболее ритуализированным у вепсов являлся первый год жизни ребенка. В младенческом периоде особенно многочисленными были поверья и обряды, в которых отразились народные представления о хрупкости и незащищенности новорожденного и страх за его жизнь. Возникновение подобных представлений было связано, прежде всего, с высокой в прошлом детской смертностью, особенно в младенческом возрасте.

У вепсов, как и практически во всех культурных традициях, наиболее уязвимым от воздействия различных вредоносных сил ребенок считался до появления у него первых зубов. В этот опасный период вепсы выполняли ряд запретов: никому, кроме членов семьи, ребенка не показывали, чтобы избежать воздействия сглаза, порчи, злых духов; не подносили его к зеркалу, ибо, по народным поверьям, его могла обменять нечистая сила. Чтобы зубы легко прорезались, младенца не перевязывали поясом [Винокурова, 1994, с. 54]. У северных вепсов зафиксированы обычаи, демонстрирующие важность такого события, как появление первого зуба. Тот, кто первым обнаруживал прорезавшийся зуб ребенка, дарил младенцу рубашку или деньги. Увидевший первый зуб должен был сказать: «*D’o löuzihe tavariššeine*» — «Уже нашел товарища». Обычно при

появлении первого зуба с ребенком шли в баню и говорили: «*Hambhaine om doinuse, pidab doitta kül'betiš*» — «Зубик добрался, надо в баню добраться» (SKS, Perttola, № 795).

Выделение такого важного момента в физическом развитии человека, как появление первых зубов, по-разному объясняется учеными. По мнению А. Вилкуна, исследовавшего этот вопрос на материалах Финляндии, восточной Карелии и Лапландии, в период зачатия и некоторое время после появления на свет ребенок находится в особо опасном положении, т. к. не имеет своего духа-хранителя. В этот период ребенка определяют как «безымянного», «некрещеного», «без духа-хранителя», «беззубого». С обретением духа-хранителя ребенок становится личностью. Внешним признаком его нового состояния считается появление первых зубов [Vilkuna, 1989, s. 179]. Вполне возможно, что такие представления в далеком прошлом были известны и вепсам. Определения ребенка «безымянный» и «некрещеный» встречаются в рассмотренном выше вепсском заклинании. Но, в отличие от большинства прибалтийско-финских народов, у вепсов не был зафиксирован термин, обозначающий духа-хранителя (ср. фин. *haltija*, сев. кар. *haltie*, ливв. *haldie*, люд. *halgi*, вод. *altia, altiaz*, эст. *haldjas*) [SKES, I, 1955, s. 52].

По поводу значимости появления первых зубов существует и другая точка зрения, изложенная в статьях ряда исследователей [Ревуненкова, 1988; Грысык, Разумова, 1991]. Основу их объяснения составляют народные представления о душе или жизненной силе человека. Каждый человеческий орган обладает различной жизненной силой. Особенно насыщены ею части тела, способные длительно сохраняться уже после смерти человека (кости, зубы) или вновь возрождаться (ногти, волосы). Следовательно, с появлением зубов ребенок становится более жизнеспособным.

Согласно этой точке зрения, жизненная сила сохраняется и в выпавших зубах, а при их потере человек слабеет. И действительно, выпадение молочных зубов также являлось опасным моментом в жизни ребенка. Вепсы применяли меры, чтобы выпавшие зубы не достались чужому человеку или злым силам. В южновепсских деревнях мать первый выпавший молочный зуб ребенка должна была съесть (по народным объяснениям, чтобы потом у ребенка не болели зубы). У вепсов повсеместно каждый выпавший молочный зуб сам ребенок или кто-либо из его родственников выбрасывал на печь через голову, встав к печке спиной, со словами: «*Hiroi-haroi, na sineiž puine, anda minein' luine*» — «Мышка-норушка, на́ тебе деревянный, дай мне костяной» (Пондала). У северных вепсов был известен такой вариант обряда: выпавшим молочным зубом обводили трижды вокруг головы, а затем бросали его на печь со словами: «*Hirele — sithambaz, minein' — luine*» — «Мыши — дерьмовый зуб, мне — костяной» [Винокурова, 2006, с. 192]. Это действие когда-то имело древний магический смысл. Печь была центром «своего» пространства — дома. «Хозяином» и покровителем этого дома считался домовой, который часто представлялся в облике мыши — грызуна, который, по народным представлениям, обладал крепкими зубами и мог наделить ими находившихся под его патронажем членов семьи. Аналогичные обряды были широко распространены у многих европейских народов [Кабакова, 2001, с. 131].

Не только зубы, но и ногти, и волосы являлись признаками увеличивающейся жизненной силы ребенка. Поэтому в течение первого года жизни вепсы придерживались запретов стричь волосы ребенку и обрезать ногти (при необходимости их откусывала мать), чтобы не укоротить его жизнь (ср. аналогичные обычаи у соседних прибалтийско-финских народов и русских [Шлыгина, 1997, с. 470; Бернштам, 1988, с. 56]. По вепсским поверьям, когда у ребенка вырастут волосы на голове, то он не будет бояться сглаза (SKS, Perttola, № 673). Волосы продолжали оставаться важным защитным барьером и в последующие периоды жизни человека. Так, жительница из с. Ошта вспоминала, как одна бабушка уговаривала внучку не отрезать волосы, объясняя: «*Ты сама себе хуже сделаешь, потеряешь силу, будешь ходить, и кто-нибудь сглазит*» [Мишина, 2001, с. 52].

Движение является важнейшим показателем жизнеспособности человека. Поэтому такие моменты в физическом развитии ребенка, как вставание на ноги при поддержке за опору и совершение первых самостоятельных шагов вепсы отмечали ритуалами (рис. 94). Любой член семьи, впервые увидев ребенка, вставшего на ноги с помощью опоры,

*Рис. 94. Ходунки. Из коллекции музея с. Вонозера Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.*

должен был закрепить его успех следующими словами: «*Dubi, dubi, dubi*» или «*Löli, löli, löli*» — «Стой, стой, стой», которые произносились шепотом, чтобы не испугать ребенка. С началом ходьбы был связан обряд *čapta putud* (букв. «рубить путы»), имеющий аналогии в культуре многих европейских и азиатских народов [Зеленин, 1991, с. 330; ТМ, 1988, с. 133—136; Ершов, 1992, с. 201]. Его совершали, когда ребенок делал первые попытки пойти самостоятельно. Кто-либо из домочадцев, улучив такой момент, хватал нож и делал им такое движение, будто бы разрезает что-то на полу между ножками малыша. При этом говорили слова: «*Čapta putud* (lapsen nimi)» — «Рублю путы (имя ребенка)» [Винокурова, 1994, с. 56]. В основе обряда лежали представления, что ноги младенца перевязаны невидимыми путами, которые необходимо разрезать [СМ, 2002, с. 325]. Считалось, что после этого ребенок быстро научится ходить.

Вепсы считали, что если ребенок не начинает ходить вовремя, то, значит, ему мешает страх — *varu*, который представлялся в виде невидимого духа болезни. Обряды лечения этой болезни включают ее олицетворение и уничтожение. В одном из обрядов участвовало несколько действующих лиц разных поколений, как бы выстраивающих предстоящий «путь жизни» ребенка и устраняющих на нем препятствия. Мать или бабушка ставили ребенка на пол и, держа за руки, вели по одной половице. В это время между самым старшим ребенком в семье и предпоследним три раза произносился диалогический заговор. Старший после каждого шага малыша рубил топором его мнимые следы на половице и говорил: «*Čapan, čapan, čapan*» — «Рублю, рублю, рублю», а предпоследний спрашивал: «*Min čapad?*» — «Что рубишь?». Услышав вопрос, первенец отвечал: «*Varun*» — «Страх». И предпоследний заканчивал: «*Čapa igaks kaikeks*» — «Руби на всю жизнь» [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 113]. По другому варианту обряда, едва начинающего ходить ребенка ставили на стол. Затем по столу били топором. Иногда вместо стола использовали полотенце (SKS, Hakulinen, № 18356). Встречается также ритуал, в котором «страх» уничтожали с помощью разорванного сарафана. Обряд совершали при звоне колоколов к обедне. Ребенка укладывали животом на пол и нажимали порванным сарафаном на его спину со словами: «*Čapan mina silei varun igaks kaikeks*» — «Рублю я твой страх на весь век» (SKS, Perttola, № 675), таким образом как бы выдавливая страх.

Еще один важный момент в правильном развитии ребенка — появление у него речи. Малышу, долго не начинающему говорить, давали съесть найденный на дороге кусочек хлеба, чтобы у него быстрее появилась речь (SKS, Hakulinen, № 18357); ср. то же у белорусов: [Агапкина, Толстая, 2009, с. 62].

До момента вставания ребенка на ноги его главным местом обитания в избе была люлька (*kätte, kättud, baju*). Люльку мастерили отец или дед новорожденного, а затем передавали по наследству от старших детей к младшим. На территории проживания северных вепсов наибольшее распространение получили колыбели в виде четырехугольного ящика, несколько расширенного к изголовью, у средних и южных вепсов — зыбки, плетенные из бересты. В люльке всегда прятали различные обереги для ребенка: медвежий коготь, хлеб или железный предмет. В некоторых вепсских деревнях в люльку клали головной убор замужней женщины — сороку (*sorok*), наполненную ячменными зернами, чтобы ребенок рос каждый день, как «росток ячменного семени».

Здоровье новорожденного во многом зависело от его питания. Ребенка кормили молоком матери до рождения у нее следующего младенца. Последний или единственный ребенок в семье мог получать грудное молоко вплоть до пятилетнего возраста. С кормлением ребенка материнским молоком были связаны различные обряды. Важным моментом являлось первое кормление, происходившее обязательно на пороге избы и начинавшееся с правого соска. Если ребенок неохотно сосал материнскую грудь, прибегали к особому обряду: встав у горячей печи, предлагали ребенку грудь и произносили заклинание: «Как ребенок льнет к теплу, так пусть льнет к материнской груди». Разнообразные магические действия сопровождали и отлучение от груди, которое в народном сознании рассматривалось как разрыв близкой связи между матерью и малышом. Один из обрядов представлял собой кормление ребенка трижды через стол, символизировавший границу [Винокурова, 2015, с. 412]. Согласно другому обряду, мать также кормила ребенка грудью «через стол», а затем ударяла его пальцами по лбу и говорила: «*Kut ďänіš ičeze poigid ei tunde, muga sina ala tunde maman nižad*» — «Как заяц своих детей не знает, так ты не знай материнской груди» (SKS, Perttola, № 848). Упоминание в заклинании зайца отнюдь не было случайным. Обряд основывался на уподоблении и отражал народные наблюдения о такой важной особенности биологического цикла зайца, как раннее, буквально на третий день, отлучение зайчонка от матери [Винокурова, 2006, с. 141—142].

Примерно через месяц после рождения пищевой рацион ребенка дополнялся разжеванным хлебом, коровьим молоком, разбавленным водой, жидкими кашами. Прикармливание производилось с помощью «рожка» с соской из коровьего вымени (рис. 95). В северновепсских деревнях в прошлом считалось грехом давать мясо ребенку, не достигшему трех лет.

Множество болезней подстерегало ребенка в первый год его жизни. Среди них: щетинка (*sugased*), рахит (*koiranvaivhuz'*), золотуха (*zolotuha*), грыжа (*purend*), родимчик (*ičeze pahuz'*) и др. [Винокурова, 2015, с. 138—139, 180—181, 339—340, 402]. Эти болезни лечили сами или обращались за помощью к колдунам. По народным представлениям, в перечень распространенных младенческих болезней входил и постоянный ночной плач малыша, носивший название *örägu* (букв. «ночной крик»)

*Рис. 95. Рожок для кормления младенца. Из коллекции музея А. Е. Финченко, с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

у северных вепсов, *itketez* («плаксы») у средних, *polunočnica* («полуночница») у южных. Считалось, что плач — это не симптом дискомфорта или какой-либо болезни, он вызывается духом, мешающим спать ребенку. Один из способов лечения этого недуга заключался в отвлечении внимания духа от младенца. Так, в вепсском Прионежье при появлении у ребенка плача шли к колдуну, который шил тряпичную куклу *mučak* («маленькая бабка»). Эту куклу клали в люльку под подушку, чтобы дух забавлялся куклой, а ребенка не трогал [Винокурова, 1996, с. 168].

Причиной многих детских недомоганий являлся сглаз (*prizor, osud, uugovor*). Сглаз мог исходить как от любого человека, нечаянно или умышленно выразившего зависть, сильное удивление или восхищение ребенком, так и в результате фиксации внимания близких на этом факте, т. е. от так называемой «думы». Предметом зависти и восхищения мог стать хорошо одетый ребенок. Поэтому в вепсских деревнях часто можно услышать советы пожилых женщин не наряжать детей. Категорически запрещается хвалить ребенка. У некоторых финно-угорских народов (коми-зырян, мордвы, удмуртов) известны устойчивые заговорные формулы, употребляемые на произнесенную похвалу и отводящие сглаз. Вепсской традиции такие формулы неизвестны. У вепсов, как и у соседнего русского населения, услышав похвалу о ребенке, мать должна была сказать что-либо нелестное о нем. На этом представлении был основан вепсский обряд, относимый этнографами к ритуалам символического «перерождения», совершаемый для лечения детского ночного плача: мать трижды перешагивала через ребенка и говорила: «*Sinun roža — minun perze*» — «Твое лицо — мой зад» [Винокурова, 1996, с. 170]. Именно лицо являлось наиболее открытой и поэтому самой уязвимой для сглаза частью тела завернутого в пеленки младенца. Оно противопоставлялось наиболее закрытой части тела матери.

В различных культурных традициях, помимо слов и обрядов, были известны и другие разнообразные формы умышленного принижения ребенка как оберег от сглаза и других болезней. Например, наречение плохим именем, если в семье умирали дети. У вепсов подобные верования, возможно, проявились в такой известной загадке, определяющей в довольно неэстетичной форме атрибут младенца — люльку: «*Rubi-lambaz — pertiš*» — «Паршивая овца в избе» [NVM, 1935, s. 135, 137].

В отличие от сегодняшнего времени, в прошлом вепсы не отмечали свои дни рождения; в традиционном быту их заменяли именины. Именины впервые отмечались ребенку в два года. Запрет на празднование именин в первую годовщину был связан с вепсскими народными представлениями об опасности, которая подстерегала ребенка на первом году жизни. У северных вепсов главным именинным угощением всегда был кисель. Недаром поэтому в северновепсской среде для обозначения именин, помимо специального названия *nimipäiväd*, использовалось выражение *tuuda kissel't sömha* (букв. «идти кисель есть»). Кисель подавался в большой глубокой тарелке. Он был последним кушаньем именинного стола. Прежде, чем начать есть кисель, кто-либо из присутствующих произносил традиционную фразу: «*Pada pidab käta*» — «Горшок нужно перевернуть», которая означала, что кисель на именинах нужно употреблять в пищу только в перевернутом состоянии, и для того, чтобы это сделать, его надо приготовить очень густым. Признак «густой», или прочный, т. е. такой, что трудно сломать, символизировал крепость здоровья и жизненные силы именинника. Услышав эти слова, хозяйка демонстративно опрокидывала тарелку с киселем себе на ладонь, на которой он действительно напоминал опрокинутый горшок, а затем в перевернутом виде выкладывала его обратно на тарелку. Если же кисель получался жидким и его нельзя было опрокинуть, то присутствующие за столом шутили: «*Pada iisa käta*» — «Горшок нельзя перевернуть» [Винокурова, 1996, с. 114].

На сегодняшний день традиционная родильная обрядность практически исчезла из жизни вепсского сельского населения. Ее разрушение началось в 30-е гг. XX в. в результате происходивших в советской стране коренных социально-экономических преобразований: борьбы с религией, повышения образовательного и культурного уровня, улучшения медицинского обслуживания сельского населения. Некоторые обряды, связанные с появлением ребенка на свет, очищением, социализацией, сохранились лишь в памяти вепсских женщин очень преклонного возраста (80 лет и старше), иногда как рассказы, услышанные от более старшего поколения, т. е. в пассивной форме. Сведения об этих обрядах стремительно исчезают вместе с уходом их носительниц. Среди реально бытующих родильных обычаев следует назвать некоторые запреты, регламентирующие поведение беременной, а также приметы, определяющие пол будущего ребенка. Продолжает сохраняться вера в сглаз. В некоторых вепсских деревнях по-прежнему применяются религиозно-магические действия и заговоры (часто записанные на русском языке в тетрадь) [Винокурова, 2014, с. 80, 81—82] при лечении щетинки, грыжи, ночного плача и других детских болезней.

В результате изменившейся в 1990-е гг. политики государства по отношению к церкви, возросшего интереса людей к религии, крещение снова становится обязательным обрядом, сопровождающим рождение человека. Но и в советское время его совершение было более зна́чимым по сравнению с другими церковными обрядами — венчанием и даже отпеванием. В обряд вкладывается главный смысл: обрести Божью защиту для ребенка.

## 8.2. Свадебная обрядность

Свадьба — комплекс обрядов, связанных с заключением супружеского союза. Только в д. Войлахте сохранилось название свадьбы собственно вепсского происхождения — *sai*, на остальной территории оно представляет собой русское заимствование — *svaďib* (Шокша, Шелтозеро; Шимозеро, Пондала; Сидорово), *svaďb* (Каскесручей), *svar'b* (Кортлахта) [СВЯ, 1972].

Примерно до 1930-х гг. на вепсской территории существовал договорный тип заключения брака, включающий сватовство и последующие многочисленные народные свадебные обряды, разделенные обязательным церковным венчанием (*venčaind*). Приверженность этой форме была связана с устойчивостью крестьянских представлений о том, что благополучие будущей семейной жизни целиком зависит от освящения брака церковью и народного ритуала, проведенного по всем правилам.

Из традиционных ритуалов жизненного цикла свадебный (по договору или сватовству) являлся самым сложным и монументальным. В первую очередь, это было вызвано многозначным характером свадебной обрядности, в которую входили:

1. Возрастная символика. Стержневой идеей свадьбы являлось изменение возрастного и социального статусов вступающих в брак: их переход из молодежной группы неженатых людей в группу взрослых / женатых. Невеста, вступая в чужой коллектив, как бы умирала для своего рода и вновь возрождалась в новом качестве.

2. Обережная символика. По народным представлениям, в переходный период человек особенно уязвим от действия вредоносных сил, от которых ему нужно защищаться. На вепсской свадьбе эта тема явно преобладала.

3. Любовная символика. Одна из задач свадебного ритуала — связать крепкими узами любви новобрачных. Объектом обрядов любовной магии чаще всего выступал жених, которого приворáживали к невесте через пищу или одежду. Для укрепления любви между женихом и невестой совершались различные соединительные обряды.

4. Символика установления межродовых связей. Согласно воззрениям традиционного общества, брак имел ключевое значение не только в жизни двух людей, но и двух совершенно чужих родов. Свадебный ритуал отразил объединение двух родов: с одной стороны, болезненность этого процесса, сопровождающуюся столкновениями между членами разных родственных коллективов; с другой — их преодолением и в конечном счете примирением. Некоторые свадебные обряды демонстрируют соединение этих двух противоречивых процессов.

5. Продуцирующая символика. Обряды пожелания богатства и чадородия.

6. Символика купли-продажи невесты.

Возрастные, защитные, любовные, продуцирующие и другие обряды имели сложные переплетения на разных этапах ритуала заключения брака.

В свадебном ритуале, представляющем собой разветвленный драматизированный церемониал, участвовало большое количество действующих лиц («чинов»), которые по названиям различались у разных групп вепсов. Центральными фигурами были невеста и жених. Невеста на протяжении свадебного ритуала меняла названия: от просватания до смотрин в доме жениха перед первой брачной ночью ее называли *nevest* ‘невеста’, *knägeine* ‘княгиня’ (Шокша), а начиная со смотрин — *murz'ain* (сев.), *murzei* (ср.), *morz'a* (юж.) 'молодая жена, молодуха’. Встречаются также локальные термины — *norik* (Шелтозеро, Каскесручей), *naine* (северные и оятские вепсы) ‘молодая жена, молодуха’ [СВЯ, 1972; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, № 605, л. 1629, 1639]. Жених соответственно именовался *ženih* ‘жених’, *knäz'* ‘князь’ (Шокша), *molodoi* ‘молодой’. Верхняя граница появления термина *molodoi* — такая же, как у термина, обозначающего молодуху.

Активную роль на вепсской свадьбе играли родители невесты и жениха. Крестные мать (*bož, božž, boža*, *ristimam*) и отец (*ristitat, ristiža*) с обеих сторон в различных вепсских свадебных обрядах могли быть вторыми после родителей людьми, равными им или даже главнее их. Персонажный состав свадебного ритуала был представлен также многочисленными дядями, тетями, их женами и мужьями, братьями, сестрами и друзьями невесты и жениха.

В число обязательных участников вепсской свадьбы входила женщина, которая руководила ритуальным поведением невесты, являлась ее сопроводительницей. Название ее на территории вепсского расселения варьировало. В с. Ярославичи, Шимозере, Шелтозере провожатая со стороны невесты носила название *satja, satai* ‘провожатая’, от слова *satta* — ‘провожать, доставлять’ [СВЯ, 1972, с. 49]. В некоторых средневепсских деревнях ее называли термином русского происхождения — *сваха.* Однако в русском языке *сваха* — это женщина, деятельность которой направлена на заключение договора между родами жениха и невесты о свадьбе молодых. Таким образом, значение заимствованного вепсами русского слова *сваха* было другим, этот персонаж выступал не со стороны жениха (как у русских), а со стороны невесты. В вепсской традиции роль *свахи* исполняла родственница невесты, имеющая опыт

проведения свадеб, или профессиональная сваха, обученная этому сложному делу. *Сваха* принимала участие практически во всех свадебных обрядах, начиная с самого сватовства и заканчивая утренним подъемом молодоженов после первой брачной ночи. Одной из важнейших ее функций было исполнение причитаний за невесту с целью заставить девушку плакать. Однако в некоторых деревнях эту функцию выполняла ее помощница — специальная плакальщица, носившая названия *vodii* 'вожея' (Озера); *uugaliine* 'подоплечница' (Пондала); *voik'ai* (Пондала), *voikei* (Озера), *voikaa* (Радогощь) *voikatai* 'плакальщица' < *voikta* 'плакать' (Шелтозеро) [СВЯ, 1972, с. 606, 637—639].

Одним из главных действующих лиц вепсского свадебного ритуала, его распорядителем и церемониймейстером, задающим тон всей свадьбе, наблюдающим за тем, чтобы она протекала в точности с соблюдением всех выработанных веками правил, был дружка, который на территории вепсского расселения назывался по-разному: *naitai* (Войлахта, Пондала), *naitaa* (южн. вепс.) — букв. «женящий»; *drušk* 'дружка' (сев. вепс., Шимозеро, Озера, Кортлахта); *pervii drušk* 'первый дружка' (Шелтозеро, Каскесручей); *vanhemb drušk* 'старший дружка'; *šafer* 'шафер' — *vanhemb šafer* 'старший шафер' (Шимозеро, Винницы) [СВЯ, 1972; АРАН, ф. 135, оп. 2, № 246]. Дружка являлся хранителем жениха и невесты. На эту роль выбирался не всякий, а лишь искушенный в этом деле человек, к тому же отличающийся красноречием, бойкостью, против знаний и заговоров которого нельзя было устоять. В вепсской традиции обычно был не один, а двое дружек, среди которых существовала иерархия по функциям. Из них обязательно выделялся главный, имеющий в некоторых вепсских деревнях соответствующие названия — *pervii drušk* 'первый дружка' или *vanhemb drušk* 'старший дружка'. В с. Каскесручей, например, первый дружка руководил свадьбой, а второй (*drušk*) хранил подушку жениха. У капшинских и южных вепсов руководителем и охранителем свадьбы был *naitaa*, а его помощником (вторым дружкой) — *kuziburak* (букв. «мочевой пузырь»), в обязанности которого вменялась помощь первому дружке, в том числе угощение участников торжества нюхательным табаком из табакерки. Вопрос о выборе и количестве дружек, как правило, решался на рукобитье. Хотя, по единичному сообщению из Шимозерья, *vanhemb šafer* принимал участие уже в сватовстве [АРАН, ф. 135, оп. 2, № 246, л. 7].

Дружка был близким родственником со стороны жениха, обычно женатым братом, зятем (мужем сестры) или дядей. В более позднее время появились случаи избрания холостого дружки, но он, как правило, не был главным. У южных и капшинских вепсов главным критерием при выборе *naitā* могло быть не только родство, но и опытность и удачливость в свадебных делах. Е. В. Скородумовым, например, упоминается *naitā* П. И. Рогоза (уроженец с. Корвала) — 90-летний старик, который на своем веку повенчал 73 свадьбы и слыл за лучшего дружку, «умелого, знающего, находчивого, способного своими "относами" и заговорами заградить от каких угодно "сил" поезд свадебный и вместе с тем своими прибаутками и остротами развеселить какую угодно компанию». П. И. Рогоза никогда не брал вознаграждения за свои труды, считая это грехом [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, л. 24—25].

Комплекс одежды дружки конца XIX — начала XX в. состоял из красной рубахи, черных покупных штанов и пиджака (ранее — балахона), сапог или валенок (зимой), кушака красного или разноцветного, шапки с кисточками или лентами. Его обязательно дополняли *ristad* 'кресты', подчеркивающие оберегательную функцию дружки на свадьбе, — два вышитых полотенца или два полотнища красной ситцевой ткани, перекинутые крест-накрест через плечи и закрепленные под кушак; или одно полотенце (полотнище красной ткани), повязанное через правое плечо. Поверх *ristad* накидывался разноцветный платок.

Особую группу персонажей составляли односельчане и соседи. Одни из них были в числе поезжан, гостей, другие не были приглашены на свадьбу, но тем не менее участвовали в ее проведении в качестве зрителей или действующих лиц. Они относились к категории лиц, приходящих извне (это могли быть деревенский колдун или колдунья — *noid,* случайный прохожий, первый встречный и т. д.). Ни одна вепсская свадьба не обходилась без колдуна. Если его не позвали на свадьбу, то он мог отомстить: остановить свадебный поезд, навести порчу на жениха или невесту.

Сложность свадебного ритуала была связана также с включением в ее состав многожанрового фольклора: причитаний, свадебных песен, величаний, присловий и т. д.

В свадебной обрядности выявляются наслоения представлений и ритуалов разных эпох, заимствования от соседних народов. Она в большей степени, чем родильная или похоронно-поминальная, вбирала в себя внешние влияния, т. к. существенная роль в ней отводилась молодежи — возрастной группе, наиболее подверженной нововведениям. Ни с чем не сравнимым по глубине и всесторонности оказалось русское культурное влияние на вепсскую свадебную обрядность. В ней появились русские обряды — *смотренье места*, *рукобитье* (*käźi-iškend*), встреча новобрачных в доме жениха с хлебом-солью и осыпанием куриным пухом и зерном, банные обряды, прощание с девичьей волей, битье горшков (об этом свидетельствует и сама терминология обрядов — *срок, дума, ряд, идти с приказом* и др.); произошли изменения в составе свадебных чинов и их терминологии: руководителем свадьбы стал дружка (*drušk*), заменив *naitai* (Войлахта, Пондала), *naitaa* (южн. вепс.) — букв. «женящий». Вепсские свадебные причитания постепенно вытеснялись русскими, были заимствованы русские прозаические свадебные формулы: «*Пришли за добрым делом, за сватовством*», «*Наша невеста не спала, не дремала, тонко пряла, звонко ткала*» и др. [Сурхаско, 1981, с. 264—267]. В то же время заимствованные

элементы подвергались значительной модификации со стороны этнолокальных групп вепсов. Модификация затрагивала весь обряд или его отдельные компоненты. Иногда инновация подвергалась такой значительной переработке, что уже переставала осознаваться как таковая и превращалась в органическую часть вепсской культурной традиции.

Практически в каждом вепсском поселении существовал свой вариант проведения свадебного церемониала. Тем не менее, несмотря на локальные варианты, свадебный ритуал вепсов имел единую структуру и делился на следующие этапы: предсвадебный, собственно свадьбу и послесвадебный. В свою очередь каждый этап включал определенный цикл обрядов. В соответствии с местной традицией эти обряды могли меняться местами или несколько действий объединяться в одном.

## ПРЕДСВАДЕБНЫЙ ПЕРИОД

Предсвадебный период состоял примерно из следующих основных моментов: выбора невесты, сватовства (*kozituz*), богомолья, рукобитья и обрядов кануна свадьбы — промежутка времени между сватовством и собственно свадьбой.

### Выбор невесты

В вепсских деревнях девушки рано выходили замуж, поскольку остаться старой девой считалось позором. Возраст вступления в брак девушек колебался от 17 до 23 лет. Парни по большей части женились с 20 до 25 лет [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, № 373, л. 36]. Большинство свадеб справлялось осенью и зимой, когда были закончены полевые работы и крестьянской семье уже не угрожала опасность остаться без работницы в доме. Как следует из земских статистических данных, в 80-е гг. XIX в. в вепсских деревнях Новгородской губ. заключалось ежегодно от 7 до 10 браков в год на 1000 жителей, примерно столько же, сколько в соседних русских поселениях [Лебедев, 1891, с. 27, 43]. Чаще всего свадьбы справлялись в межговенье (заговенье) — с Крещения Господня (*Vederistmäd*) — 6 (19) января и до Масленицы (*Maidnedal'*). Уже вечером в Крещение могли нагрянуть первые сваты. Реже сватовство и свадьбы происходили после Покрова Пресвятой Богородицы — 1 (14) октября, заканчивавшего сельскохозяйственную страду. Заключение браков запрещалось совершать в посты: Великий — перед Пасхой (семь недель); Петров — 8—42 дня (с первого понедельника после Духова дня, следующего за Троицей, т. е. с 58-го дня после Пасхи) и до Петрова дня — 29 июня (12 июля); Успенский — 1 (14)—15 (28) августа; Рождественский — 15 (28) ноября — 25 декабря (7 января). В числе единичных свидетельств упоминаются свадьбы после Петрова дня, возможно, представляющие собой переплетение прибалтийско-финской традиции играть свадьбы в период солнцеворотов и православной — по завершении поста [Колмогоров, 1913, с. 375].

В дореволюционной вепсской деревне имелась целая система отлаженных социальных институтов, способствующая знакомству молодежи, выбору невесты и заключению браков. Парень выбирал себе девушку обычно на молодежных посиделках, гуляньях, праздниках. Молодежные посиделки или бесёды (*besed*) устраивались как в будни, так и в праздники, вечером в период от Покрова до Великого поста, кроме суббот и канунов праздников. Главным отличием будничных бесёд от праздничных являлась обязательная работа девушек: прядение, реже шитье или вышивание, которые чередовались с танцами, песнями, играми. Парни были непременными участниками бесёд. По рассказам информантов, раньше в вепсских семьях молодежь воспитывалась строго. На будничные бесёды девушки приходили с твердо установленной матерью нормой: сколько напрясть за вечер. Утром мать проверяла, выполнено ли задание и в случае его невыполнения могла не пустить на следующую бесёду. Иногда многочисленные бесёдные развлечения не позволяли девушкам выполнить норму, и они шли на обман: брали с собой уже готовую пряжу. По сравнению с будничными праздничные бесёды носили чисто развлекательный характер, работа на них считалась грехом.

Во время Великого поста проведение молодежных бесёд строго запрещалось. В период от Пасхи до Покрова бесёды заменяли гулянья и другие развлечения молодежи под открытым небом. Сборы молодежи в помещении в летние храмовые праздники происходили только в исключительно редких случаях — эпизодически. Организацией будничных бесёд, как правило, занимались девушки, устройством праздничных бесёд заведовали парни.

Важным моментом в проведении бесёд являлось обеспечение молодежной сходки помещением. У вепсов повсеместно бесёды обыкновенно происходили в нанимаемых на весь осенне-зимний период избах или по очереди в домах девушек-устроителей [Куликовский, 1889, с. 107—108; NÄKM, 1951, s. 327—328; АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 57]. Обычно в каждой деревне проживала одинокая женщина (вдова с детьми, старуха), нуждавшаяся в материальной помощи, которая сдавала молодежи под бесёду часть дома. Способы оплаты нанимаемой бесёдной избы были весьма разнообразны. В вепсском Прионежье чаще всего одна бесёда со стороны каждой девушки оплачивалась продуктами (небольшим количеством муки, пшена или выпечкой — калитками, колобами и т. д.) и дровами. Кроме того, девушки по очереди приносили бутылку керосина для освещения избы и должны были каждый вечер после бесёды убирать и мыть помещение. Парни, как правило, расплачивались деньгами (по 20 и более копеек). За эту плату хозяйка убирала помещение сама [Винокурова, 1996а, с. 55].

Если снять избу не удавалось, то бесёды поочередно устраивали у себя все девушки деревни. С наступлением каждого нового вечера бесёда переходила в следующий дом. Если в семье было несколько дочерей на выданье, то молодежные сборища устраивались в этом доме несколько вечеров подряд. Однако предпочтение отдавалось посиделкам

в нанятом помещении, а не поочередным, т. к. на последних молодежь, и особенно девушки-хозяйки бесёдной избы, не могли вести себя достаточно раскованно из-за присутствия родителей.

В деревне часто существовало два вида бесёд: подростковые (детские) и молодежные (взрослые), в основе разделения которых лежал возрастной принцип. Посещение подростковых бесёд начиналось примерно с 10 лет, а молодежных — с 15—16 лет. Для собраний подростков, как правило, сами родители снимали бесёдную избу. Подростковые бесёды длились от 6—7 до 10 часов вечера, молодежные — от 6—7 часов вечера до полуночи и дольше.

Подростковые бесёды являлись преддверием молодежных. На них мальчики и девочки подражали старшим: девочки занимались рукоделием, а затем плясали с мальчиками кадриль и играли. Однако взросление девочек происходило раньше, чем мальчиков. Вскоре бóльший интерес у них начинали вызывать не свои ровесники, а парни, поэтому они стремились как можно быстрее попасть на взрослую бесёду. Этот возрастной переход из детской бесёды во взрослую был всегда болезненным и длительным, сначала сопровождавшимся столкновениями между представительницами разных возрастов — девочками-подростками и девушками, а затем — постепенным признанием тех и других принадлежащими к одной возрастной организации. Видимо, в прошлом среди вепсов существовали особые обряды введения девушек в молодежную бесёду, означающие их включение в новую возрастную категорию — молодежь. Один из таких обрядов «признания девками», который проводился в д. Пелдуши Тихвинского уезда Новгородской губ., описывается сельской учительницей А. В. Лесковой: «Какой-либо парень подходит на бесёде к намеченной девушке и приглашает ее идти “в проводку”. Она не идет. Тогда встает еще парень, подхватывают ее оба парня под руки и скоро водят по полу взад и вперед под пенье девушек: “Пошли по полу водиться. Пособи, Бог, научиться. Где сойдутся — приобнимутся, разойдутся — поцелуются”. Вот девушка и введена в свет» [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 26].

Первыми на молодежную бесёду приходили девушки и рассаживались по лавкам. Процедура рассаживания имела иерархическую структуру: девушки более старшего возраста занимали места в красном углу; девушки помоложе, только начавшие ходить на бесёду, — ближе к дверям. Участницы молодежной сходки начинали петь песни очень громкими голосами, чтобы парни могли узнать местонахождение очередной бесёды. Парни переходили с бесёды на бесёду большой группой. В д. Пелдуши, например, согласно этикету, войдя на бесёду, парни становились у порога и ждали приглашения девушек. Когда девушки говорили: «*Ištetoiš*» — «Садитесь», они садились на лавку, за неимением места — взбирались на печь. У кого была девушка-«бесёдница», садились с нею рядом или на колени, если не было места [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 26]. С приходом парней начинались игры, танцы под пение песен или под музыкальное сопровождение гармони или балалайки.

В вепсском Прионежье рядом особенностей от всех остальных отличались святочные бесёды. Организаторами святочных бесёд, как правило, были парни. В прошлом нормы вепсской общины не допускали, чтобы чужой парень открыто заходил в дом девушки, поэтому еще в начале XX в. у прионежских вепсов сохранялся обычай, по которому приглашение на рождественско-молодежную бесёду девушка получала от своего двоюродного брата. Он специально приходил за нею в дом и спрашивал разрешения на уход у ее родителей [Винокурова, 1996а, с. 77]. На святочной бесёде всегда устраивалась трапеза, когда непременным угощением были пряженые пироги (*pirgad*). Продукты для пирогов (муку, масло, сметану, сахар и т. д.) молодежь собирала в складчину. Приглашенные на бесёду девушки занимались приготовлением пирогов.

На рубеже XIX—XX вв. большую часть бесёдного времени вепсской молодежи занимало исполнение кадрили (вепс. *kadril'*). О популярности кадрили в вепсской молодежной среде Приоятья писал А. В. Светляк (Фомин): «Пары выходят на середину избы, и начинается кадриль. Эта кадриль танцуется несчетное количество раз в течение вечера под звуки тальянки или под песни, которые обычно поют девушки» [АРГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. 1, л. 14].

Исполнению кадрили предшествовало приглашение, которое среди прионежских вепсов было связано с определенными правилами. По традиции на первую кадриль девушку всегда приглашал двоюродный брат, и только после этого весь оставшийся вечер она могла танцевать с другими парнями. Часто перед кадрилью проводилась игра (*kelik*), которая корректировала дальнейшие приглашения на этот танец. Во время данной игры на середину бесёдной избы выходила девушка и по имени-отчеству вызывала к себе парня, который ей нравился. Взявшись за руки, парень и девушка важно проходили мимо сидящей на лавках молодежи и усаживались вместе. То же самое проделывали все остальные девушки. На следовавшую за келиком кадриль парни обязаны были приглашать тех девушек, которые вызывали их к себе. Отказ парня от такого приглашения считался позором для девушки [Винокурова, 1996а, с. 57].

Во время бесёд молодежь исполняла и такие танцы, как *blanc', šin, krakov'ak, korobočki, pol'ka, val's* (ср. русские названия: *лансье, шин, краковяк, коробочки, полька, вальс*). Они появились в вепсских деревнях под влиянием города и соседнего русского населения. Танцы дополнялись играми, многие из которых включали поцелуи. В конце XIX — первой трети XX в. среди вепсов были распространены игры под названиями «скамейка», «булавочка», «nahkaine» — «ремешок», «номера», «фанты», «mostal väta» (букв. «игра в мост») — «ручеек» и др. [Винокурова, 1996, с. 59—60], (ПМА, 1993).

Знаками выражения симпатий парня были подарки девушке — прялка, веретено, трепало, валек;

особое поведение — сидение парой или на коленях, приглашения на танцы и в игры. Предметом, свидетельствующим о принятии девушкой ухаживания и согласия на сватовство, был платок (*paik*), который она дарила парню. Однако данный залог не означал удачу в сватовстве. Девушки часто обманывали парней, чтобы повысить свою *славутность* (*slavutnost'*), которая увеличивалась с каждым новым сватовством [Горб, 1992, с. 155]. Под *славутностью* понималась привлекательность девушки, способность вызвать в представителях противоположного пола влечение к себе. Другой причиной несостоявшегося сватовства могло быть несогласие родителей, особенно по экономическим мотивам. В невесте они ценили трудоспособность, имущественный достаток и потом уже красоту и характер. В женихе больше всего — достаток [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 36]. Их воля в выборе брачного партнера в те времена была решающей и часто приводила к трагедиям.

С зимними храмовыми праздниками у северных вепсов был связан обычай длительной гостьбы девушек, в основном племянниц, у своих родственников (чаще всего по материнской линии) под названием *adiv* (мн. ч. *adivod*). Слово могло означать также «гостя вообще», «девушку, длительно гостившую», «невесту», «возлюбленную» [СВЯ, 1972, с. 20; Винокурова, 1996, с. 64]. Согласно обычаю накануне зимнего храмового праздника своего селения дядя (обычно брат матери) или двоюродный брат девушек на санях объезжал соседние деревни, где проживали его молодые родственницы, и забирал их к себе погостить на две-три недели. Этот обычай отражал некогда существовавшие *авункулатные* отношения, при которых связь между индивидом и его дядей со стороны матери (лат. — *avuculus*) была более значимой, нежели с дядей со стороны отца и даже с самим отцом [Бузин, 2007, с. 278—279]. По истечении срока гостевания за девушками приезжали отец или брат и отвозили их обратно домой. Каждая девушка брала с собой прялку с куделью и узел с несколькими праздничными нарядами, т. к. хождение ее в одном платье в течение всего праздника вызывало осуждение. Такая гостьба была замечательным периодом в жизни девушки, в это время она участвовала в гуляньях, праздничных и будничных бесёдах с новым для нее молодежным составом, расширяющим круг для выбора ею суженого.

Собранные по нескольку человек в одном доме, адивод в дневное время помогали хозяйке в различных нетрудоемких работах: мыли полы по субботам, носили дрова и воду. Во время выполнения некоторых из этих работ происходило общение парней и девушек, полное различных шуток и озорства. Так, излюбленной шуткой местных парней по отношению к девушкам-гостьям было выливание у последних наполненных водою ведер и ушатов [Винокурова, 1996а, с. 65]. В результате набирание воды происходило несколько раз и занимало продолжительное время, в течение которого появлялась новая возможность для проявления личных симпатий.

Обычай девичьей гостьбы, аналогичный северновепсскому, под таким же названием — *ativo, adivo* (сев. кар.); *ad'vo* (лив.); *ad'v, adiv* (люд.) существовал и у карелов [Сурхаско, 1977, с. 202]. У. С. Конкка, исследовавшая данный карельский обычай, пришла к выводу, что он представлял собой в прошлом своеобразный «институт» межродового значения, имевший непосредственное отношение к браку [ДКСК, 1980, с. 14].

У средних и южных вепсов также был известен обычай праздничной гостьбы девушек (рис. 96), но связанных с ним четких общественных норм — гостьбы только по родству, специальной поездки дяди (со стороны матери) или двоюродного брата за девушками, запрета трудоемкой работы в гостях, чрезмерно уважительного отношения к молодым гостьям зафиксировано не было.

Если храмовый праздник приходился на предсвадебный период Святок или на начало заговенья (время массового устройства свадеб), то гулянье превращалось в публичные смотрины и выбор невест (вепс. *kacutuz*). Во время такого гулянья было принято со стороны съехавшихся из разных деревень зрителей обсуждать вслух внешние данные, наряды и характер девушек на выданье. Интересное описание таких смотрин в с. Залесье на Иванов день (7/20.01)[1] сделано Д. М. Пушкиным: «На престольный праздник в с. Залесье, в самый центр тогдашней Шелтозерской вол., съезжались со всех окрестных вепсских деревень не только молодежь, но и старики; одни — ради своего развлечения или общего интереса, а другие — для выбора невест. Публики скапливалось так много, что с трудом можно было двигаться по деревенской улице вперед. Стоявшая по сторонам толпа из стариков и старушек смотрела и любовалась, как молодежь шеренгами прогуливалась взад и вперед по деревенской улице: бравые краснощекие парни; здоровенные на вид девицы, кроме своей подлинной красоты, еще с накрашенным искусственным румянцем, извлеченным из водорослей, при праздничном нарядном одеянии. Тут в открытую, без всякого стеснения, старики, в особенности старушки, показывали рукавишной палицей: “Вот красивая-то; вот румяная-то; уже может работать сохой, работница боевая”. А другой старик скажет: “Такую-то можно бы брать и на вывозку леса. Вот такой-то парень женится на такой-то. Пожалуй, у них выйдет дело”» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 105 (№ 1), л. 6].

[1] Официальное название — Собор Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, отмечается 7/20.01, т. е. на следующий день после Крещения Господня (6/19.01). Праздник связан с обычаем православной церкви на следующий день великих Господских и Богородичных праздников вспоминать тех святых, которые ближайшим образом послужили данному священному событию в истории.

*Рис. 96. Девицы пришли из дальних деревень на праздник, наряжаются перед погостом. Радогощинский с/совет. Фото З. П. Малиновской, 1928 г. (коллекция РЭМ, № 5524-200)*

Таким образом, бесёды, гулянья, обычай *adiv*, смотрины невест, игры и танцы открывали широкие возможности для знакомств вепсских парней и девушек, впоследствии приводившие к заключению браков. Закономерно поэтому, что подавляющее большинство наших информантов, молодость которых приходилась на годы, предшествовавшие коллективизации (когда еще существовали названные брачные институты), местом встречи с будущим супругом или супругой называло праздники и связанные с ними мероприятия.

**Сватовство**

Сватовство (*kozituz*) — ритуализированное предложение парня и его родни родителям девушки выдать их дочь замуж. Сватовство у вепсов начиналось с прихода сватов и заканчивалось отказом, согласием или, чаще всего, назначением срока (*strok, srok*) на обдумывание сделанного предложения родственниками девушки, который варьировал от суток до двух недель (более продолжительным был *srok* в зажиточных семьях).

Сватовству предшествовала просьба молодого человека у родителей разрешить высватать приглянувшуюся ему девушку. Родители созывали совет родственников, на котором рассматривался вопрос о женитьбе сына. В случае положительного решения определялись участники сватовства. В составе сватов (*kozimehed*) преобладали мужчины. Сватать обычно ходили отец парня, его крестный, дяди, женатые старшие братья, иногда их жены, порой до 10 человек. Мать редко принимала участие в сватовстве. По единичным сообщениям, жених не ходил сватать [Holmberg, 1924, s. 9]. У северных вепсов важной фигурой сватовства считался зять, как уже вступивший в брак человек; он символизировал успех в устройстве свадьбы. Без зятя никогда не отправлялись свататься.

Выход сватов из дома обставлялся различными обрядами, направленными на получение согласия на брак. Родители благословляли юношу иконой, иногда для удачи засовывали ему за пазуху хлеб и повойник (символ замужества). У южных вепсов мать жениха бросала вслед отправлявшемуся свататься отцу свой повойник, чтобы «невеста пошла за женихом, как повойник за стариком» [Гущина, 2006, с. 296]. В северновепсских деревнях было принято перед дорогой присесть на лавку, затем всем одновременно встать и помолиться Иоанну Крестителю, который считался покровителем женихов: «*Ivan Krestitel', blahoslovi mindei otta nece raba* (nimi)» — «Иван Креститель, благослови нас взять эту рабу (имя)» (SKS, Perttola, E, № 252, s. 61).

Вепсы считали, что сватовство будет неудачным, если конь, экипированный для поездки сватов, выходя из дома, шагнет левой ногой или оступится. Четное число лошадей в свадебном поезде запрещалось, иначе случится беда [Винокурова, 2015, с. 190—191].

Успех предприятия зависел от выбора времени. Подходящим для сватовства считался непостный праздничный или воскресный день. Сватовство у вепсов носило скрытный характер. В дом невесты

(*nevest*) ехали обыкновенно поздно вечером, ночью, по одному из сообщений — между полночью и 4 часами утра, опасаясь сглаза и позора в случае отказа. Неудачные сватовские походы были для парня поводом для стыда. Такому юноше кто-нибудь из односельчан бросал на шею хомут, чтобы все знали о его неудаче. Свадебные колокольчики часто привязывали к лошадям лишь после удачного сватовства.

Сваты подъезжали затемно к дому невесты. У вепсов Прионежья крестный отец, зять или дядя стучал в дверь палкой или коромыслом. Проснувшийся хозяин спрашивал: «*Ken siga?*» — «Кто там?». Сваты отвечали: «*Mö ol'em kozile tuldud, pästat perťhe, aveikat verajan; et pästkoi, algei aveikei, vergat magatta*» — «Мы пришли сватать, пустите в избу, откройте дверь; не пустите, не откроете, ложитесь спать».

Переступив порог дома, сваты объявляли о цели визита особыми формулами (на вепсском или русском языке), которые локально варьировали: «*Mö tulim hüväd azjad, teilatei om tütär Anna Jegorovna, meilamei om priha Kus'ma Andreič, eik sa hiid ühthe ühteta, eik sa rodnejad tehta, eik sa svad'bad svad'beita*» — «Мы пришли с хорошим делом, у вас дочь — Анна Егоровна, у нас жених — Кузьма Андреич, нельзя ли их вместе соединить, нельзя ли родню сделать, нельзя ли свадьбу справить» (SKS, Perttola, № 252, E, s. 27), «*Мы приехали за добрым делом, за сватовством*» [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 56] и др. У южных и капшинских вепсов, чтобы хозяева не отказали, сваты дотрагивались рукой до печки [Гущина, 2006, с. 296]. По одному из сообщений, сваты говорили: «*Mö tulim kozile. Pidab batog katkeita. Mili adiv, a tiile batog. Naku teile batog, ankat mili adiv*» — «Мы пришли сватать. Нужно палку сломать. Нам — невесту, а вам — палку. Вот вам палка, дайте нам невесту». Если родители девушки соглашались на переговоры, то ломали палку, а мать приступала к приготовлению пирогов (SKS, Hakulinen, № 18362).

Только после приглашения хозяев сваты могли пройти за воронец. У южных и капшинских вепсов для успеха дела гости старались сесть под матицу. В северновепсской традиции, как и в карельской, сваты рассаживались, не снимая верхней одежды, мужчины — в шапках, натянутых на лоб. «Снимать с себя верхнюю одежду не следовало: во-первых, надо было показать хозяевам, что засиживаться сваты не намерены, во-вторых, чтобы, не мешкая, уйти в случае отказа» [Сурхаско, 1977, с. 76]. В Шимозерье девушка, которую приехали сватать, здоровалась сначала с женихом, а потом с остальными гостями, затем снимала с них верхнюю одежду, начиная со старшего свата.

Неотъемлемым ритуалом являлось приготовление кушаний в присутствии сватов и угощение. В большинстве вепсских деревень угощение при сватовстве состояло в основном из чая и пирогов-пряженников (*pirgad*). Невесту будили, и они с матерью приступали к раскатыванию пирогов. Даже зная о приезде сватов, *pirgad* заранее не готовили. Их нужно было печь во время сватовства.

Важным признаком прихода сватов у капшинских вепсов являлось исчезновение девушки из избы. Она скрывалась в другую половину дома или в свою «закутку» в сенях (в летнее время) и там наряжалась в красивые наряды. Тем временем подруги девушки помогали матери накрывать на стол. Когда все было приготовлено, девушка появлялась перед гостями в сопровождении крестной матери, которая подводила ее к столу и говорила: «Вот вам огонь-пташечка, вот вам красна-девица». Невеста делала общий поклон и обносила всех сватов чаем с калитками. Первый торжественный выход невесты к гостям был для нее большим испытанием. Своей красотой, грациозностью и расторопностью она должна была произвести впечатление на сватов. Хозяйственная оценка девушки в глазах сватов резко падала, если во время обхода гостей она расплескивала чай из чашек [Колмогоров, 1913, с. 376].

Одним из результатов сватовства мог быть отказ сватам, который выражался словами с обязательным объяснением причины (молодость невесты, нехватка рабочих рук в доме и т. д.) или символически. В д. Пелдуши и у южных вепсов, например, ставили на стол яичницу [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 36]. Если девушка согласна была выйти замуж, то яичницу делили, а если не согласна, то оставляли нетронутой [Анхимова, 1999, с. 117]. Северные и оятские вепсы к телеге или одежде жениха сзади старались незаметно привязать мутовку. Отказ в сватовстве так и назывался *härkin' vedada* 'ехать с отказом (букв. «везти мутовку»)', *härkin' antta* 'дать отказ (букв. «дать мутовку»)' [СВЯ, 1972, с. 141]. Жениха-неудачника дразнили: «*Härkin', härkin'*» — «Мутовка, мутовка» [Беляева, 2001, с. 58]. Другой символической формой отказа, называвшейся в вепсском Прионежье *hougon vedada* 'везти полено', а в Шимозерье — *žerdin toda* 'принести жердь', было осиновое полено, которое клали в сани жительницы деревни с согласия девушки (SKS, Perttola, № 171, E, s. 30; ПМА, 1993); [NÄKM, 1951, s. 331]. Часто бывало так, что если отказывали у одной невесты, то ехали к другой, к третьей. В д. Пелдуши встречались такие женихи-неудачники, которым приходилось тянуть до 20 «жердей», т. е. отказов. По мнению вепсских крестьян, причина таких неудач крылась в том, что сваты выбирали неровню: «Не по себе дерево гнут», оттого им и отказывают [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 36].

Считалось, что сваты, которым отказали, могут нанести вред девушке. После ухода нежеланных гостей девушка совершала предохранительный обряд: бежала во двор, приносила оттуда три круглых полена и бросала их в красный угол, чтобы «другим женихам не был путь заказан» [Колмогоров, 1913, с. 376].

В большинстве случаев исход сватовства завершался назначением срока (*strok, srok*) для обдумывания решения. Такой результат объяснялся несколькими причинами. Во-первых, даже в случае согласия на брак по нормам крестьянской морали

считалось неприличным давать утвердительный ответ сразу же. В северновепсских деревнях родители девушки, объявив сватам о сроке, но боясь упустить выгодное предложение, демонстрировали согласие символически: в одежду жениха так, чтобы никто не увидел, засовывали поварешку. Во-вторых, во время срока у родственников невесты появлялась возможность посетить дом жениха, познакомиться с хозяйством, определить зажиточность его семьи. В-третьих, в случае несогласия родителям девушки не хотелось обижать сватов прямым отказом.

В течение назначенного срока проводились следующие важные мероприятия, от успеха которых зависело принятие окончательного решения о свадьбе: совет родственников невесты — *dum* ‘дума’; посещение дома и хозяйства жениха; *räd* ‘ряд’ — совет жениховой и невестиной родни, на котором рядились о размере выкупа жениха за невесту (*veresine velg*, *kazvatez*), приданого невесты и количестве невестиных даров (*lahg’ad, lahjad, lahd’ad*) родственникам жениха. Денежный выкуп жениха, уплачивавшийся за невесту первоначально роду, а позднее родителям или родственникам невесты, у северных вепсов носил название *kazvatez* (букв. «воспитание»), т. е. это была плата жениха родителям за то, что они вырастили и воспитали для него невесту. У оятских вепсов выкуп назывался *veresine velg* (букв. «кровный долг»). Последнее название денежного выкупа известно только по статье В. Н. Майнова, посвященной вепсам Приоятья: «Стародавнее время сказалось у Веси в переживании обычая вносить калым за невесту; калым этот доходит до 10 и более рублей и передается на руки тестю, который однако никогда не оставляет деньги эти у себя, а по возвращении от венца всегда возвращает калым дочери — “на обзаведенье”» [Майнов, 1877, с. 25]. Денежный выкуп демонстрирует одно из значений свадебного ритуала — куплю-продажу невесты. Выкуп жениха наравне с приданым невесты, в которое могли входить корова, овца, деньги, одежда, сельскохозяйственные орудия (коса, грабли, серп), являлись вкладом двух родов в формирование общего имущества будущей семьи.

В случае согласия на брак срок обдумывания завершался ритуалами богомолья *risťťa sil’mad* и рукобитья *käzi-iškend*, чаще всего разделенных временем. В редких случаях договоренность о свадьбе достигалась в день сватовства, включая все ритуалы, растянутые в течение «срока»: *dum* (дума); посещение дома и хозяйства жениха; *räd* (ряд); *risťťa sil’mad* (богомолье), *käzi-iškend* (рукобитье). Например, по одному из описаний шимозерской свадьбы, «в случае утвердительного ответа родные уходят на совещание в другую половину дома, а то, так и в другую избу — отец, мать невесты и близкие старшие родственники невесты — “на думу”. На этой “думе” подробно обсуждаются семейное и материальное положение жениха, поведение его и задатки на будущее, взаимоотношения в семье. Вызывается “на думу” невеста. Выслушивают ее мнение и отпускают к жениху. Такая “дума” длится час, а то и полтора. Когда все обсудят и порешат в утвердительном смысле, приглашают старших членов из состава сватов и начинается обсуждение “ряда” о количестве “даров” и приданом невесты. Но, вот, наконец, все вопросы разрешены, соглашение достигнуто, согласие со стороны родителей невесты на брак заявлено. Невестин отец, переступив порог избы, сразу же направляется в красный угол и зажигает свечу пред иконами. Начинается богомолье» [АРАН, ф. 135, оп. 2, № 246].

**Богомолье**

Богомолье (вепс. *sil’mid risťt’a*, *süumad risťt’a* — букв. «крещение глаз») — первый ритуал в вепсской свадебной обрядности, которым оформлялось согласие сторон на брак (аналогичен русскому свадебному обряду *богомолье*). По мнению Т. А. Бернштам, форма и название обряда свидетельствуют о том, что он сложился по подобию церковного обручения и выполнял в народном брачном праве аналогичную ему функцию договора, считавшегося нерасторжимым [Бернштам, 2000, с. 138].

Местом проведения богомолья был красный угол перед иконами в знак ответственности перед Богом обеих сторон за принятое решение. Существовали различные варианты в отношении участников обряда. Наиболее полный состав — сосватанные парень и девушка, их родители, крестные родители, тети, дяди, братья и сестры. У северных вепсов богатые семьи для совершения этого обряда приглашали священника.

Жениха и невесту ставили перед иконами на вывернутую мехом вверх шубу. В божнице зажигали свечу. Присутствующие крестились перед образами и пели одну из самых распространенных Богородичных молитв «Достойно есть». Могли исполняться и другие стихиры, тропари и каноны в честь Богоматери. После пения молитв отец невесты брал икону и благословлял сосватанную пару. Жених и невеста целовали икону и кланялись в ноги отцу и матери. Потом крестные отец и мать жениха благословляли молодых. Парень и девушка целовали икону и кланялись в ноги крестным родителям. После благословления жених трижды целовал невесту. Далее происходила первая раздача невестиных даров: будущему свекру — полотенце, которое тот вешал себе на шею; будущей свекрови — рубаху. По случаю совершения обряда накрывался стол [NÄKM, 1951, № 48, 91, 158]. Невестины дары и совместный прием пищи фиксировали установление новых социальных связей между двумя семьями.

**Рукобитье**

Рукобитье (*käzi-iškend, käzi-išk* — букв. «рукобитье»), или *порученье* — обряд окончательного скрепления брачного договора. *Käzi-iškend* состояло из следующих основных действий: «битья по рукам» представителей двух сторон, означающего, что совершена сделка; угощения, одаривания.

Время совершения рукобитья варьировало. Чаще всего оно происходило на специальной встрече сторон через некоторое время после посещения

дома жениха родственниками невесты и богомолья [NVM, 1935, s. 94]. Иногда *käzi-iškend* совершалось сразу при сватовстве или богомолье, как, например, у шимозерских вепсов: «Как только “глаза перекрестят”, сразу устраивают рукобитье» [NÄKM, 1951, s. 332].

Главное действие (*iškta käded* ‘бить по рукам’), давшее название всему циклу обрядов и обычаев рукобитья, состояло в следующем: отец жениха и отец невесты, встав по обе стороны стола, били друг друга по рукам, покрыв руки полами кафтанов или шуб или надев рукавицы, и говорили при всех, что совершили сделку. По некоторым сообщениям, по рукам ударяли друг друга жених и невеста или все участвующие в окончательном скреплении брачного договора [NVM, 1935, s. 94; NÄKM, 1951, s. 332].

Далее следовало чаепитие, угощение присутствующих вином, яичницей [NVM, 1935, s. 37—38, 94]. В деревнях капшинских вепсов «битье по рукам» происходило после обильного угощения [Колмогоров, 1913, с. 377].

В большинстве вепсских деревень именно с рукобитья начинались причитания невесты и ее помощницы-плакальщицы. В вепсском Прионежье невеста начинала плакать с богомолья (*sil’mid rist’t’a*). В 1930-е гг. у южных и капшинских вепсов причитывали по-русски. После рукобитья (или *порученья*) невесту сажали на лавку и закрывали ей лицо и голову платком. Рядом с ней садились две женщины — *подоплечницы* и начинали причитать [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 56—57].

Важным обрядом рукобитья являлось одаривание. По рассказам шимозерских вепсов, «пока девушка плачет, ее мать приносит и дарит жениху платок на шею, кто побогаче — так подороже, а победнее — так подешевле. Матери жениха посылают «рукобитные» рубахи, кто сколько может, более зажиточные дарят больше, а победнее — одну» [NÄKM, 1951, s. 332]. У капшинских вепсов жених приносил на рукобитье различные сласти, водку, иногда наливку для угощения подружек невесты на предстоящем девичнике; а невеста одаривала его различными подарками, чаще всего предметами, играющими роль оберегов на свадьбе: гарусным платком (женским) и шерстяными перчатками. На рукобитье родители окончательно договаривались о дне свадьбы, количестве участников, выбирали дружек.

**Обряды кануна свадьбы**

Время между сватовством и свадьбой было посвящено приготовлениям к этому знаменательному торжеству и совершению обрядов, посвященных прощанию с девичеством невесты и холостой жизнью жениха. Его длительность — от нескольких дней до недели и больше.

К просватанной невесте каждый вечер собирались подруги и помогали ей шить и вышивать приданое и дары (вепс. *lahg’ad, lahjad, lahd’ad*), куда входили: полог к постели, одеяло, рубаха с кальсонами для жениха, до середины XIX в. — жениховая венчальная одежда, нижние части женских рубах (станушки — *ema*), полотенца. Только свекрови по разным поводам молодая должна была подарить более 8 станушек, украшенных вышивками. Жениху, дружкам и другим мужчинам рода жениха готовились длинные полотенца, которые они во время свадьбы завязывали крестообразно на груди [Горб, 1992, с. 158].

Обычно вечером накануне венчания для невесты устраивалась баня *neidižkül’beť, niiččenkül’beť* (букв. «девичья баня»), включающая комплекс обрядов. Этот комплекс имел полифункциональное значение: очищение перед важным жизненным событием, отторжение от прежней вольготной жизни в кругу любящих родных и подруг (обряды агрегации, по А. ван Геннепу), передача невестиной славутности, любовная магия, посвящение в сакральное женское знание. Составной частью банного обрядового комплекса был фольклор: причитания, исполняемые невестой, плакальщицей, девушками, матерью, и песни подруг. Эти фольклорные жанры на большей части вепсской территории уже в конце XIX в. исполнялись на русском языке. Так, анонимный автор при описании свадебного обряда в с. Немжа Лодейнопольского уезда Олонецкой губ. писал: «Нужно заметить, что в Немже говорят по-чудски; между тем разговоры, причитанья и песни на свадьбе — всегда на русском языке» [Б-в, 1897, № 19, с. 2]. Только у северных вепсов еще в годы Великой Отечественной войны информанты помнили причитания и песни девичьей бани на вепсском языке.

Устройство предсвадебной бани невесты было известно на всей вепсской территории, однако у капшинских и южных вепсов, где бани еще в начале XX в. были редки, ее могла заменять печь. По сообщению М. Н. Смелковой (1910 г. р.) из с. Радогощь, «девушку мыли в печи. На той воде, которой девушку мыли, замешивали рыбники (*kokať*). Ими кормили жениха». В источниках по этим группам указывается также «черная половина», клеть, сени в избе, в которые во время проведения девичника ненадолго заводили невесту — «будто бы в баню». Затем невеста появлялась в избе и плачами сообщала, что побывала в бане [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 10, л. 59].

Предсвадебная баня имела единую структуру и делилась на следующие этапы: приготовление бани, сборы невесты в баню, путь в баню, мытье и путь из бани, приход в дом. Но каждый из этих этапов имел множество локальных разновидностей. Еще больше вариаций, чем действия, имели фольклорные тексты, которые их сопровождали и комментировали.

В большинстве вепсских деревень ритуал девичьей бани начинался с ухода истопников топить баню. Чаще всего баню топили девушки — подруги или родственницы. Встречаются также сообщения о свахах (Печеницы), сестре и невестке (Немжа).

Разведению огня в банной печи (каменке) и горению придавалось важное символическое значение,

прогнозирующее будущую семейную жизнь невесты. В с. Немжа сестра невесты и невестка для растопки бани брали «живой» огонь из домашнего очага [Б-в, 1897, № 19, с. 2]. Во внимание принималась также порода дерева, идущая на банные дрова. У вепсов, как и в севернорусской традиции, наиболее пригодными для бани считались березовые поленья (SKS, Perttola, E, 252, s. 58); [Криничная, 1995, с. 20]. У северных вепсов баню полагалось топить только одной партией березовых дров без добавления новых. Поэтому в печь старались положить как можно большее количество поленьев. У оятских вепсов невестину баню нельзя было топить еловыми дровами, вызывающими треск при горении, чтобы после венца супруг и его родственники не ругались с молодухой. В Прионежье и Приоятье горящие дрова в каменке запрещалось бить и шевелить кочергой, такое обращение с дровами символизировало побои со стороны мужа в будущей семейной жизни [Винокурова, 1999, с. 159].

В северновепсской традиции приглашение невесты в баню включало архаичные действия, возникшие в пору, когда вода в бане нагревалась с помощью разогретых в печи камней, которые брали специальными щипцами. Процессию истопниц возглавляла лучшая подруга невесты, держа в руках *pihthed* — ‘банные щипцы’. За ней следовали остальные девушки, напевая вепсские песни. Встав под матицей, девушка дотрагивалась до нее щипцами и бросала их к ногам невесты. Затем, причитывая, звала невесту в баню, которую она называла как «последнюю» в ее девичьем биосоциальном статусе: «*Lämbitin mö silei kül’betin, em ni ezmäšt, em ni ďäl’gmäšt, niidiškül’betin ďäl’gmeižen*» — «Согрели мы тебе баню, ни первую, ни последнюю, девичью баню последнюю». Подняв щипцы с пола, невеста принимала приглашение (SKS, Perttola, E, № 252, s. 58).

Сборы в баню включали причитания невесты, обращенные к матери (вариант: ко всем членам семьи), в которых содержалась просьба дать различные вещи, необходимые для похода в баню. Невеста просила мать дать ивановский веник, мыло, рубашку, скатерть: «*Sina anda, roditel’-mamuško, milei ivanski vastein’e; anda milei muilein’e, kudamb mindei vouktaks pezeb; anda milei, roditel’-mamuško, räčinäine hoik, kudamban oled sina koume öd ombelnu; ezmeižen ön oled sina ombelnu il’l’jinskijan, koumanden öhuden oled sina ombelnu hristouskijan; anda, roditel’ mamuško, vouged pihkin paksus poimdud*» — «Ты дай, родительница-мамушка, мне ивановский веничек; дай мне мыльце, которым меня дочиста вымоют; дай мне, родительница-мамушка, рубашку тонкую, которую ты три ночи шила; первую ночь ты шила Ильинскую, третью ноченьку ты шила Христовскую; дай, родительница-мамушка, белую скатерть скорее собрать» (Там же, s. 61). Аналогичные просьбы в форме причитаний на русском языке были распространены у вепсов с. Войлахта [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 2, л. 3].

У капшинских и южных вепсов невеста обращалась к матери с просьбой дать ей «шелковый веничек», «белое мылице», «бело платьицо» и «вековешно согреваньице» — шубу. Среди этих локальных групп были известны также тексты-просьбы, обращенные к разным членам семьи. Например, невеста обращалась к отцу:

*Ты подай, кормилец батюшка,*
*Вековешное да согреваньице,*
*Теплое да одеваньице.*
*Мне идти да в парну баенку,*
*Мне умыться молодешеньке.*

Отец подавал шубу [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, л. 33—34]. Просьба о шубе и включение ее в последующие обряды — благословения родителей и передвижения в баню были характерны для традиций оятских, капшинских и южных вепсов.

Путь в баню и из нее считался очень опасным для находящейся в переходном состоянии невесты и поэтому сопровождался многочисленными обережными действиями, которые варьировали. У северных вепсов впереди процессии, ведущей невесту в баню, шла плакальщица, за ней следовали невеста и девушки, несущие над ее головой банные щипцы. В Приоятье после отцовского благословления иконой мать накрывала девушку рубашкой и скатертью, брат накидывал независимо от времени года шубу и провожал до сеней в баню. Сопровождающие невесту подруги звенели сковородниками и заслонками из бани и обратно [Горб, 1992, с. 160—161]. У капшинских и южных вепсов перед походом в баню *сваха* подметала веником дорогу, по которой должна была пройти невеста.

В северновепсской традиции перед пересечением невестой банного порога совершался еще один ритуал, относящийся к разряду «последнего» в девичестве. Невеста доставала хлеб и говорила подружкам: «*Sögat ďälgmeine minun ehtlouna, enambad minuspei ni ole*» — «Ешьте последний мой ужин, которого у меня не будет». Затем она кончиками пальцев отламывала от хлеба кусок для каждой девушки и называла ее имя (SKS, Perttola, E, № 252, s. 62).

Последняя девичья баня в то же время являлась местом посвящения невесты в тайны взрослых женщин. Вход в баню для девушек был закрыт. Пока невеста мылась в бане, они оставались в предбаннике и пели грустные песни на русском языке. Одна из наиболее распространенных песен носила название «Трубушка» [АРАН, ф. 135, по. 2, № 246, л. 10].

В бане невесту мыла и парила плакальщица или мать. Банная процедура сопровождалась магическими действиями, направленными на то, чтобы невесту любили жених и его родственники, а также на защиту ее от порчи. В среде северных вепсов, где были распространены обряды поднятия *славутности*, перед началом мытья невесты плакальщица плескала воду на каменку и открывала трубу, чтобы «слава о девушке распространилась с паром и все о ней знали» (SKS, Perttola, E, № 252, s. 62). Наиболее распространенным обрядом было натирание тела девушки заговоренной солью, даже в том случае, если мытье невесты происходило не в бане, а в печи. Затем причитальщица ставила

девушку на сковороду и обливала водой или молоком. Оставшаяся после обливания на сковороде вода (молоко) использовалась для замеса теста и приготовления пирогов, чаще всего рыбника. Им угощали жениха, чтобы он крепче любил невесту. Ср. аналогичные обряды у русских и карелов [Сурхаско, 1977, с. 109].

В северновепсской традиции после окончания банной процедуры плакальщица брала использованный в бане веник, развязывала его и бросала через голову назад на крышу бани, при этом веник распадался (SKS, Perttola E, № 252, s. 62). Действия разрушительного характера с веником имели глубокий смысл, они воспринимались, прежде всего, как знак умирания невесты в прежнем биосоциальном качестве, предстоящего лишения девственности. После мытья невесту опоясывали поясом-оберегом, представляющим собой сетку из мережи с привязанными к ней щучьим зубом, угольком, кусочками глины и свечи. В качестве оберега мог быть и янтарный камушек, прикрепленный к нательному крестику [Гущина, 2006, с. 298].

Далее у оятских, капшинских и южных вепсов совершались обряды, демонстрирующие рождение невесты в новом качестве. Невеста переодевалась в нарядное платье и покрывалась платком. У южных и капшинских вепсов после переодевания следовал обряд «нового рождения» невесты ее матерью, которая ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом [Гущина, 2006, с. 298]. Известно также послебанное переодевание невесты в мужскую одежду, объясняемое символикой «чужой воли» [Бернштам, 1988, с. 88]. В д. Пёлдуши невесту после бани одевали в белье, приготовленное для жениха, и в этом наряде заставляли трижды пройти между ног матери, после этого обряда невеста надевала свою одежду [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 42].

Возвращение невесты из бани в дом также имело множество вариантов и в некоторых местах сопровождалось плачами. У северных вепсов невесту встречали мать и крестная. В д. Печеницы в дверях дома дочь встречал отец с иконой, к которой она прикладывалась. В с. Винницы невесту у дверей поджидал жених, он дарил ей мыло, зеркало, гребень, конфеты, пряники, а она — платок [С-ов, 1894, с. 400].

Вепсская предсвадебная баня невесты обнаруживает многочисленные параллели в свадебных ритуалах севернорусского населения. В то же время она связывает северо-запад с Верхним и Средним Поволжьем и центральными областями [Зорин, 1981, с. 95]. Среди прибалтийско-финских народов аналогичная подвенечная баня невесты, сопровождаемая причитаниями и песнями, была распространена у карелов Карелии и Тверской губ.; води; ижоры; эстонцев Вирсярви; восточных финнов, проживающих на границе с Карелией. Исследователи А. Ояярви, У. Харва и И. Вахрос полагают, что все финно-угорские народы России, в том числе и вепсы, усвоили девичий банный ритуал от русских [Vahros, 1966, p. 136—145].

После бани устраивался девичник (*neidižeht*), на котором совершался обряд прощания невесты с «волей-красотой», т. е. с девичеством и связанной с ним беззаботной вольной жизнью девушки в своей семье. В обряде «воля-красота» воплощалась в предмете, который варьировал в различных вепсских деревнях. Это могла быть лента, обычно красного (*neiižvald* ‘девичья воля’) или белого цвета (*vouged voudaine* — букв. «белая волюшка») (Каскесручей, Шимозеро); венец из лент и цветов под названием *krasot* — букв. «красота» (Пелкаска, Пондала, южные вепсы); пучок разноцветных лент (капшинские вепсы). Белый цвет ленты символизировал чистоту и непорочность девушки; красный — был связан с красотой, жизнью, способностью к деторождению. Суть обряда состояла в том, что девушка лишалась этого предмета различными способами.

**Обряд расставания с «волей-красотой»**, который у вепсов носил название *pästta vauktad vaudašť* или *vol’nijad vol’ašt* (русск. «отпускать белую волю или вольную волю»), подводил черту под прошлым девушки-невесты и был одним из самых драматичных моментов вепсского свадебного ритуала, сопровождаемый многочисленными плачами, которые исполнялись на вепсском или русском языках. Обряд совершался при участии подружек и родственников невесты. У капшинских вепсов подружки накрывали голову невесты платком, так что он закрывал ей лицо, и три раза проводили ее вдоль избы; затем с причитаниями обращались по очереди к отцу и матери, у них просили благословить дочь «*на разлукушку с вольной волюшкой*». В Каскесручье из бани девушка выходила в сопровождении причитальщицы и двух подружек, держащих ее под руки; с плачами они поднимались по ступенькам в дом, кланялись в дверях и ходили по избе [NÄKM, 1951, s. 210].

Далее у вепсов повсеместно невесту с распущенными волосами сажали в центре избы на сундук (*lipaz*). Невеста или плакальщица от ее имени приглашали всех родственников расчесывать волосы гребнем. Вначале обращались к отцу: «*Podoidiške, kalliž kazvatajaižem, sötai-tatuško, tazoitaške minun šuukuižiď hibusuziď*» — «Подойди же, дорогой мой родитель, кормилец-батюшка, погладь мои шелковые волосы». Отец подходил, расчесывал волосы, гладил «волю-красоту». Затем подзывали мать: «*Podoidiške, kalliž kandjoihudem, roditel’-mamoihudem, ičeiž libedan linduižennost, sugitaške i tazoitaške minun šuukuižiď hibusuziď*» — «Подойди же, дорогая, выносившая меня, родительница-матушка, к своей милой пташечке, расчеши и погладь мои шелковые волосы» [ОВР, 1969, с. 99—100]. После отца и матери подходили расчесывать волосы невесты крестные родители, брат, другие родственники. Последней расчесывание волос производила сестра или подруга, которая забирала ленту — «волю» («красоту») невесты.

**Обрядовая баня жениха** упоминается только в источниках по капшинским и северным вепсам. Жениховая баня, в отличие от невестиной, особой сложностью не отличалась. Основными ее функциями были очистительная и предохранительная от порчи. У капшинских вепсов жениха в бане мыл старший дружка. По окончании процедуры он надевал жениху на голое тело пояс из старой рыболовной сети с замотанной в нее щучьей головой — от «призора»; сверху на жениха надевалась рубаха, приготовленная к венцу его крестной матерью. Считалось, что пояс жених должен носить в течение шести недель. Путь жениха из бани в дом, как и невесты, сопровождался обережными действиями: старший дружка ударами кнута отгонял всякую нечисть [Горб, 1992, с. 161]. У северных вепсов жених посещал баню в день свадьбы. После мытья он надевал лучшую одежду. Для защиты от колдовства жених клал в правый сапог три ячменных зерна, три дресвяных камушка (*čuurkivi, čurukivi*), кору осины, а также серебряную монетку — награду невесте за разувание (*rušitez*), которое происходило перед укладыванием молодых на брачное ложе (SKS, Perttola, E, № 252, s. 150).

По мнению исследователей, обрядовая баня жениха — явление более позднее, генетически восходящее к бане невесты [Vahros, 1966, s. 309, 318]. Скудные данные об обрядовой бане жениха у русских появляются лишь с середины XIX в. из Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Костромской, Ярославской, Тверской и Псковской губ. [Vahros, 1966, p. 309]. Она отмечалась также в отдельных селениях Казанской губ. [Зорин, 1981, с. 94]. У других восточнославянских народов она не известна. Среди финно-угорских этносов России этот церемониал, помимо вепсов, был зафиксирован в некоторых карельских деревнях, у води и ижоры. Во всех источниках указывается совсем небольшое количество ритуальных действий, сопровождающих баню жениха, прежде всего обережного и посвятительного характера. Эти сведения говорят о том, что в разных местах и этнических средах при организации бани жениха отбирались и получали развитие только те обряды из бани невесты, которые были актуальны для «мужской темы» — для вступающего в брак парня. В некоторых вепсских деревнях после бани в доме жениха устраивали парнишник (*prihavečer*) — веселую вечеринку парней с угощением, плясками и музыкой.

## СОБСТВЕННО СВАДЬБА

Собственно свадьба являлась кульминационным моментом всей церемонии. Собственно свадьба у вепсов (как и у северных и средних русских) относилась к так называемому вирилокальному типу (от лат. *vir* — муж), по которому часть обрядов совершались на территории мужа и имели следующие особенности: а) «постельный обряд» происходит в доме жениха; б) переезд невесты в дом жениха осуществляется до «постельного обряда»; в) жених и невеста участвуют во всех обрядах, включая свадебное застолье, имеющее санкционирующий характер. Согласно вирилокальной структуре, утром до венца жених вместе со своими родственниками приезжал в дом невесты, после короткого застолья, за который садилась только партия жениха, жених и невеста (вместе или раздельно) отправлялись в церковь, а после венчания ехали в дом молодого, где устраивался пир (*kn'äzistol* — букв. «княжий стол») и происходила первая брачная ночь молодоженов. Свадьба вирилокального типа в соответствии с характером движения партии жениха еще называется «круговой свадьбой» [Чистов, 1979, с. 225].

В отличие от вирилокального типа свадьбы, у народов Средней Азии и Кавказа известен так называемый уксорилокальный (от лат. *uxor* — жена) тип, для которого характерно проведение «постельного обряда» в доме невесты, переезд невесты в дом жениха после постельного обряда, отсутствие жениха и невесты на многих обрядах санкционирующего характера. По мнению К. В. Чистова, вирилокальный тип свадьбы — более поздний, чем уксорилокальный, и сложился на базе земледельческого хозяйственно-культурного типа [Чистов, 1979, с. 225].

По своей социальной символике свадьба вепсов также была однородна. Эту форму обрядности А. ван Геннеп определил в свое время как «ритуалы перехода» (rites des passage), состоящие из трех частей: выхода невесты из рода отца («обряды сепарации»), ее приобщения к роду мужа («обряды агрегации») и связывающей их церемонии перезда невесты в дом мужа («обряды лиминации»). Переезд проводился с соблюдением большого числа магических действий оберегового характера, т. к. в это время невесту уже не защищали духи отчего дома, но она еще не вступила под покровительство духов рода ее мужа и потому оказывалась особенно уязвимой от злых сил [Шлыгина, 1991, с. 104].

### Свадьба в доме невесты и поездка в церковь

Подъехав к дому невесты, поезжане испытывали различные трудности при проникновении в дом. У капшинских вепсов братья невесты демонстративно запирали ворота перед приехавшим эскортом жениха и впускали его в дом только после получения выкупа. У шимозерских вепсов поезд жениха проникал в дом не через крыльцо, а через хлев. За стол, занятый подружками невесты, поезжане могли сесть только после угощения девушек пряниками. В северновепсской группе прибывшему жениху следовало сначала найти невесту среди наряженных девушек, затем «выкупить» ее у подруг, угощая конфетами и пряниками, и только потом вместе со своими родственниками занять стол. Последующая раздача невестиных даров и угощение партии жениха за выводным столом демонстрировали примирение двух сторон.

Одним из важнейших ритуалов, происходивших в доме невесты, были *смотрины невесты* (*ozutez*). На смотринах невеста должна была как можно лучше выглядеть. Все начиналось с выхода

невесты к гостям. Обычно голова и лицо молодой были закрыты платком, который через некоторое время с нее снимали. В с. Пёлдуши, например, *вожатые* снимали платок с плачущей невесты, складывали его конвертом на блюде и подносили с поклоном жениху. Тот отказывался и брал только с третьей просьбы, применяя меры предосторожности: брал платок за самые кончики и обязательно в перчатках. Затем жених повязывал платок себе на шею и одаривал невесту зеркалом, мылом и деньгами (от 5 до 20 коп.). Невеста, приняв подарок, целовала жениха, закрывалась другим платком и продолжала плакать [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 44].

На смотринах происходила чрезвычайно щедрая раздача подарков невестою родственникам жениха: вытканные и вышитые ею рубахи, станушки, полотенца. Согласно обычаю, во время выводного стола на все крюки в избе нужно было повесить особые длинные вешалочные полотенца (сев. вепс. *varnpaik* или *varnan käzipaik* < *varn* ‘вешалка’+ *paik* ‘платок’, юж. вепс. *pihkiruz* < *pühktä (pihktä)* ‘вытирать’ + *ruz(u)* ‘тряпка’), свидетельствующие о трудолюбии невесты. Если полотенец было меньше, чем крюков, то родня жениха могла опозорить невесту: повесить на пустующие крюки или деревянные гвозди соломенные жгуты — кертики (*kertikod*), равные длине вешалочных полотенец [Горб, 1992, с. 160]. Таким символическим способом в крестьянской культуре оценивалось трудолюбие девушки: «*Если висят полотенца, значит невеста рукодельная, а висит солома — нет*» (Рыбрека). В случае публичного осмеяния за невестой закреплялось прозвище *ol’gak* ‘соломенная баба’ или *bobįl’* ‘бóбыль’ (от рус. *бобыль*) (Рыбрека) [Винокурова, 2015, с. 227—228]. Чтобы избежать позора, невеста брала взаймы недостающие полотенца у своих подруг, родственниц или односельчанок [Косменко, 1983, с. 44].

Во время передачи невесты жениху перед поездкой к венцу дружка связывал им под матицей руки полотенцем, «чтобы крепче была любовь молодых», и выводил их за связанные руки на улицу. На улице совершались различные обряды оберегания, призванные защитить молодых (рис. 97) от злых духов, порчи. Важнейшим оберегательным действом являлся обряд *ümbärduz* — троекратный обход вокруг жениха и невесты или даже вокруг всего свадебного поезда отцом, колдуном (*noid*) или дружкой с различными магическими предметами. Например, в д. Пёлдуши отец невесты после выводного стола обходил свадебный поезд по ходу солнца с решетом, в которое помещали хлеб, икону и зажженную свечу. У северных вепсов жених и невеста ставили одну ногу на сковороду или противень, а колдун (дружка) обходил их с горящей лучиной или окуривал горящим льном и произносил заклинание, чертил землю ольховым посохом или выбивал кресты плеткой [Винокурова, 2015, с. 462].

По вепсским поверьям, колдуны могли остановить лошадей свадебного поезда, следующего в церковь, обратить поезжан в медведей и волков. В целях защиты свадебный поезд из дома невесты

*Рис. 97. Жених и невеста в венчальных костюмах, которые были в широком употреблении до XX в. Радогощинский с/совет. Фото З. П. Малиновской, 1928 г. [Королькова, 2015а, с. 146]*

в церковь следовал в строго определенном порядке (сначала дружка и только затем жених, невеста и остальные поезжане). По пути в церковь и из церкви по обеим сторонам дороги жгли берестяные кошели, лапти, снопы соломы, смоляные бочки, стреляли из ружей. Местные жители загораживали дорогу и пропускали свадебный кортеж только при получении угощения или денег от дружки или жениха. По обычаю следовало одаривать всех встречных, чтобы «не сглазили и худого слова не напустили» [Колмогоров, 1913, с. 388]. У северных вепсов жених и невеста входили в церковь, держась за руки. В это время внимательно следили, чтобы никто из посторонних не пробрался близко к молодой паре [Holmberg, 1924, s. 12]. У капшинских вепсов возглавляющий свадебный поезд дружка бил кнутом крестообразно ворота церковной ограды и только после этого пропускал поезжан к церкви. При входе в церковь он «очищал путь» жениху и невесте, проводя на паперти большой полукруг кнутом. Затем сваха слегка поднимала подол платья невесты, чтобы он не касался порога и пола церковного, иначе невеста заболеет чирьями [Колмогоров, 1913, с. 389]. Если венчание происходило в деревянной церкви, то брачующиеся старались не смотреть по сторонам, чтобы не увидать на церковной стене сучка. «Увидеть сучок — значит

нажить себе таких “вередов”, от которых потом всю жизнь не отделаешься» [Колмогоров, 1913, с. 389].

**Венчание**

Уже в XIII—XIV вв. православная церковь требовала обязательного проведения венчания. «Стоглав» 1551 г. также провозгласил церковный брак как единственно законный. В конце XIX в. у православных вепсов венчание (*venčaind*) было органично вплетено в структуру народного свадебного ритуала, являясь рубежом между прощальными обрядами невесты в отчем доме и ее переездом в дом жениха. Обряд венчания состоял из обручения и возложения брачных венцов — собственно венчания, которые совершал священник.

При венчании совершались и обряды народного происхождения, главным образом связанные с церковной атрибутикой: кольцами, свечами, венцами, аналоем. В церкви жених и невеста пытались каждый первым наступить на платок или холст перед аналоем, чтобы быть главой в доме [Колмогоров, 1913, с. 389]. Плохим знаком будущей семейной жизни было падение обручального кольца. В северновепсской традиции во время венчания невеста старалась держать свечу выше, чем жених, чтобы быть главной в семейной жизни. Позже первый дружка забирал эти свечи и примечал: у кого свеча сгорела больше, тот раньше и умрет. Венчальные свечи супруги хранили до старости. Во время обхода молодых с венцами вокруг аналоя невеста, чтобы избежать в семейной жизни многодетности, должна была произнести: «*Господи, не обмножь ты меня многими детушками!*» [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 122]. У капшинских вепсов твердо верили, что жениху и невесте, когда они находятся под венцами, следует «пошевелить каждым суставом», чтобы быть здоровыми. Следуя этому обычаю, они строили ужасные гримасы, корчились в каких-то судорогах, особенно когда их водили вокруг аналоя. При этом священник не мог их остановить [Колмогоров, 1913, с. 389].

После венчания свадебный поезд направлялся к дому жениха. У капшинских вепсов радость свершившегося события полагалось вначале разделить с умершими членами рода: новобрачные и другие участники свадьбы шли после венчания на могилы родственников и трапезничали. Дружка наливал две рюмки водки и подносил «молодым»; те выпивали и целовались. Поезжане также выпивали по рюмке водки и угощались рыбником.

**Свадебные обряды в доме жениха**

Большинство послевенчальных обрядов знаменует постепенный переход молодых, особенно молодухи, в новую взрослую стадию. Они делились на две группы: до первой брачной ночи и после нее. В этих ритуалах можно обнаружить повторение некоторых символических действий, подчиненных одной идее — «переделывания» объекта: снятия у него признаков прежнего состояния и наделения признаками нового состояния. По отношению к человеку «переделка» его существенных характеристик воплощалась преимущественно в таких действиях, как омовение, переодевание, перемена прически, наделение новыми социальными характеристиками. Далее следовал показ (смотрины) «человека» в новом биосоциальном статусе сельскому обществу или возрастной группе и их одобрение.

К группе ритуалов, совершаемых до первой брачной ночи, можно отнести первую встречу повенчанных с «новыми родителями» на пороге дома жениха. Свекор и свекровь благословляли новобрачных иконой; в некоторых деревнях обсыпали пухом, перьями или зерном, чтобы они жили богато и легко. У шимозерских и оятских вепсов при входе происходило первое кормление «детей» «родителями»: им давали откусить один пирог *kokač* (ржаной, с острыми краями пирог), одну ковригу хлеба, поили молоком из одного горшка [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 47]. Пища в обрядах перехода играла посвятительную функцию. Свекровь встречала молодоженов в вывернутой мехом наружу шубе. В с. Немжа, помимо шубы, на свекрови была надета вывернутая шапка. По народным объяснениям, «этим нарядом она думает испугать молодую невестку, чтобы потом та боялась и почитала ее» [Б-в, 1897, № 19, с. 3]. По мнению исследователей, невеста, введенная в дом жениха, рассматривалась как чужое и опасное существо для родственников молодожена, точно так же, как и они для нее [Байбурин, Левинтон, 1978, с. 93]. Поэтому, в свою очередь, молодуха также совершала магические действия защитного характера. В с. Винницы, переступая порог нового дома, она произносила заклинание: «*Здесь живут овцы, а я пришел медведь и всех их съем*» [АРГО, р. 119, оп. 1, № 344, л. 14].

Далее происходило приобщение невесты к новым семейным святыням. Обычно она подходила к «родовой святыне» — печи и касалась ее руками. В с. Немжа невеста, войдя в избу, первым делом направлялась к очагу и начинала лучиной ворочать угли и золу. По объяснениям, этим она хотела показать, «что не боится свекрови и надеется быть хозяйкой» [Б-в, 1897, № 19, с. 3]. У северных вепсов был известен обряд умилостивления духов-«хозяев» нового дома. Сразу после прибытия молодуха шла в подполье. Там она бросала «гостинцы» духу-«хозяину» и «хозяйке» — серебряные монеты и горсть земли с подполья родного дома и произносила заклинание: «*Ižandaižed, emagaižed! Mina andan tiile podarkan. Pästkat mindei pert'he, sötkat i d'otkat, algei laihtukei*!» — «Хозяева, хозяюшки! Дарю я вам подарок. Пустите меня в дом, накормите и напоите, не заморите голодом!» (SKS, Perttola, E, № 252, s. 121).

В новой взрослой жизни менялся внешний облик новобрачных. У Е. В. Скородумова встречаем описание традиционного ритуала переодевания молодых в «другой избе» капшинских вепсов: «Молодуха моет лицо, переодевается в лучшее платье. Ей распускают косу и заплетают их на две, оденут повойник. Молодуха сидит. Ее “окрутили”. Молодой переоделся. После этого подают молодым зеркало и заставляют “поглядеться в зеркало вместе”»

[АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 94, л. 115]. Однако в большинстве источников по вепсской свадьбе указывается, что перемена одежды и прически касалась только невесты. Жених оставался сидеть один за выводным столом, а невесту дружка уводил в другое место, где ей делали прическу замужней женщины — две косы, уложенные вокруг головы или в пучок, и надевали головной убор. У северных вепсов этот обряд совершался следующим образом. Свекровь приносила вязанную из шерсти веревочку. Родственники мужа плели косу с одной стороны головы, а родственники молодухи — с другой. Затем на голову надевали сороку, в которую насыпали соль [SKS, Valjakka, № 581]. Этот головной убор молодуха должна была носить постоянно шесть недель. Молодую наряжали в самую лучшую одежду с преобладанием красноватых оттенков. Богато орнаментированная одежда ярких цветов подчеркивала пик биологического расцвета молодой, готовность к деторождению.

Первые после венчания смотрины (*ozutez*) молодухи устраивались по поводу ее преобразования, пока внешнего — путем переодевания, в замужнюю женщину. На них собирались не только участники свадьбы, но и мужчины села. Молодуху, лицо которой было закрыто платком, выводили к столу. Платок с нее обычно снимал отец жениха. Затем он благословлял ее в новом облике: иконой, хлебом и солью трижды обводил вокруг головы, закрытой убором замужней женщины. Далее следовал вопрос дружки или свекра, в котором впервые публично озвучивался термин *murz'ain* 'молодуха', обозначающий новый социально-возрастной статус новобрачной. Например, в с. Каскесручей спрашивали: «*Hüväk meide murz'ain*?» — «Хороша ли наша молодая?» [NÄKM, 1951, s. 212]. На что зрители отвечали по-русски: «*Исполат*[2] *хороша, хороша, хороша*». Как только слышалось слово *исполат*, хозяева бросали со стола крикнувшим мужикам гороховый пирог *hernehnik*. Те ловили его и делили на куски. Обряд деления пирога особыми участниками, предваряющий лишение девственности невесты, наделялся эротическим смыслом. В других вепсских деревнях на смотринах было принято именовать новобрачную по-русски. Так, в с. Шелтозере первый дружка спрашивал у присутствующих: «*Господа, хороша ли наша молода?*». И получал ответ: «*Ура, хороша молода!*». Хвала новобрачной служила социальным признанием ее нового взрослого внешнего облика. В Кленозере во время «приводного стола» свекровь и невестку заставляли плясать, накрывшись одной шубой, чтобы в будущем они не ссорились друг с другом.

Главным биологическим событием взрослой фазы являлось начало половой жизни молодоженов. Переход из одного биологического и социального состояния в другое часто был связан с препятствиями, которые преодолевались. Укладывание молодых на брачном ложе также сопровождалось обрядами, демонстрирующими различные препятствия, как бы оттягивающие момент утраты девственности. Одной из преград могло быть сопротивление молодых этой процедуре. Так, у У. Холмберга встречается следующее описание обрядов первой брачной ночи в с. Каскесручей: «В отдельной комнате у стены для молодых приготовлена постель, вокруг которой сделана ограда. В спальню, которую надо охранять, несут еду. Там во время трапезы присутствует первый дружка, а также крестные матери жениха и невесты. Жених раздевается и ложится в нижнем белье на постель. Невеста стесняется и не хочет раздеваться. Первый дружка заставляет ее сделать это. Девушка все еще колеблется. Крестные ее тоже упрекают. Наконец, она снимает верхнюю одежду, но оставляет на себе юбку. Место невесты находится у стены, куда ей надо пробраться через жениха. Сначала жених не пускает ее к себе, хотя невеста его целует. Первый дружка советует ей целовать снова, пока жених не "смягчится" и не пустит ее в постель. Когда оба ложатся спать, первый дружка прикрепляет к кровати старый замок и говорит жениху: "Если этот замок не будет утром сломан, когда я приду, не получишь бани!". После этого молодая пара остается вдвоем» [Holmberg, 1924, s. 14]. Преградой могло быть также занятие постели новобрачных кем-либо из участников свадьбы. Брачное ложе следовало выкупить. Так, в с. Шелтозере первый дружка пускал молодых на постель только после того, как поезжане, пришедшие посмотреть укладывание новобрачных, дарили ему деньги или платок [NÄKM, 1951, s. 121].

Обряды укладывания молодых на брачное ложе подчеркивали новое, зависимое, положение молодухи от власти мужа, характерное для патриархальной традиции. Прежде чем лечь спать, от молодого супруга могли последовать приказы жене: снять с него сапоги, назвать по имени-отчеству, поклониться в ноги и трижды поцеловать. Как отмечает А. И. Колмогоров, «иногда молодой ложится поперек кровати и не пускает жены, "ломается", символизируя подчиненное положение женщины» [Колмогоров, 1913, с. 391].

## ПОСЛЕСВАДЕБНЫЙ ПЕРИОД

Послесвадебная обрядность начиналась с утренней побудки молодых после первой брачной ночи. Большая часть ритуалов, совершаемых после первой брачной ночи, символически отражала ее знаменательные события: половой акт и дефлорацию невесты. В некоторых северновепсских деревнях послесвадебное утро начиналось с иносказательного диалога между дружкой и молодым, целью которого было выяснить, состоялись ли эти события:

Дружка: «*Omk nit?*» — «Есть ли луг?»
Молодой: «*Om*» — «Есть».
Дружка: «*Omk nitus radnik?*» — «Есть ли на лугу работник?»

[2] *Исполат* — хвала, слава; ай да молодец.

Молодой: «*Om*» — «Есть».
Дружка: «*Olik hebo?*» — «Была ли лошадь?»
Молодой: «*Oli*» — «Была».
Дружка: «*D'eik hebo radnikas?*» — «Осталась ли лошадь у работника?»
Молодой: «*D'ei*» — «Осталась».
Дружка: «*Kaik hüvä*» — «Всё хорошо».

Когда молодые выходили из комнаты, женщины спешили посмотреть на последствия брачной ночи — запачкана ли постель, видно ли, что «*kävub vet pahin*» — «вода шла сильно» (SKS, Perttola, E, № 252, s. 129).

Переодеванием в очередной раз демонстрировалось изменение биосоциального состояния молодоженов. У капшинских вепсов чету новобрачных будила сваха, которая торжественно уносила рубаху молодухи, обнаружив на ней следы невинности. Она обряжала молодоженов во все чистое и новое. Одежда для молодого второго дня (порты, рубаха и даже онучи) была приготовлена невестой [Колмогоров, 1913, с. 391]. У северных вепсов утром во время бужения молодому приносили подштанники (*kaď ďad*) с откровенно фаллической символикой — на жерди или с воткнутой морковью [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 43, № 300, л. 7—10].

Для молодого брачная ночь была важным испытанием мужской силы, только успешно выполнив которое, он мог считаться полноценным взрослым мужчиной в глазах сельской общины. В с. Каскесручей, если жених не был способен в первую брачную ночь исполнить обязанности мужа, нельзя было трогать замок, подвешенный к постели новобрачных. Когда утром среди участников свадьбы разносилась весть, что «замок не сломан», все сочувствовали молодоженам [Holmberg, 1924, s. 14]. Половое бессилие жениха называлось по-вепсски *pinoho panoba*. Считалось, что его причиной была порча. Причины такой порчи назывались разные, но чаще всего ею была месть деревенского колдуна, что его не позвали на свадьбу, неуважительно обращались или выгнали. В буквальном переводе *pinoho panoba* означает «кладут в поленницу». Аналогичный фразеологизм распространен у карелов [Сурхаско, 1977, с. 184]. Точная этимология его не известна. Возможно, выражение имеет такой же смысл, как у русских: «лежал как бревно (полено в поленнице)». В то же время бытовали рассказы, что в поленницу действительно прятали «порчу» для жениха — какой-либо наговоренный предмет. Например, у северных вепсов в поленницу дома жениха колдун бросал осиновое полено со словами: «*Kut nece houg magadab, muga necel rabal magakaha sustavad i nivelid, miše ii nimida vladeiš*» — «Как это полено спит, так и у этого раба пусть спят суставы и сосуды, чтобы ничем не владеть» (SKS, Perttola, E, № 252, s. 150). Вызывает загадку использование поленницы для порчи жениха. Возможно, поленница символически связывалась с огнем, с любовной страстью [Винокурова, 1999, с. 153]. Подкладывание порчи в поленницу означало невозможность составляющих ее поленьев гореть. Для избавления от полового бессилия обращались за помощью к колдуну. Считалось, что снять порчу может только тот колдун, который ее наслал. Предметами для снятия порчи могли быть заговоренные три ячменных зерна, три камешка (гравий), кора осины, положенные в сапог жениха. Важную роль играла также заговоренная вода (SKS, Perttola, E, № 252, s. 150).

Но если «замок был сломан», то первый дружка, разбудивший утром молодых, торжественно передавал радостную весть гостям, объявляя: «Замок сломан!», и тогда те кричали: «Ура!». Благополучное «рождение молодых» (термин Т. А. Бернштам) демонстрировалось и другими шумными обрядовыми действиями, среди которых наиболее распространенным было битье горшков, чаще всего совершаемое первый раз во время бужения молодых, а затем неоднократно повторяемое в течение всего второго дня свадьбы. Так, в с. Горнее Шелтозеро утром в дом к новобрачным заходил посторонний и разбивал горшок ударом о матицу [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 43, № 300, л. 7—10].

Битье горшков обычно производилось в случае девственности невесты, отказ от него, если невеста потеряла невинность до свадьбы. Но, по сообщениям наших информантов, этот факт старались сохранить в тайне, и если молодой оглашал его, то часто подвергался осуждению за такой поступок. Вообще в источниках по вепсской свадьбе встречается довольно мало информации об обрядах публичной демонстрации целомудрия молодухи до брака, которое у вепсов определялось понятием *честная девушка*, заимствованным из славянских языков [БН, 2012, с. 12]. Один из обрядов, зафиксированный у южных вепсов, указывает на то, что добрачная потеря девственности не вызывала строгого порицания и довольно легко прощалась. Во время завтрака молодому ставили на стол яичницу. Все внимательно смотрели на него: если он брал ложку и спокойно ел, все радовались: «Невеста оказалась невинной». Но если молодой резко хватал яичницу с середины миски, быстро поднимал ложку ко рту и бросал ее, значит, «невеста не соблюла себя». Молодая заливалась слезами, а родители бранили ее. Но молодожен подходил к молодухе, целовал ее и тем самым показывал, что все прощает. Веселье продолжалось снова [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 13, л. 138].

В ритуальном комплексе «рождения молодых» существенное место занимали водные обряды, по-разному представленные в локальных вепсских группах. У северных вепсов особыми действиями обставлялось первое умывание молодицы после брачной ночи, демонстрирующее вступление ее в новую стадию жизни: свекровь заводила молодую умываться за печь и давала ей вытереть лицо подолом своей рубахи или полотенцем, «чтобы невестка веровала в их веру» [Косменко, 1984, с. 42]. У средних и южных вепсов можно отметить хождение молодых за водой. Когда они несли наполненные ушата, гости выбегали из дома и выливали на молодоженов набранную воду. Таким образом, вода «смывала» прежнее состояние человека

и наделяла его новым возрастным и социальным статусом, жизненно оздоровительными и плодородными силами.

В северновепсских деревнях, как и у карелов, супружеской паре после первой брачной ночи устраивали совместную баню. Разбудив молодых, их спрашивали: «Нужна ли баня?». Если половой акт состоялся, то жених отвечал утвердительно. Для молодых готовили совместную баню, главным смыслом которой было очищение и освящение совершившегося события. По сведениям У. Хомберга, печь в бане не всегда топили, а только грели воду [Holmberg 1924, c. 15]. По другим сообщениям, баню топили, но не делали жаркой. По этому поводу даже существовало сравнение: «*Vilu, kut molodeiden kil'bet'*» — «Холодный, как баня молодых» (SKS, Perttola, E, № 252, s. 132). С топкой были связаны шутки односельчан: выносить из бани дверь и окно и прятать их. Дружки должны были найти спрятанные дверь и окно или заплатить за них выкуп. По мнению исследователей, эти конструктивные части построек входят в систему генитальной символики, их кража соотносится с дефлорацией [Байбурин, Левинтон, 1978, с. 95]. Такой же смысл имели и другие действия банного ритуала. Например, в одном из рассказов местных жителей говорится: «Дружка делает в стене предбанника дыру и смотрит в нее, как там молодые моются. Затем приходит свекровь в баню посмотреть на молодых. Дружки в предбаннике пьют вино, бутылку бросают в стену и поют песни. Затем свекровь одевает молодых в бане. <…> Затем уходит. После нее дружка идет в баню и спрашивает молодых: "*Hüvinik pezitei, tegittik täl öl grähkan?*" — "Хорошо ли помылись, совершили ли в эту ночь грех?". Все свадебщики смеются, поют песни» [NÄKM, 1951, s. 125—126]. Примечательна роль свекрови в вепсской послесвадебной бане, как, впрочем, и в других обрядах, связанных с молодыми. Она выступает как представительница взрослой части семьи, прародительница рода в посвятительных делах брачного характера. В с. Горнее Шелтозеро действия свекрови в бане имели продуцирующий смысл: она приходила туда с миской мясного супа и этим супом мыла молодоженов [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 43, № 300, л. 7—10].

Событие ночи демонстрировали также поездка молодых в баню на санях (телеге) и их обратное возвращение. В с. Каскесручей молодоженам вначале подавали «экипаж», имеющий фаллическую символику: борону, деревянные зубья которой были направлены вверх. Роль возниц исполняли дружки, которые при быстрой езде неоднократно опрокидывали сани (телегу) с молодыми и заставляли прилюдно целоваться. Многочисленные барахтанья на земле и поцелуи молодоженов символизировали успешно состоявшийся брачный союз.

Как переходный ритуал, свадебный подтверждал переход от одного социо-возрастного статуса к другому не только жениха и невесты, но и их родителей: они становились свекром (тестем) и свекровью (тещей) и переходили на следующую ступень возрастной лестницы — старость (*vanhuz', rouhuz'*). Например, в некоторых северновепсских деревнях идентичные банные ритуалы с участием взрослых жителей деревни совершались не только над молодоженами, но и их родителями. Когда молодые выходили из бани, деревенские женщины везли туда свекровь, иногда вместе со свекром, на санках. В бане совершался обряд «посвящения в свекровь». После мытья свекрови в бане к ней заходила молодуха и дарила ей сорочку, свекровь надевала ее на себя. После этого свекровь умывала лицо молодухи закваской из ржаной муки (жидким тестом), чтобы они жили в мире и согласии. Молодуха кланялась свекрови в ноги и говорила присутствующим при обряде жительницам села: «Хвалите мою маму». Тогда женщины кричали: «Хороша!» и подбрасывали ее вверх. Затем женщины снова усаживали свекровь в сани и, крича, везли ее по деревенской дороге (SKS, Perttola, E, № 252, s. 133); [SKS, Valjakka, № 579].

К группе обрядов, маркирующих успех первой брачной ночи, относились также различные по размаху застолья. Один из наиболее торжественных обедов у северных и средних вепсов имел название *knäzistol* 'княжий стол'. Он включал многочисленные прилюдные целования молодоженов и другие обряды соединительного и плодоносящего характера. Например, у шимозерских вепсов на стол ставили горшок с кашей. Как только каша заканчивалась, старший дружка брал горшок и разбивал его о печь со словами: «*Anda G'umou molodijoile ühesa poigad i üks' tütar i segi papadijaks*!» — «Дай Бог молодым девять сыновей и одну дочку, да и ту (сделай) попадьей!» [NÄKM, 1951, s. 342—343]. Примерно такое же пожелание, произносимое при разбивании горшка, было известно и у оятских вепсов (Пелдуши): «*Ühesa poigad i üks' ťütar i se iknaha ozutada*» — «Девять сыновей вам и одну дочь, и такую, [чтобы] в окно показывать» [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 48].

Во время этого застолья вновь происходила раздача подарков невесты родне жениха. У северных и оятских вепсов сундук с подарками торжественно ставили на стол. Дружка должен был заплатить выкуп (рюмку водки или 20 коп.) крестной или провожатой невесты за открытие сундука ключом. Примечательно, что подарки принимались не из рук невесты, а от первого дружки. Причем дружка передавал их с какого-нибудь круглого предмета (решета, блюда), имеющего обережное значение. Над каждым подарком он делал кнутовищем символический крестообразный знак, затем, встряхнув изделие, отдавал его с ручки кнута. Все эти действия имели защитный характер. Они основывались на древних представлениях о вредоносной силе, исходящей от женщины-«чужеродки» и ее родственников. Раздачу подарков дружка сопровождал словами: «*Наша невеста не спала, не дремала, на потоке сидела, долги нитки пряла, дары припасала*» [АРЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 373, л. 48]; (SKS, Perttola, E, № 252, s. 134). За свои подарки молодуха получала вознаграждение под названием *abudeŋgad* («деньги в помощь»), которые

участники свадьбы клали на блюдо. Они шли на первые хозяйственные нужды молодой семьи.

Свадебный ритуал завершала гостьба молодоженов у родителей молодой. Она начиналась на третий день после свадьбы и длилась от одного до трех дней. Спустя несколько дней следовал ответный визит родителей молодухи к новобрачным. Приезд тестя и тещи начинался обрядом под названием *päčid mureta* (букв. «печь ломать»). Войдя в новый дом их дочери, родители шли к печи и грозились ее сломать. Зять просил не ломать печь, так как они с женой живут хорошо. Печь в народных представлениях вепсов являлась символом мира и спокойствия [Винокурова, 1999, с. 162]. Разрушение печи было знаком отсутствия семейного благополучия. Таким образом, послесвадебные отгостки способствовали закреплению брачно-родственных связей между породнившимися «родами».

Упрощенный вариант имела свадьба с примаком. О ней заботились только родственники невесты. Уже после сватовства становилось ясно, что мать невесты напрасно позвала свататься. Во время сватовства не назначался срок на обдумывание решения, и не было *ряда* (*räd*), потому что родственники со стороны мужа не платили за невесту деньги. «И так отдаем вам молодца, больше ничего не дадим», — противились родственники парня, когда речь заходила о деньгах. Со стороны невесты обычно дарили все остальные подарки, но не было княжьего стола, потому что не было *ряда* (SKS, Perttola, E, 252, s. 164—165).

Важным толчком, положившим начало разрушению вепсского традиционного свадебного ритуала, явилась Октябрьская социалистическая революция 1917 г. В числе первых законодательных актов Советской власти был декрет «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов гражданского состояния» от 18 (31) декабря 1917 г. Этот декрет провозгласил обязательной лишь гражданскую форму регистрации брака, а церковный брак — частным делом брачующихся. Партийные идеологи нового времени объявили войну не только церкви, но и традиционной народной обрядности, которая позиционировалась как отсталая, подвергалась осмеянию и компроментации.

В русле этой политики в начале 1920-х гг. среди вепсов стал распространяться брак *самоходкой*, или *самокруткой*, по которому, как писал Н. Морев, «в какой-нибудь день, чаще всего вечером, девица потихоньку от своих родителей, а иногда и "по их согласу", забирает часть своего имущества (приданого) и переходит в дом своего будущего мужа. Нет ни пиров, ни благословений священника, ни колдовства "знающего человека" — ничего, напоминающего старое. На другой день она идет уже работать на поле своего мужа» [Морев, 1924, с. 51]. По прошествии некоторого времени дочь приходила просить прощения у родителей, и, чаще всего, они вынуждены были смириться со случившимся. Однако в начале нововведений отцы и матери «сильно противились этой упрощенной форме брака, и бывало возвращали "ушедших" дочерей обратно и потом выдавали замуж, уже "честным путем" — по-старинному» [Борисова, 1924, с. 64]. До массового закрытия церквей в 1930-е гг. при форме брака *самоходкой* венчание в церкви через какое-то время все-таки происходило. Так, А. Борисова описала случай, происшедший в Пондале в 1923 г. Туда на праздник верхом на коне приехала девушка из соседнего Сяргозера. Она целый вечер гуляла с сыном мельника, а на другой день вся деревня говорила о приехавшей к мельникову сыну самоходке. Венчание в церкви этой пары произошло через две недели [Борисова, 1924, с. 64]. Со временем венчание в церкви было заменено регистрацией брака в сельском совете.

Брак *самоходкой*, *самокруткой*, или убегом, встречался и в дореволюционное время, но был явлением редким, как правило, совершаемым из-за отказа родителей дать благословление решившим пожениться по любви парню и девушке или, наоборот, с согласия родителей, по причине их бедности, чтобы избежать свадебных расходов. В деревенском сообществе такие браки осуждались, уйти *самоходкой* считалось позором. Само слово *самоходка* (или *самокрутка*), представляющее русское заимствование, носило пренебрежительный оттенок, связанный с нарушением общественных норм. В слове *самоходка* заключена семантика самостоятельного принятия решения, своеволия без родительского благословления. Термин *самокрутка* происходит от названия обрядовых действий «окрутить», «рядить невесту в бабий убор» [Даль, 1994]. Изменение прически и надевание головного убора на невесту считалось важнейшим социовозрастным обрядом перехода, совершаемым группой взрослых женщин, а не самой девушкой, что в традиционном обществе считалось недопустимым.

Широкое распространение свадеб-самоходок в 1920-е гг. объяснялось не только появлением среди молодежи новых революционных идей о взаимоотношении полов, политикой опорочивания и искоренения традиций «старого мира», проводимой советской властью в средствах массовой информации и местных органах управления, но и экономическими причинами — общим обнищанием крестьянского населения после революции и Гражданской войны [Шангина, 2005, с. 546].

Браки самоходкой положили начало самостоятельному решению вопроса о браке со стороны молодежи, отодвинув на второй план мнение родителей. Коллективизация, сопровождаемая уничтожением индивидуальных крестьянских хозяйств, ожесточенная борьба с религией, работы на лесозаготовках, учеба за пределами деревни и другие коренные преобразования крестьянского быта способствовали дальнейшему упрощению и сокращению вепсского свадебного ритуала. Одним из наиболее устойчивых обрядов оставалось сватовство, которое приобрело иные функции. В сватовстве участвовали жених, кто-либо из его друзей, родителей или родственников, но членов семьи могло и не быть, т. к. жених часто проживал вдали

от родительского дома по месту работы. Целью сватовства стало не получение согласия на брак у невесты, договоренность с которой уже была достигнута, или ее родителей. Оно лишь демонстрировало серьезность намерений жениха и его уважение к родителям невесты. Во время сватовства обсуждались такие вопросы, как день свадьбы, организация свадебного застолья, вопросы будущего местожительства молодых, которые в прошлом решались на рукобитье.

В советский период происходили изменения в традиции свадебного дарения. Как было показано выше, на традиционной вепсской свадьбе большое значение имели дары, приготовленные невестой в период девичества, — домотканые вышитые изделия родне жениха. В 1950-е гг. актуализировалось другое направление раздачи даров: от родственников к молодоженам. Родственники дарили скромные подарки молодым. В настоящее время подарки молодоженам стали значительно дороже: «*Теперь подарки да деньги дарят сумасшедшие*» [Винокурова, 2014, с. 70—71].

В послевоенное время основными компонентами вепсской свадьбы становятся регистрация брака в сельском совете и свадебное застолье, сохранение других обрядов локально различалось на вепсской территории и зависело от разных обстоятельств. Так, в с. Вонозере если молодожены были из разных поселений, то вонозерская свадебная обрядность включала своеобразный прощальный ритуал «*проводы свадьбы*», т. е. проводы местными жителями своей односельчанки или односельчанина с песнями до конца родной деревни, отправлявшихся со своим супругом (супругой) на новое место жительства [Винокурова, 2014, с. 71]. Ритуал проводов свадьбы — еще один пример новации, видимо, возникший с коллективизацией, повлекшей исчезновение из личного хозяйства лошадей. Без поездок на лошадях, как правило, не обходилась ни одна традиционная свадьба. Тем не менее в некоторых вепсских деревнях удавалось договориться о выделении лошадей на свадьбу в правлении колхоза, больнице или школе. Например, в 1946 г. в Шимозере справляли свадьбу с переездом невесты из родительского дома в дом жениха в свадебном экипаже на лошадях. Во время перемещения свадебного поезда односельчане жгли лапти и стреляли из ружей.

## 8.3. Похоронно-поминальная обрядность

Хронологические рамки рассматриваемой в этом разделе традиционной похоронно-поминальной обрядности вепсов охватывают период второй половины XIX — начала XXI в. и объясняются состоянием источниковедческой базы. Его нижний рубеж определяют первые публикации по данной теме В. Н. Майнова (1877), Г. И. Куликовского (1884), А. Малиновского (1903). Полевые материалы, записанные от информантов, родившихся в первой половине XX в., позволяют достроить традицию, слившуюся с инновациями, которая сохранилась в вепсских деревнях вплоть до настоящего времени.

Вепсская похоронно-поминальная обрядность второй половины XIX — начала XXI в. имеет различные генетические корни: она связана как с внехристианскими верованиями, так и с православной религией (чтение отходной молитвы, псалтири, чин отпевания в церкви, погребение на освященной земле с ориентировкой могилы запад — восток, установка православных намогильных сооружений — крестов, панихиды и т. д.).

Имея общую схему проведения, эта обрядность отличалась многовариантностью. Некоторые локальные различия, по-видимому, зародились еще в недрах родо-племенного уклада с характерным для него разнообразием погребальных традиций в разобщенных человеческих коллективах [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 170]. Влияли на ее формы также возраст и социальный статус (богатый — бедный) умершего, обстоятельства смерти (естественная — насильственная), топография местности.

У вепсов известны две основные формы ритуала. Первая характеризовалась оплакиванием покойного. При проведении ритуала практически каждый шаг сопровождался многочисленными причитаниями (*voik*) женщин, в которых они с помощью особого набора словесных формул и метафор обращались к умершему и высказывали печаль по поводу его смерти. По мнению фольклористов, вепсские похоронные причитания, в отличие от карельских, имеют менее развитую систему иносказаний, эпитетов, метафор [Степанова, 1978, с. 101]. Во второй половине XX в. во многих вепсских деревнях происходил процесс вытеснения вепсских похоронных причитаний русскими, знание которых оценивалось как более престижное, а также исчезновение этого жанра, независимо от языка. В прошлом причитания, как правило, исполняли родственницы покойного. В наше время приглашают специальных плакальщиц, хотя они остались в считанных вепсских деревнях.

Вторая форма вепсского похоронно-поминального ритуала, возможно более архаичная, заключалась в «веселении» умершего. В ней некоторые обрядовые моменты сопровождались веселыми песнями и плясками, игрой на гармошке или балалайке. Ритуал «веселения» исполнялся обычно в том случае, если покойный был молодым человеком или, уже в более старшем возрасте, сам попросил об этом перед смертью. Иногда происходило соединение обеих форм ритуала. Например, в избе и по дороге на кладбище «веселили» покойного, а у могилы оплакивали [Пименов, 1964а, с. 373]. «Веселые похороны» в форме игры на музыкальном инструменте плясовых мелодий и исполнения частушек, которые покойник любил при жизни, довольно часто проводились у южных [Егоров, 2014, с. 181], оятских и шимозерских вепсов еще в 1950-е гг. Как свидетельствуют рассказы очевидцев, так

хоронили не только умершего в молодом возрасте, пожилого по его наказу, но и обязательно гармониста или его родственника: «*Похороны с гармошкой были. Сестру в 1957 году хоронили семнадцати лет. Сама просила. Двоюродный брат играл на гармошке*» (Мягозеро); «*На гармошке — было дело, но давно. Мать умерла, играли на балалайке*» (Мягозеро); «*С гармошкой провожали одну бабушку, сама велела. У нее дома гармонисты были*» (Ладва) (ПМА, 2008[3]). По мнению Н. Н. Велецкой и Г. С. Масловой, такой тип «веселых» похорон является отголоском влияния славянской традиции, в которой отражаются рудименты языческих погребальных оргий, направленных на противостояние губительному действию смерти [Велецкая, 2003, с. 144—145; Маслова, 1984, с. 100]. Н. И. и С. М. Толстые полагают, что веселые похороны, получившие разные формы развития у славянских и балтийских народов, имеют индоевропейское происхождение [Толстые, 1978, с. 134]. Данный вывод не подлежит сомнению. Однако веселение покойника оказалось больше распространено у вепсов, чем у других народов Обонежья. Поэтому можно предположить, что эта форма похорон была заимствована вепсами еще в период балтских контактов, а затем модифицирована ими.

Независимо от формы, вепсский похоронно-поминальный ритуал включал три четких последовательных цикла: 1. Действия, связанные с наступлением смерти и подготовкой покойника к захоронению; 2. Обрядность дня похорон; 3. Поминальные обряды. Его функциями были облегчение перехода души умершего в иной мир, защита живых от последствий «соприкосновения» со смертью и покойником, которые могли возвратиться и забрать оставшихся родственников; выражение любви, заботы и горечи утраты по отношению к умершему.

**Наступление смерти и подготовка покойника к захоронению**

В прошлом у вепсов было немало разнообразных примет, предвещающих смерть человека. Некоторые из них связаны с разрушениями внутри дома. Например, верили, что разбившееся зеркало, проросшие в избу корни дерева означают близкую смерть кого-либо из членов семьи. Много примет связано с необычным поведением некоторых птиц и животных. Так, если в дом залетала птица, дятел стучал в боковую стену дома, филин садился на крышу, собака выла под окном или рыла землю под углом избы, кошка спала на спине вверх носом и т. д., то это предвещало покойника [Винокурова, 2006]. Важное значение имели вещие сны. Широко распространенной была примета о приснившемся во сне выпадении зуба — это означало кончину родственника; причем чем сильнее при этом ощущалась боль, тем смерть была ближе.

По состоянию мертвого тела старались определить возможность новой смерти в доме в ближайшем будущем. Дурным признаком считалось, если покойник был мягкий или хорошо выглядел. Во время похорон обращали внимание на погоду. Предвестником скорого покойника в деревне являлся дождь, если он сопровождал похоронную процессию. Многие из этих примет до сих пор бытуют среди вепсского населения.

Согласно народным представлениям, смерть наступает в момент, когда душа покидает тело человека. Неслучайно поэтому присутствие всех членов семьи в последние минуты жизни умирающего считалось обязательным и носило название *heng vargiita* ‘стеречь душу’. Для обозначения долгих предсмертных мучений человека существовало выражение *heng ei lähte* ‘душа не уходит’. Особенно тяжело, по народному убеждению, умирали колдуны, если они не успели передать своей «колдовской силы». Когда человек долго мучился, родственники совершали различные религиозно-магические действия для облегчения его кончины: открывали трубу в печи, окна, двери, поднимали конек крыши для беспрепятственного выхода души, обходили вокруг деревни и т. д. Прибегали и к способам христианского происхождения: чтению Воскресной молитвы. В доме, где лежал умирающий, запрещалось работать. Его перекладывали на лавку, т. к. смерть на кровати считалась нежелательной. Младенцу нельзя было умирать завернутым в пеленки. С наступлением смерти его сразу же вынимали из колыбели.

По древним представлениям вепсов, как и многих других народов, души умерших переправляются в загробный мир по воде. Судя по некоторым вепсским обрядам, иной мир мог находиться в низовьях реки. Так, у северных вепсов, если человек долго пребывал в агонии, брали воду из реки по определенным правилам: черпали опущенной в нее иконой 27 раз по течению реки. Этой водой обмывали умирающего или давали ее выпить, произнося заклинание: «*Kuna vezi d’oksob, sinna hän mängaha ičeze putit möto*» — «Куда вода бежит, туда пусть он идет по своему пути» (SKS, Perttola, № 569).

Иной мир мог располагаться и за рекой. Некоторые вепсские поверья и обряды содержат информацию о «водных перемещениях» души с «берега живых» на «берег мертвых» и обратно. В этом случае предсмертное состояние человека представлялось как его переход на другой берег реки, с которого он еще мог вернуться тем же путем в мир живых. Смерть означала невозможность обратного преодоления реки. Так, уроженка д. Шатозеро А. Н. Демидова (1907 г. р.) рассказывала, что ее дочь тяжело болела. Одна «знающая» женщина решила погадать ей на камешках о судьбе дочери. Перед началом гадания она объявила матери, что если ее дочь «перейдет реку», то поправится. Результат гадания оказался неутешительным: дочь не поправится, т. к., по словам гадалки, она смогла дойти только до середины реки [КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, № 105, л. 21].

[3] Полевые материалы экспедиции к оятским вепсам Подпорожского р-на Ленинградской обл., август 2008 г. 108 л. Информанты: Герасимова Л. Е., 1938 г. р. (Ладва), л. 65; Мокеева А. Е., 1923 г. р., л. 47; Фомина В. П., 1939 г. р., л. 80 (Мягозеро).

По представлениям северных вепсов, чтобы достичь иного мира, нужны были силы для преодоления водного пространства, «последняя волна», способная прибить странствующую душу к противоположному берегу. Поэтому момент наступления смерти северные вепсы знаменовали следующим обрядом: отрубали от конька крыши одним взмахом щепку, которую клали в воду. Этой водой мыли лицо, шею и грудь умершего со словами: «*Knäz'-bat'uško, anda hänele däl'gmäine ald!*» — «Князь, батюшко, дай ему последнюю волну!» (SKS, Perttola, № 579).

Подготовка покойника к захоронению (обмывание, одевание, укладывание на лавку и в гроб), как правило, сопровождалась причитаниями. Обмывание обычно производили в избе на соломе или на соломенном матрасе, постеленных на полу. Состав участников этого важнейшего обряда локально варьировал. У южных вепсов роль обмывальщиков, как правило, выполняли самые близкие родственники, у средних — близкие или дальние родственники одного с ним пола, у северных — старые девы и вдовы. Участие последних, которые по народным представлениям были наделены сакральной чистотой, усиливало эффект очистительного ритуала. В настоящее время эта традиция постепенно изменяется. Мыть покойника часто приглашают пожилых, опытных в этом деле женщин. Иногда человек еще при жизни назначает людей, которые будут обмывать его после смерти. Обмывальщикам в качестве вознаграждения за труд обязательно ставили угощение [Строгальщикова, 1986, с. 69].

Вещи, которые применялись при обмывании, становились нечистыми, обладающими вредоносными и «смертоносными» свойствами. Считалось, например, что мыло, тряпка и вода после обмывания могли стать в руках недоброжелательных людей и колдунов предметами наведения порчи (SKS, Perttola, № 580). Во многих вепсских поселениях использованную воду выливали на внешнюю сторону большого угла избы. У южных вепсов мочалку и мыло бросали в реку. Часть соломы, на которой производилось мытье, выносили на улицу и сжигали, с остальной поступали так же при выносе покойника [Егоров, 2014, с. 180]. В Ладве и Мягозере одежду и постель, на которой умер человек, сжигали на берегу водоема; по направлению дыма примечали, в какой деревне следующий покойник (ПМА, 2008[4]). В с. Пондала были распространены другие интерпретации: если дым пойдет вверх, то душа покойного праведна, а если расстилается по земле, то грешна [Богословский, 1865, с. 220]. В некоторых вепсских деревнях ряд вещей, имеющих соприкосновение с усопшим, оставляли для борьбы с различного рода нечистью. У северных вепсов, например, одеждой, снятой с умершего, обтирали стены, чтобы вывести клопов из дома. С этой же целью за печью хранили палку, которой измеряли гроб и могилу (SKS, Perttola, № 585).

После обмывания следовало одеть покойника. Среди пожилых людей существовал обычай готовить себе «смертную» одежду заранее. В прошлом это была традиционная одежда, обязательно выстиранная, белая или светлых оттенков, без вышивки. На мужчин надевали холщовые брюки, рубаху, балахон; на женщин — рубаху, юбку (у северных вепсов) или сарафан (у средних и южных), передник, повойник, платок. Умерших независимо от пола было принято подпоясывать. Особое значение придавалось смертной обуви. Это могли быть лапти; сапоги, из которых вытаскивали железные гвозди и заменяли их деревянными; у северных вепсов — остроконечные полотняные сапоги [Строгальщикова, 1986, с. 69—70]. По некоторым сообщениям, обувь и головные уборы зависели от времени года и возраста умершего. В Мягозере, например, зимой стариков хоронили в валенках. В зависимости от сезона в гроб к голове клали меховую шапку или фуражку (ПМА, 2008[5]). В северновепсской группе был распространен такой архаичный элемент смертной одежды, как *kukkel'*. Он представлял собой длинную холщовую накидку с капюшоном, закрывавшую тело умершего снизу и с боков [Строгальщикова, 1986, с. 70]. Южные вепсы до 1940-х гг. для умерших в пожилом возрасте шили что-то подобное: саван (*savan*) из тонкого домотканого холста с капюшоном [Егоров, 2014, с. 180]. Как и у восточных славян, у вепсов существовал обычай обряжения умерших юношей и девушек в свадебную одежду, который основывался на представлении, что молодежь на том свете обязательно должна вступить в брак [Маслова, 1984, с. 92; Бернштам, 2000, с 183]. Покойника обязательно снабжали предметами, свидетельствующими о его православном вероисповедании: медным нательным крестиком, венчиком, возложенным на лоб. С исчезновением традиционных комплексов одежды изменился и состав смертной одежды. В настоящее время чаще всего используют новую покупную нарядную одежду, заранее приготовленную.

Обряженного покойника было принято класть на лавку, идущую вдоль половиц, к боковой стене дома, головой в красный угол, ногами к двери. В период нахождения умершего в доме помещение наполнялось специальными предметами. На боковой стене у изголовья усопшего обязательно вешали полотенце, символизирующее дорогу в иной мир [Косменко, 1983, с. 52]. В определенных местах жилища, представляющих собой «границу» между миром живых и миром мертвых, ставился стакан с водой — своеобразное «водное пространство», через которое, по народным верованиям, происходили переход души и ее очищение. У северных вепсов стакан с водой и опущенным туда камешком (*čuurkivi*) ставили на окно. Средние вепсы наполняли водой два стакана: один находился на печи, другой — на притолоке двери. У южных вепсов стакан с водой и горбушку

[4] Трифонов, 1940 г. р. (Ладва), л. 23.
[5] В. П. Фомина, 1939 г. р. (Мягозеро), л. 77.

хлеба на нем помещали в божницу [Строгальщикова, 1986, с. 67, 70; Егоров, 2014, с. 180].

По православному обычаю около умершего постоянно горели свечи. Это правило не распространялось только на ребенка, рожденного мертвым. Считалось, что он всегда должен находиться в темноте. Среди народа бытовало мнение: если пламя свечей дрожит, значит в избе летают ангелы. Ангелы же прилетают лишь в том случае, если душа усопшего праведна [Винокурова, 2015, с. 66].

Одной из устойчивых традиций среди вепсов являются вечерние и ночные бдения около покойника. Согласно этому обычаю односельчане по очереди приходят посидеть около него по вечерам, а родственники остаются рядом с ним до утра. Во время бдений южные вепсы поминали умершего едой (кутьей, сваренной из ржи; яйцами, пирогами, киселем). С причитанием выходили на двор и звали покойника и других умерших родственников угощаться [Йоалайд, 1997, с. 19]. Ночные бдения не проводились только тогда, когда умирал маленький ребенок. В случае смерти парня или девушки и устройства «веселых похорон» на вечерние и ночные бдения собиралась молодежь и гармонист играл веселые мелодии [Пименов, 1964а, с. 373]. В Мягозере, например, по свидетельству информанта, «*если умирали девка или парень, могли петь и плясать молодые. Песни и гармошка были вечером, когда сидят*»[6].

**Обрядность дня похорон**

Согласно православной традиции, похороны (*koptusod* — букв. «закапывание», *mahapanend* — букв. «положение в землю») в вепсских деревнях, как правило, происходят на третьи сутки после смерти до полудня. В период монархического правления в России день похорон откладывали, если он приходился на царские именины.

Утром в день похорон копали могилу. Сделать это раньше строго запрещалось, т. к. по верованиям вепсов, как и многих других народов, могила не должна оставаться на ночь пустой, иначе она будет заполнена новым покойником. Подготовкой могилы занимались близкие родственники. У северных вепсов существовал запрет копать могилу втроем. В случае его нарушения считалось, что один из копальщиков вырыл и себе могилу (SKS, Perttola, № 593).

Тело умершего перекладывали в гроб только в день похорон. Дно гроба устилали сухими березовыми листьями, взятыми из заготовленных веников (ср. то же у русских и ряда финноязычных народов — коми, удмуртов, ижоры, води: [Сурхаско, 1985, с. 76]), подушку набивали льняной куделью, «гробовую» постель застилали холстом.

С глубокой древности сохраняется обычай класть в гроб умершему вещи, необходимые ему в загробном мире так же, как и в мире живых: мужчинам — табак, папиросы, носовой платок; женщинам — гребешок, прялку с куделью, детям — игрушки.

На похороны принято приходить без приглашения. Участие в них родни строго обязательно. Вепсы почитали за грех не прийти хоронить родственника. Чем больше людей присутствовало на похоронах, тем похороны считались почетнее. Побывать на похоронах всегда рассматривалось как благо. У северных вепсов по этому поводу даже существовала примета: если долгую дорогу пройдешь и случайно окажешься на похоронах, то, когда сам умрешь, тебя придет хоронить много народа (SKS, Perttola, № 593).

До выноса гроба все односельчане и родственники собираются в доме умершего. Войдя в избу, сначала здороваются с покойником, а затем со всеми присутствующими. Словестное приветствие у вепсов, как и у карелов-людиков, сопровождалось опахиванием умершего платочком и поклоном [Строгальщикова, 1986, с. 71]. В настоящее время во многих вепсских деревнях распространен обычай общинной взаимопомощи: пришедшие попрощаться с умершим кладут к его ногам бумажные деньги, предназначенные для материальной и моральной поддержки его ближайших родственников (ПМА, 2008).

Вынос гроба с усопшим сопровождался многочисленными действиями обережного и очистительного характера, чтобы обезопасить дом и всех в нем живущих от вредоносного воздействия смерти и покойника — ее носителя: умершего выносили ногами вперед, указывающими направление его ухода; в избе кадили углями или жгли бересту, все пороги окропляли водой, вбивали в них или в половицы гвозди, мыли полы. Средние вепсы, подняв гроб, бросали на лавку предметы-обереги: кочергу или осиновое полено, чтобы опустевшее место не было занято новым покойником. Северные вепсы, как и карелы, при выносе гроба из избы обязательно дотрагивались им до порога. До сорокового дня на пороге держали топор и березовый веник (SKS, Perttola, № 583).

В Ладве, Мягозере и Шондовичах вынос гроба из дома предварялся действиями, напоминающими отпевание в церкви, но в народной форме. Присутствующие три раза обходили стол, играющий роль церковного аналоя, по солнцу. Один из участников выступал в роли священника: с помощью взятых совком из печи дымящихся углей производил «каждение» и пел «Трисвятое»[7]. Скорее всего, такая форма сложилась в советский период в связи с закрытием церквей и удалением священников из сельской жизни, заменив православное отпевание.

В прошлом вепсские кладбища (*kaumad, koumad, kaamad* букв. ‘могилы’) чаще всего располагались рядом с церквями в рощах с вековыми елями, соснами или березами. Эти деревья были неприкосновенны. Именно по густым кладбищенским

[6] ПМА, 2008, М. А. Абрамова, 1932 г. р. (Ладва), л. 29.
[7] ПМА, 2008, В. П. Фомина, 1939 г. р. (Мягозеро), л. 78; А. А. Фролова, 1926 г. р. (Шондовичи), л. 93.

рощам идущий издалека путник мог определить центр вепсского погоста. На таких кладбищах, освященных церковью, вепсы придерживались традиции хоронить родственников рядом друг с другом. За церковной оградой в прошлом хоронили самоубийц и некрещеных детей, но этот обычай уже давно не соблюдается. У южных вепсов некрещеных детей и выкидышей погребали рядом с древними курганами (*kaamišt, koumišt*, букв. ‘кладбище’), где, по преданиям, покоилась чудь, считавшаяся предками местных жителей (см. гл. 10. разд. II).

На кладбище гроб, чаще в открытом виде, доставляли по-разному. Если кладбище располагалось недалеко от деревни, гроб несли на носилках, представляющих собой две еловые жерди, которые четыре или шесть человек клали себе на плечи. Затем носилки с гробом ставили над могилой для последнего прощания с покойным [Строгальщикова, 1986, с. 73]. Использование носилок в похоронном ритуале известно также среди карелов, води, ижоры, эстонцев-сету, коми-зырян, мордвы и, по мнению многих исследователей, является обычаем финно-угорского происхождения [Сурхаско, 1985, с. 83].

Вплоть до середины XX в. лошадь, запряженная в дровни, оставалась единственным средством транспортировки умершего на кладбище в любое время года во многих вепсских деревнях (рис. 98). В основе этого широко распространенного в России обычая лежали народные представления, что мир мертвых — это мир вечной зимы и холода. Иногда большую часть расстояния преодолевали на санях, а оставшийся отрезок пути до кладбища гроб несли на носилках или руках.

В переноске гроба, как правило, участвовали родственники покойного. Тот, кто находился в ссоре с умершим при жизни, старался в знак примирения с ним нести гроб. Северные вепсы, подобно карелам, верили, что если носильщики были неугодны покойнику, то труп становился очень тяжелым (SKS, Perttola, № 598); [Сурхаско, 1985, с. 85].

Похоронная процессия двигалась медленно, останавливаясь у домов, где любил бывать умерший. В мифологическом сознании кладбище отождествлялось с миром мертвых, который противопоставлялся миру живых — сельскому поселению. В качестве границы двух миров при исполнении похоронно-поминальных обрядов часто выступали дорога, перекресток, ручей или река. Обычно именно эти географические объекты были последними пунктами, около которых совершались ритуалы прощания с покойником для некоторых односельчан. У южных вепсов, например, покойника поминали на перекрестке у края деревни кутьей, яйцами, различными пирогами, разложенными в решете, а также овсяным киселем, лежащим на тарелке. На этой остановке некоторые жители деревни последний раз прощались с умершим и возвращались домой [Йоалайд, 1997, с. 19].

В деревнях оятских (Ладва, Мягозеро), капшинских и южных вепсов во время движения похоронной процессии на кладбище было принято класть на крышку гроба полотенце, отрез материи, что-либо из одежды или сверток с едой. Эти предметы отдавались первому встречному, которому, как «привратнику» у входа в иной мир, следовало преподнести «плату» при пересечении границы. Сходный обряд бытовал у русских: при выносе покойника из дома родственники брали с собой *стречу* (Новгородская губ.), *встречник*, *первувстречу*, *подорожну* (Владимирская губ.), *стрешник* (Костромская губ.) для первого встречного — обычно пшеничный пирог или кусок холста с завернутыми в него восковой свечой и монетой. В Рязанской губ. цель этого действия объяснялась тем, что покойнику простится его первый тяжкий грех [Плотникова, 1995, с. 454].

Для похоронной процессии южных вепсов было характерно разбрасывание по дороге еловых веток [Егоров, 2014, с. 181]. При проведении «веселых» похорон процессию на кладбище возглавляла молодежь, которая двигалась по дороге впереди гроба, плясала под гармошку и распевала песни [Пименов, 1964а, с. 373].

До 1917 г. крещенных в православие запрещалось хоронить без священника, вепсских крестьян обязательно отпевали (*pajatoitta*) в церкви. Гроб с телом умершего ставили посреди церкви лицом к алтарю. Отпевание включало чтение священником разрешительной молитвы с обращением к Богу отпустить бывшие на умершем при жизни грехи. После отпевания священник вкладывал в руки

*Рис. 98. Проводы гроба с покойником на дровнях к церкви в д. Сарозеро Винницкой вол. Лодейнопольского уезда. Фото Н. С. Розова, 1927 г. [Королькова, 2015а, с. 173]*

усопшего бумагу с текстом разрешительной молитвы (*подорожной*). В настоящее время пожилые сельские жители, как правило, приобретают *подорожную* заранее во время поездки в города и посещения церкви. В церковном обряде отпевания использовалась земля. До 1917 г., когда практически около каждого кладбища располагался храм, после отпевания в церкви священник шел вместе с участниками похорон к могиле, брал лопатой землю и крестообразно посыпал ее на гроб, читая молитву: «Господня земля, и исполнение ея, вселенная, и вси живущие на ней» [Бернштам, 2000, с. 164]. Это символическое действие означало, что из земли мы созданы и в землю возвращаемся. В связи с закрытием и уничтожением церквей в России, начатыми в 1930-е гг., отпевание в сельской местности прекратилось или стало заочным. В действующих городских храмах верующим родственникам стала выдаваться освященная земля, и они сами совершали обряд с землей на кладбище. Согласно церковному предписанию, тело умершего, обернутое саваном, следует посыпать крестообразно землею, произнести молитву и закрыть крышку гроба. В вепсских деревнях это правило подверглось модификациям. Перед погребением лицо покойного закрывали холстом и бросали три щепотки земли: две на голову и одну в ноги [Строгальщикова, 1986, с. 74]. Из-за сложности приобретения отпетой земли часто использовали обычную. У северных вепсов отпетую землю сыпали в отверстие в могиле, образованное от одной из воткнутых в ноги умершего жердей, которые во время похорон служили носилками для переноски гроба. Перед опусканием гроба в могилу совершали «выкуп» места для умершего: в яму бросали медные деньги.

В старину гроб в могилу опускали на полотенцах или полотнищах холста, а в более позднее время — на веревках. Полотенце и холст, по народным верованиям, помогали усопшему перейти в иной мир. Эти предметы было запрещено приносить обратно в дом. Сразу же после погребения их отдавали вдовам, старым девам или нищим, у южных вепсов — тем, кто копал могилу.

Существовали и другие способы опускания гроба в могилу. Так, в некоторых деревнях средних и северных вепсов могилы рыли неглубокие. Здесь было принято опускать гроб в могилу в открытом виде на руках. При этом двое мужчин, спустившихся в могилу, принимали гроб и закрывали его крышкой. Опускание гроба в могилу, особенно если похороны были «веселыми», нередко сопровождалось стрельбой из ружья [Там же, с. 74—75, 81]. Все присутствующие на похоронах бросали комья земли на опущенный гроб. В настоящее время строго соблюдается запрет зарывать могилу родственникам умершего, в прошлом он не был общераспространенным среди вепсов [Там же, 1986, с. 74].

После погребения вепсы устраивали на кладбище поминальную трапезу. На могиле устанавливали поминальный «стол», роль которого у средних вепсов могли выполнять доска или полотенце, у южных — хвойные ветви. На них ставили поминальную еду (кутью, кисель, рыбники и другую выпечку, блюда из яиц). В прошлом употребление спиртного было ограниченным.

Возвращение с кладбища знаменовалось обрядами, направленными на защиту от обратного прихода покойника, а значит, смерти. Их объектом была лошадь: ее поворачивали к дровням (что символически означало препятствие для продвижения «носителя смерти»), троекратно обходили вокруг такой не способной везти, но распространяющей смерть «повозки» и смотрели на лошадиные копыта [Винокурова, 2006, с. 271].

Вернувшиеся в дом умершего участники похорон совершали разнообразные очистительные обряды: мыли руки (в Ладве — обязательно до локтей); прикасались ладонями и губами к печи (рис. 99), чтобы приобщиться к «теплому» миру живых и освободиться от холода и нечистоты мира мертвых. Об этом свидетельствуют народные объяснения: «*Прикладывают руки к печке, чтобы не холодно было. Целуют печку, чтобы губы не холодные были*»; «*Руки кладут к печке, целуют печку, чтобы были горячие, бабушка наказывала*»; «*Руки к печке, чтобы руки*

*Рис. 99. А. Е. Кононова (1932 г. р.) показывает, как прикасались к печи по возвращении с кладбища, с. Мягозеро Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото М. В. Заозерного, 2008 г.*

*теплые были»*[8]. С целью очищения и обогрева вепсы Прионежья и Ленинградской обл. в день похорон обязательно посещали баню, иначе, по словам информантов, «и спать нельзя ложиться» [Строгальщикова, 1986, с. 77]. День похорон заканчивался поминками в доме умершего. Они представляли собой трапезу с участием родственников и односельчан.

Смерть человека вызывала двойственное чувство: горечь утраты и страх перед покойником. Поэтому в похоронно-поминальной обрядности значительное место занимали ритуалы, направленные на избавление от этих эмоциональных состояний. Время их исполнения было различным. Одни совершались в день похорон, другие входили в цикл послепогребальной обрядности.

Так, во время выноса, чтобы не бояться покойника, дети проходили под гробом, а взрослые вставали к нему спиной, наклонялись и смотрели на умершего через свои расставленные ноги. Прибегали и к другим магическим средствам: во время следования похоронной процессии смотрели из-под саней на копыта уходящей лошади; на кладбище хлестали рябиновой веткой гроб, трогали большой палец ноги покойного, клали щепотку свежевырытой земли себе за пазуху, в доме смотрели в печную трубу или подполье [Там же, 1986, с. 78—79]. Если человек долго не мог избавиться от страха, то полагали, что покойник чем-то на него обижен. В таком случае шли вечером на кладбище и просили у умершего прощения.

*Рис. 100. Кладбище в с. Сяргозере Вытегорского р-на Вологодской обл. В некоторые могилы с двух концов воткнуты жерди. Фото И. Ю. Винокуровой, 1998 г.*

*Рис. 101. Кресты на могилах. Кладбище в с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото В. Б. Бовина, 2008 г.*

**Могильные сооружения.** Внешнее оформление могил на вепсских кладбищах имело локальные отличия, в какой-то мере отражающие особенности похоронного обряда. Если гроб переносили на жердях, то их после погребения превращали в намогильные знаки: у северных вепсов было принято втыкать обе жерди в могилу со стороны ног умершего, а у южных и у части средних вепсов — только одну жердь, которая примерно на метр оставалась над землей. В с. Сяргозере и Ундозере (Вологодская обл.) в могилы втыкали обе жерди, но одну в головах, а другую в ногах покойного (рис. 100). Во время посещения могил с помощью жердей «общались» с умершим: по ним стучали, задевая при этом край гроба, чтобы покойный слышал, что к нему пришли. После сорокового дня или года с даты погребения жерди вытаскивались. Уносить их с кладбища строго запрещалось. Поэтому одним из характерных признаков некоторых вепсских кладбищ до сих пор остается множество жердей, приставленных к деревьям. Обычно после 40-го дня или шести недель в ногах умершего устанавливали крест, как правило, восьмиконечный, иногда с крышей, реже — шестиконечный (рис. 101). Южные вепсы установку восьмиконечного креста объясняли тем, что когда покойник с могилы поднимается есть, то он может взяться руками за косую поперечину и встать ногами за прямую нижнюю перекладину [Егоров, 2014, с. 183]. Уникальные кресты, сплетенные из бересты, были обнаружены на заброшенном кладбище с. Кривозера (Вологодская обл.)[9].

Для кладбищ капшинских вепсов примечательны висящие на деревьях у некоторых могил полотенца, куски материи, мужские кепки (рис. 102), которые свидетельствуют о том, что обычай одаривания первого встречного здесь до сих пор сохраняется. Изредка у памятников и крестов на могилах пожилых людей вепсы оставляют посохи, с ними,

[8] ПМА, 2008: Л. Е. Герасимова, 1938 г. р. (Ладва), л. 66; А. Е. Мокеева, 1923 г. р., л. 46, А. Е. Кононова, 1932 г. р. (Ладва), л. 58.
[9] Находки принадлежат исследователю А. А. Башкареву в экспедиции 2012 г.

*Рис. 102. Дерево на кладбище в с. Корбиничи Тихвинского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 2003 г.*

по народным представлениям, умершему будет легче преодолевать путь в иной мир.

Любопытной особенностью южновепсских кладбищ были вырезанные на могильных крестах изображения птиц, голов лошадей или седел. Иногда крест в этих местах заменяла можжевеловая палка, а на могилах крещеных детей и девушек — посаженный куст можжевельника, украшенный разноцветными ленточками и тряпочками [Азовская, 1977, с. 143].

У северных (Шокша) и приоятских вепсов в с. Ладва (Подпорожский р-н Ленинградской обл.) на могилах, обложенных дерном, было принято класть доски, подобные калмалаудам (*kalmalaud* ‘могильная доска’) у карелов (рис. 103). Они были обнаружены также на кладбищах в бывших вепсских, а впоследствии обрусевших селах Ладва, Тарженполь (Прионежье), Сяргозере, Ундозере, Лема (Вытегорский р-н Вологодской обл.). Эти доски имеют, скорее всего, карельское происхождение, их появление в вепсских и обрусевших (ранее — вепсских) поселениях связано с проживанием карелов в этих местах, которые в дальнейшем ассимилировались среди вепсского населения [Сурхаско, 1985, с. 102; Винокурова, 2011, с. 98]. По мнению исследователей, первоначально эти доски возникли как своеобразный «стол» для поминального угощения [Сурхаско, 1985, с. 102].

По мнению сельских жителей, не ухаживать за могилой — грех. В вепсских деревнях стараются следить за могилами одиноких людей, не имеющих родственников. На такие могилы ставят кресты из можжевельника — древесины, наиболее устойчивой к неблагоприятным погодным условиям.

Примерно с середины XX в. вместо деревянных крестов на могилах стали ставить металлические сооружения, заказанные в городских или поселковых мастерских: кресты или тумбы с крестами или звездами на верхушке, памятники с припаянными крестами или звездами в верхнем левом углу. Для таких могильных сооружений обязательной была овальная фотография умершего — инновация, противоречащая православной традиции. В настоящее время на вепсских кладбищах преобладают каменные памятники, привезенные из города, к которым кладут искусственные цветы. Сравнительно поздней традицией является установка оград вокруг могил. Она противоречит бытующим народным поверьям: «*Мертвых городить нельзя*» (Боброзеро), т. к. ограды препятствуют душам умерших изредка навещать живых родственников: «*Он как в загородке. Если в загородке, то он не приходит*» (Вонозеро). На многих вепсских кладбищах ограды не ставят (например, в Вонозере, Ладве), на других держат двери оград открытыми или делают их вовсе без дверей — это своеобразный компромисс между старыми и новыми традициями.

**Поминальная обрядность**

В настоящее время для большей части вепсского населения характерно устройство поминок (*muštmiižed*) в день похорон (т. е. обычно на 3-й день после смерти), на 9-й (*ühesn’ik, dev’atinad*), 20-й (*pol’kümčed, pol’pidod*), 40-й (*nel’l’kümčed, n’el’kimčč̌ed, pido, kuuz’nedal'ižed*) дни, а также через полгода (*pol’kolendpäi*) и год (*kolendpäi*). Указанный перечень свидетельствует о том, что в основе установления

*Рис. 103. Доска на могиле и жердь. Кладбище в с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото В. Б. Бовина, 2008 г.*

времени поминовений лежала православная традиция, согласно которой поминки устраиваются в 3-й день по кончине (день похорон), 9-й, 40-й дни и в годовщину смерти. Иногда церковь выделяет и 20-й день поминок, что, по мнению Т. А. Бернштам, идет от XVII в. и является данью апокрифам [Бернштам, 2000, с. 172].

В дни поминовения, установленные православной церковью, население вепсских деревень вносило коррективы, возможно, связанные с древними традициями. Шимозерские, белозерские и оятские (Ладва, Мягозеро) вепсы, помимо этих поминальных дней, отмечали 30-й день после смерти. В настоящее время во многих вепсских семьях дни смерти родственников отмечаются ежегодно. Основными обрядами всех поминок были хождение на кладбище, исполнение причитаний, трапеза в доме, в дореволюционное время — поминания на литургиях, панихиды. Северные вепсы поминовение умершего едой в первую годовщину смерти обозначали особым названием *voz'long'* (букв. «годовой обед») [Винокурова, 2003, с. 423]. Поминки на 9-й, 20-й и 30-й дни, как правило, отмечаются в кругу родственников. Особую форму представляли собой южновепсские поминки на 9-й и 20-й дни: помимо трапезы в доме, родственники покойного обходили жителей деревни с решетом, наполненным угощениями (кутьей, киселем, вареными яйцами) [Йоалайд, 1997, с. 20].

Наибольшей сложностью в обрядовом отношении отличаются сорочины. Их диалектные названия: *nel'l'kümčed* (Озера, Пелдуши), *n'el'kimčč̆ed* (Шокша) [СВЯ, 1972, с. 355]. В д. Рябов Конец (Ярославичи) было зафиксировано название сорочин *pido*, означающее в карельском и финском языках празднество, а в диалектах эстонского языка — крестины [Строгальщикова, 1986, с. 82]. У карелов одно из названий сорочин *kuolien piod* — «праздник (пир) мертвого» [Сурхаско, 1985, с. 114]. Как можно видеть, термин *pido* отражает народные представления о сорочинах как особом знаменательном (праздничном) событии в переходном цикле умершего. Вепсы, подобно многим народам, верили, что до 40-го дня душа умершего (*heng*) постоянно навещает свой дом, а на 40-й день уходит из мира живых навсегда. У северных вепсов, как и у южных карелов [Сурхаско, 1985, с. 114; Лавонен, 1993, с. 34—35], поминки 40-го дня известны также под названием *kuuz'nedaližed* 'шестинедельные', что в настоящее время рассматривается как синоним слова *nel'l'kimčed* 'сорочины', хотя между шестью неделями и сорока днями имеется разница в два дня. Дело в том, что название *kuuz'nedaližed* отражает некогда существовавшую среди вепсов традицию, зафиксированную у карелов повсеместно, отмечать поминки умершего по прошествии 40 дней и 40 ночей, начав их вечером на 41-й день со дня смерти и закончив утром 42-го дня до полудня, что равняется шести неделям после смерти. Об этом свидетельствуют сравнительные материалы по карелам и тексты северновепсских причитаний, например: «*Proidi kuuz' nedališt, nel'kime päiväd i nel'kime öhüt, vastan mina sindei kodihe tänambeižel ehtkeižel*» — «Прошли шесть недель, сорок дней и сорок ночей, встречаю я тебя сегодняшним вечером» [SKS, Valjakka, № 57]. Упоминание о шестинедельных поминках встречается также в рассказах капшинских вепсов: «*Kuz' nedalid proidib, sid' kaikid' heimood' keradaba i čoman loŋgen tegeba*» — «Шесть недель пройдет, тогда собирают всю родню и устраивают хороший обед» [ОВР, 1969, с. 241]. Шесть недель — важный временной промежуток не только в поминальном цикле, но и в послеродильном и послесвадебном периодах у вепсов, отмечаемых особыми обрядами. В с. Пондала было обнаружено еще одно древнее название сорочин *öništ* (*ö* — 'ночь', *-išt* — суффикс с собирательным значением) [СВЯ, 1972, с. 659]. Корень *ö* 'ночь', лежащий в основе этого названия, неслучаен. В поминальной традиции южных карелов и ижор сохранилась такая особенность, как счет по ночам и неделям. Ее отмечала Н. А. Лавонен: «Обращает на себя внимание разница в названиях поминальных дней: если у русских название поминок связано с количеством дней, прошедших с момента наступления смерти (девятый, сороковой день), то у южных карел отсчет ведется на ночи и на недели: *kolmeyöhize*t (трехночные), *yhdeksänyöhizet* (девятиночные), *kuuzinedälizet* (шестинедельные)» [Лавонен, 1992а, с. 35].

Сорочины считались самыми главными поминками. Их не справляли только по детям, умершим в младенческом возрасте. На поминки 40-го дня старались пригласить не менее 40 человек, причем не только близких родственников, как на девятины и двадцатины, но и друзей, односельчан, священника.

В большинстве вепсских деревень сорочины были трехчастными и состояли: 1) из похода на кладбище и обрядов «приглашения» души умершего в дом, «встречи» ее и пребывания в доме, 2) поминальной трапезы и 3) «проводов» души умершего. Все эти части объединялись названием, обозначающим одно из главных символических действий, которое считалось, по народным представлениям, главным в обряде. А. Малиновский записал его по-русски *отпускать душу* [Малиновский, 1903, с. 55, 57].

До начавшейся в 1920—1930-е гг. ожесточенной антицерковной кампании неотъемлемое место в структуре сорочин занимали ритуалы с участием причта. Около пяти часов вечера накануне 40-го дня двое или трое родственников шли на кладбище и причитаниями приглашали умершего в последний раз навестить свой дом. Прежде приглашению предшествовала лития, совершаемая священником или дьяконом на могиле [Sääski, 1972, s. 84]. Затем «гостя» торжественно встречали на крыльце с хлебом в руках и причитаниями, где сообщали, что ждали его целых 40 долгих дней и ночей и все приготовили к его приходу [Йоалайд, 1997, с. 21]. «Гостю» стелили на лавке на ночь постель. В среде прионежских, оятских и белозерских вепсов, где были

развиты банные традиции, для покойника топили баню. Туда приносили и развешивали одежду умершего, полотенце. В таз наливали теплой воды, клали веник. Родственница или плакальщица плачами приглашала «гостя» в баню. Одно из самых ранних описаний такой бани в вепсском Прионежье (Брусенский приход) относится к началу XX в. и принадлежит священнику А. Малиновскому: «Когда соберутся приглашенные и “сготовят” баню, то общим мнением решают, что “пора посылать за душой”. Действительно, мальчик-подросток верхом на запряженной лошади “едет за душой” на кладбище. У кладбища он делает поворот и, постояв 2—3 минуты, “пока душа справится” и сядет в сани или телегу, возвращается домой. А там все готово к достойной встрече: веник, мыло и белье — в бане; караульные внимательно наблюдают, “когда она покажется”. Едет!.. едет!.. оповещают они собравшихся. Все начинают суетиться. Бабы в сопровождении всех родных высыпают на улицу и с причитаньями и глубокими поклонами спешат на встречу “желанаго гостя” или “гостьицы”, приглашают ее “помыться и попариться в тепло-парной баенке”. Слушая “причити”, душа идет в баню и там парится, и моется, и одевает чистое белье и одежду. Так проходит около получаса» [Малиновский, 1903, с. 55].

День накануне 40-го дня завершался легким поминальным ужином. Утром 40-го дня умершего «будили» с плачем. Особое внимание уделяли месту для спанья, по «ямочкам» на подушке и вмятине на постели судили, ложился на нее покойник или нет [Там же, с. 56].

С первым ударом колокола 40-го дня душа в сопровождении родных следовала в церковь и присутствовала на собственной панихиде. Обратно в дом она возвращалась вместе со священником. Процессия из родни торжественно выходила встречать душу и батюшку на улицу. Шествие возглавляла родственница умершего, несущая ржаной кисель с молоком, в пост — с репным квасом (*suloi*), за ней следовали примерно пять пар женщин с различными кушаньями. Угостив киселем батюшку, они съедали сами по ложке киселя. Затем, получив от священника благословление, кланялись ему в ноги. Войдя в дом, священник совершал литию за умершего.

Далее следовал поминальный обед. Блюда на сорочины готовили те же, что и на другие поминки. Обязательными повсюду считались кутья и кисель. В прошлом кутью готовили из пророщенных ржаных или пшеничных зерен, пропаренных в печи. Имеются сведения, что в начале XX в. в вепсском Прионежье кутья делалась из гороха, замоченного в густом отваре из сухой репы, называвшемся *сулой* (*suloi*). Позже кутья у вепсов повсеместно стала готовиться из рисовой крупы с изюмом. В. Я. Пропп считал, что рисовая кутья — это новшество городского происхождения, постепенно распространившееся в села [цит. по: Алексеевский, 2008, с. 119]. Вкушение кутьи означало начало поминального обеда, а подача киселя на стол, сопровождаемая причитаниями, его завершение. Значительное место на столе занимали различные пироги и блюда из яиц: вареные яйца или омлет (*munakürz* — букв. «яичный блин»). Южные вепсы этот ассортимент блюд дополняли пивом, а северные и средние — маслеными блинами (*voikürzad*) с толокном. Во время трапезы покойнику на углу стола отводили место, куда клали ложку и часть еды. Если священник присутствовал на обеде, то место для покойника отводили по правую сторону от него — на углу. Идея невидимого присутствия умершего за столом и его участия в трапезе отразилась, например, в обычае прикрывать еду и ложку покойника, «чтобы невидимкою ел». Оятские, капшинские и южные вепсы ложку и выпечку клали под скатерть, а шимозерские и белозерские закрывали их сверху яичным блином, называя прикрытую еду *panafid* [Строгальщикова, 1986, с. 80]. У северных и средних оятских вепсов во время поминального обеда исполнялся обряд определения, присутствует ли умерший на трапезе. Для этого маленького, еще не умеющего говорить ребенка сажали на печь и просили посмотреть через решето или хомут на место, отведенное покойнику за столом [Куликовский, 1884, с. 420]; (SKS, Perttola, № 636). В данном обряде отразились взгляды на ребенка первых лет жизни как на существо, обладающее вещими способностями.

После трапезы происходили «проводы» души умершего. В настоящее время их совершают строго до 12 часов дня. В период, когда действовали церкви, проводы, по-видимому, устраивали позже — после панихиды в церкви и обеда, начинавшегося около полудня. Проводы, как правило, включают следующие действия: 1) шествие участников сорочин с киселем и остатками поминальной еды до ближайшей дороги, перекрестка или конца деревни; 2) поминовение киселем в месте остановки, раздача еды нищим, собакам, выбрасывание остатков пищи в сторону кладбища; 3) возвращение участников сорочин домой; 4) проводы души до самой могилы (пешком, на повозке) в сопровождении родственников (от одного до трех человек) или священника. Так, в вепсском Прионежье (Брусенский приход) в начале XX в. для проводов души подавался тот же экипаж, который привозил ее с кладбища накануне 40-го дня вечером: лошадь с сидящим на ней верхом мальчиком, запряженная в сани или телегу. За экипажем следовала процессия: псаломщик, несущий тарелку с просфорой, за ним — священник, далее женщина с миской киселя в руках, за ней — остальные участники сорочин. Пройдя по дороге на кладбище 60—80 м, все останавливались. Батюшка возглашал «вечную память». Экипаж с душой умершего отправлялся на могилу. Вслед удаляющемуся экипажу священник совершал каждение. Оставшиеся на дороге участники сорочин поминали умершего киселем, подходили за благословлением к священнику и кланялись ему в ноги [Малиновский, 1903, с. 57]. В Гимреке в 1943 г. душу покойника до могилы провожал дьякон. Здесь в это время встречались и такие поминки, когда все участники сорочин доходили до кладбища и на

могиле поминали усопшего киселем и другой едой [Sääski, 1972, s. 86].

Умершим родственникам посвящались не только индивидуальные поминки, но и общие поминальные дни (*muštimpäi*), входящие в богослужебный устав Русской православной церкви: Радоница (*Radunic*) — вторник на Фоминой неделе, Троицкая суббота (*Stroican sobat*) — накануне Троицы, Дмитриевская суббота (*Dmitrijevskan sobat*) — перед днем памяти великомученика Димитрия Солунского (26.10/8.11). Во многих вепсских деревнях обряд поминовения умерших представлял собой неотъемлемый компонент храмовых праздников. Учитель А. И. Сенин в конце XIX в. оставил записи об общих поминках у исаевских вепсов: «Женщины особенно ревностно относятся к поминальным дням (родительским субботам): варят кутью, пекут пироги, заготовляют “поминанья” (поминальные книжки), наполняют припасами целые корзины и идут поминать родителей. Большая часть припасов, вместе с пятачками, гривнами и гривенниками, переходит в руки причта, часть — раздается беднякам» [Русские крестьяне..., 2008, с. 138].

Приведенные данные показывают, что в советский период происходила трансформация похоронно-поминальной обрядности вепсов, которую можно объяснить влиянием индустриализации и урбанизации. Самыми важными факторами, также оказавшими на нее воздействие, явились антирелигиозная пропаганда и репрессивная политика, организованные советским государством в первой четверти XX в., приведшие к вытеснению церковных элементов из похоронно-поминального церемониала, исчезновению из него одной из ключевых фигур — священника, появлению некоторых безрелигиозных обрядовых элементов, в частности гражданской панихиды. Атеисты против желания верующих закрывали церкви, переоборудовали их под хозяйственные склады или клубы, разрушали часовни. Варварски уничтожались не только церковные строения, но и действующие кладбища, расположенные вокруг них. В поселениях Ладва и Мягозеро, например, пожилые жители в конце 1980-х гг. навещали затоптанные могилы умерших родителей и родственников, расположенные около клубов (бывших церквей), которые в 1930-е гг. наиболее активные безбожники сравняли с землей. По поводу уничтожения святых мест и наказания за это виновников среди вепсского населения рождалось множество легенд.

После перестройки и распада Советского Союза началось возрождение православных традиций. В вепсских сельских поселениях стали строиться часовни и церкви, и в некоторых их них появилась возможность проводить церковные обряды, связанные с погребением. В настоящее время под влиянием города также возникают отдельные изменения в похоронно-поминальных обрядах и связанных с ними народных интерпретациях, но большая их часть, как и общая схема проведения, до сих пор сохраняются в быту вепсского сельского населения. Причина консервативности этого цикла семейной обрядности связана прежде всего с народными этическими нормами, которые не удалось изменить в годы гонений на православную религию. Неукоснительное соблюдение похоронно-поминальной обрядности является выражением любви и преданности к умершему родственнику со стороны его близких, желанием выполнить перед ним последний долг. Немаловажное значение в устойчивом сохранении похоронно-поминального ритуала имеет его открытый, публичный характер, который способствует более легкой передаче знаний об этой области символической культуры от поколения к поколению. Все эти явления позволяют надеяться, что внедряемое в советские годы пренебрежительное отношение к памяти предков не укоренилось среди вепсов.

# Глава 9

## КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ

*И. Ю. Винокурова*

В народной культуре значительное место занимают календарные обряды, т. е. обряды, исполняемые в определенные моменты годовой смены сезонов (например, во время опадения листвы, таяния снега, прилета птиц, появления первой зелени, удлинения или убывания дня и т. д.). Однако в традиционном обществе эти сезонные изменения и сопровождающие их обряды были неразрывно связаны с хозяйственной деятельностью народа, с последовательностью трудовых процессов (началом охоты на зверя, загоном скота в зимние хлева, пахотой, боронованием, севом и т. д.). Поэтому календарные обряды чаще всего являлись хозяйственными по смыслу; в них отразились повседневные думы и заботы людей о пропитании, от которого зависело благополучие. В календарной обрядности вепсов довольно ярко представлены ведущие направления их хозяйственной деятельности — земледелие и животноводство. Более древние занятия — рыболовство, охота, собирательство — слабо отражены в вепсском народном календаре.

С течением времени многие из календарных обрядов «оторвались» от буднично-трудовых актов и стали исполняться в особо чтимые, свободные от работы дни годичного цикла, праздники [Серов, 1983, с. 43]. Судя по календарям многих народов мира, такими днями первоначально могли быть воскресенья, т. е. запретные на работу дни недели, связанные с лунными фазами [Vilkuna, 1958, s. 207—208], солнцевороты и т. д., а в более позднее время — дни, приуроченные к датам церковного происхождения. Как известно, праздники подвижной Пасхалии христианских народов также связаны с воскресеньями. Впоследствии «праздники обогащаются в культурном отношении; песни, стихи, рассказы, пляски, предсказания, игры и развлечения с использованием элементов природы придают им характер символа, метафоры, наполняют мистическим, но вместе с тем и эстетическим значением; создается традиция, и она, в свою очередь, становится ценным достоянием, которое группа хранит, культивирует и передает последующему поколению» [Жигульский, 1985, с. 52].

У вепсов архаичным понятием для обозначения праздника в прошлом служило слово *pühä*, в настоящее время переводимое как «святой» и «пост»[1]. Сохранившиеся значения указывают на сакральное содержание праздника, существование в этот период запретов и ограничений на различные действия. В дальнейшем, под влиянием русского населения, принесшего на вепсские земли церковный и гражданский календари, вепсское слово *pühä* было вытеснено новым термином, заимствованным из русского языка, — *praznik*. Русское слово «праздник» происходит от древнеславянского *праздь*, обозначающего «отдых», «безделье», «лень»; отсюда и прилагательное «праздный» имеет значения «ленивый», «пустой», «бесполезный», «не занимающийся делом» и т. п. Такое толкование отражает только одну из существенных сторон праздника, отличающую его от будней, — отсутствие работы. Именно на этот важный признак традиционного праздника

[1] Основанием для такого утверждения служит тот факт, что в силу особых обстоятельств слово *pühä* в значении «праздник» сохранилось в западных прибалтийско-финских (финском, эстонском, ливском) и саамском языках [Винокурова, 2015, с. 342—343].

всегда указывали жители вепсских деревень, подчеркивая, что выполнение работы в праздник считалось грехом.

После христианизации веси основными точками отсчета вепсского календаря стали уже не природные изменения, а православные праздники, дни памяти святых, посты. В XVII в., в эпоху Петра I, в календаре вепсов, как и других народов России, появились гражданские праздники (в честь встречи гражданского Нового года в ночь с 31 декабря на 1 января, тезоименитства членов императорской семьи и т. п.). Календарные народные праздники и обряды притягивались к христианским датам, сливались с праздниками церковного и гражданского происхождения. Этот процесс нашел отражение в сохранении двойных названий некоторых праздников у вепсов: одно — церковного происхождения, а второе — народного. Например: летняя *Казанская* (8/21.07), или *Sįrpühäpäi* (букв. «сырное воскресенье»), в с. Сидорове. Народное название свидетельствует о том, что первоначально праздник отмечался в воскресенье. *Теплый Никола* (после Ильина дня) в с. Шимозере назывался также *Ristpühäpäi* — букв. «крестное воскресенье» или «день святого крещения», Успение Пресвятой Богородицы (15/28.08) — *Emaganpäi* — букв. «день хозяйки» и т. д. [Винокурова, 1994а, с. 23].

На территории расселения вепсов выделялись две большие группы праздников: общие, характерные для всего Межозерья, и местные. Среди местных торжеств выделялись праздники поселения (= погоста, прихода, волости) и деревни. К праздникам поселения относились престольные, или храмовые, праздники (*stolan praznikad*), установленные в честь памяти святого или события священной истории, в честь которых были названы местная церковь или ее приделы. Каждая деревня, входящая в гнездо, помимо храмовых торжеств, отмечала еще и свой деревенский праздник. Деревенские праздники были разнородны по происхождению. Большую часть из них составляли часовенные праздники, посвященные святым или событиям православной истории, в честь которых была построена деревенская часовня.

К местным праздникам относились также заветные праздники (*zavetan praznikad*). Их территориальный охват варьировал: гнездо, несколько деревень, деревня. В названии «заветный» отражена особенность данных праздников: заветный, т. е. унаследованный от прошлого и отмечаемый по наказу предков. Заветные праздники учреждались самими местными жителями по обету, данному ими при чрезвычайных обстоятельствах, случившихся в жизни населенного пункта, и передавались из поколения в поколение. Это могли быть как коллективное бедствие — эпидемия, падеж скота, пожар и т. д., которые удалось предотвратить, обратившись к помощи Бога, Пресвятой Богородицы или святого, ставшего с тех пор покровителем данной местности, так и «знак» Божьей милости — «явление иконы или часовни». Так, во второй половине XIX в. в Ундозерском приходе (Вытегорский р-н Вологодской обл.) в первый воскресный день после Петрова дня отмечалось празднество в честь св. мученицы Параскевы. По местному преданию, поводом для учреждения праздника стало то обстоятельство, что «часовня св. Параскевы, будто бы, в этот же день, в первый раз явилась приходским жителям». С тех пор «праздник отправляется с великим усердием и благоговением» [СП, 1852, с. 1].

Год у вепсов повсеместно начинался многодневным праздником в честь зимнего солнцестояния, который назывался *Sünduma* (сев.), *Sündum* (сред.), *Sündüm* (юж.). Он соответствовал языческим древнеславянским *Святкам*. Под воздействием православия за *Sünduma* (*Sündum, Sündüm*) закрепились твердые даты — с 25.12/7.01, праздника Рождества Христова (*Raštvad* — сев., ср., *Raštaa* — юж.), и до 6/19.01, Крещения (*Vederistmad* — сев., *Vederistmäd* — сред., *Vederistim* — юж.). В начале XVIII в., после указа Петра I, серединой вепсских Святок стал праздник гражданского календаря — Новый год (*Uz' voz'*) — 1 (14).01. Таким образом, на рубеже XIX—XX вв. встреча Нового года у вепсов, по сути дела, происходила дважды — в Рождество Христово и в Новый год. Закономерно поэтому, что для этих двух дат, связанных с новолетием, характерны многие одинаковые святочные обычаи и обряды древнего происхождения, в основе которых лежала так называемая «магия первого дня». Согласно этой магии, все действия и события, происходившие в первый день нового года, переносились на весь год. Так, в праздники Рождества и Нового года существовали многочисленные запреты: давать что–либо из дома посторонним (огонь, деньги, семена, соль и т. д.), «иначе весь год в хозяйстве будут убытки»; выбрасывать навоз из хлева, чтобы не обеднеть скотом, и др.

От того, какого пола был первый человек, посетивший дом в первый день Рождества и Нового года, зависело счастье и благополучие семьи в течение всего года. Вепсы верили, что визит мужчины — это положительный знак, визит женщины — отрицательный. У южных вепсов на этот счет даже существовали поговорки: «*Hamar hauktob, bude tuleb edoo akaln'e*» — «Обух (топора) расколется, если раньше женщина придет»; «*Läŋged rebineb, bude tuleb edoo akal'n'e*» — «Хомут порвется, если раньше женщина придет». Предпочитали, чтобы первым в дом вошел пожилой мужчина с густой бородой и длинными волосами. Зрелость человека, густая растительность на его лице и длинные волосы, по представлениям вепсов, уподоблялись созревшим колосьям и обилию их в новом году. Особенно стойкими такие представления, вызванные аграрными интересами, были в среде южновепсских крестьян. В д. Федорово, например, примечали, «если первым в Новом году приходил мужчина с густой бородой, значит в новом году будет хороший овес»; в д. Кортлахте говорили: «Пожилой мужчина первым войдет — счастливый, хлебный год будет, а безбородый юноша — голый год». Хозяева

делали все зависящее, чтобы избежать прихода нежелательного первого посетителя: гнали его метлой, ругали, закрывали двери на засов. Если год для домочадцев оказывался несчастливым, то часто винили в этом первого посетителя. Традиция негативного отношения хозяев дома к первому нежелательному посетителю предопределяла поведение женщин — в первый день Рождества или Нового года они старались оставаться дома, а детей родители никуда не пускали.

«Магия первого дня» нашла отражение и в новогоднем обряде «захвата воды» у вепсов. В первый день Рождества или Нового года каждая хозяйка старалась встать раньше всех в деревне и бежала набирать воду к колодцу. Вода считалась символом изобилия продуктов животноводства. Вепсы верили, что кто раньше из хозяек деревни наберет в новогоднюю ночь воды с расколотым льдом, тот больше всех в наступающем году соберет сметаны и сливок.

В праздники Рождества и Нового года стол должен был ломиться от яств. Большое количество еды в первые новогодние дни магически означало предстоящий сытый год для всех обитателей дома. Обязательным кушаньем рождественско-новогодней трапезы повсеместно были пряженые пироги из пшеничной муки с начинкой из толокна или сахарного песка — *pirgad*. Такие пироги были предметом молодежных гаданий. С первым испеченным пирогом девушки ходили слушать под окна домов. Среди сладких пирогов один делался с солью и назывался *ozan pirg*, т. е. счастливый пирог. Если во время ужина соленый пирог попадался парню или девушке, то считалось, что в наступающем году им предстоит вступить в брак.

Некоторые обязательные новогодние блюда типичны только для определенных вепсских этнолокальных групп. Северные вепсы, как и другие прибалтийско-финские народы, готовили к Рождеству большой круглый ржаной хлеб (*kourig*). Он лежал на столе весь святочный период до Крещения, а затем использовался как магический предмет в различных хозяйственных обрядах: в первом выгоне скота на пастбища, при начале жатвы и т. д. В этой же группе к празднику Нового года обязательно готовилась *suurinkaš* — ячневая каша. Ее хозяева разбрасывали с крыльца ложками в качестве жертвы Морозу, чтобы он не трогал посевы летом. У южных вепсов обязательным новогодним блюдом считалась загуста (*pudr*) — каша из ржаной муки, заваренная кипятком. В первый день Нового года обитатели дома относили горшок загусты на гумно и просили там одновременно Иисуса Христа, архангела Михаила, духов-«хозяев» риги и духа зерна (*kühäroo-kähäroo*) принять участие в семейной трапезе. Вепсы верили, что такие действия помогут получить хороший урожай в будущем году.

Несмотря на тождественность многих обычаев и обрядов Рождества Христова и Нового года, эти праздники существенно отличались друг от друга. Рождество у вепсов являлось вторым по значению праздником в году после Пасхи. Это был глубоко семейный праздник. Рождество праздновалось торжественно, в него входили обязательное посещение церкви, праздничное богослужение, христославление с участием духовенства, взрослых прихожан, детей.

Наряду с христославлением, в некоторых деревнях южных и средних (капшинских, оятских и белозерских) вепсов бытовал обходный обряд более древнего происхождения — колядование, явно заимствованный вепсами от русских. Колядованием занимались дети, как правило, накануне Рождества; у белозерских вепсов — накануне Нового года. Под окнами крестьянских изб они распевали колядки на вепсском или русском языках. В песнях содержались пожелания благополучия всей семье. Исполнители песен вознаграждались выпечкой или деньгами. Пожелание успехов в животноводстве — наиболее частый мотив вепсских колядок:

| | |
|---|---|
| *Kol'ada, kol'ada!* | Коляда, коляда! |
| *Homen Raštvad!* | Завтра Рождество! |
| *Kel iilä pirogad?* | У кого нет пирога? |
| *Ken andab lepöškad,* | Кто даст лепешки, |
| *Ka sille vodeks živatoid'!* | Тому скот на весь год! |

*Sündum* — это переходный период от старого года к новому. По древним универсальным представлениям, любой переходный период представлялся опасным, поскольку считалось, что открывались границы между иным миром и миром людей и на земле появлялись различные потусторонние силы. С представителями иного мира можно было вступить в контакт, попросить предсказать будущее. В то же время они могли навредить, поэтому считалось необходимым применять средства защиты. На различных представлениях такого рода основываются многие обряды святочного цикла, прежде всего хождение ряженых, гадания, молодежные шалости разрушительного характера.

Самым ярким явлением в святочном обрядовом комплексе было ряженье, в котором участвовало все население: взрослые, молодежь, дети. Названия ряженых локально различались. У северных вепсов их называли *bukeid* и *kuhl'akod* (Шелтозеро, Вехручей, Шокша), *čudilkad* (Рыбрека); у средних — *čudilkad* (Шимозеро), *kudesad* (Куя, Пондала, Войлахта), *kulikad* (оятские и капшинские); у южных — *kulikad*. В вепсских деревнях было распространено ряженье в животных (медведя, журавля, лошадь; реже — курицу, барана, быка), в покойников, в различные костюмы социально-бытовых и этнических персонажей (попа, цыгана, солдата, лесоруба, нищего). Бытовала и традиция трансвестизма — переодевание мужчин в женскую одежду, женщин — в мужскую [Винокурова, 1994а, с. 47—49]. Основа любого святочного наряда — закрывание лица куском редкотканой материи или чернение его сажей. Для создания зооморфных, антропоморфных и бытовых образов использовались вывернутые наизнанку шубы, льняное полотно, старинные рубахи с вышивками и другая одежда, вышедшая из употребления. Придя на молодежную бесёду или в крестьянский дом,

ряженые порою устраивали целые драматизированные представления на темы: «хождение вожака с медведем», «лошадь и всадники», «свадьба», «покойницкие игры» и т. д. Они весело и лихо плясали под гармонь или балалайку, колотили печными заслонками и палками. Все действия, как правило, сопровождались молчанием ряженых, чтобы не быть узнанными зрителями.

По мнению ряда исследователей, создание ряжеными образов умерших или их тотемных заместителей в виде различных животных, демонологических персонажей имеет древние генетические истоки и некогда символизировало приход духов из иного мира [Виноградова, 1982]. Пришельцы из иного мира являлись своего рода «вершителями судеб», от которых зависело хозяйственное и семейное благополучие.

Вепсская молодежь, иногда переодетая в ряженых, по традиции совершала различные святочные шалости: разбрасывала поленницы дров у жителей деревни, разбирала изгороди, снимала ворота с петель, заваливала дровами или замораживала водой входные двери в избу, пачкала сажей ворота и окна, закрывала дымоход, увозила со двора за деревню дровни или строила из них баррикады на дорогах [Винокурова, 1996а, с. 80]. Подобные действия некогда имели охранительный и очистительный смысл против нечистой силы.

Для периода Святок, особенно канунов Нового года и Крещения, характерно совершение многочисленных девичьих гаданий [Винокурова, 2015, с. 66—83]. Наиболее популярными среди вепсских девушек, иногда с участием парней, были различные гадания-«слушания». По представлениям вепсов, слушать полагалось там, где обитала нечистая сила: на перекрестке дорог, у изгороди, овина, риги, часовни, проруби, нежилого дома и т. п. Широкое употребление в святочных гаданиях имела вода в различных физических состояниях (жидкость, лед, снег) в сочетании с другими предметами: оловом, ложками, лучиной и т. д. В вепсском Прионежье девичьи гадания с водой чередовались с множеством обрядов поднятия *славутности*, под которой понималась привлекательность девушки, способность вызывать у большого количества парней влечение к себе. Так, северновепсские девушки в святочную ночь ходили к колодцу и по отражению в колодезной воде гадали о будущем. Воду, принесенную в ковше, плескали на девятый венец дома: если попадешь в венец — выйдешь замуж. Колодезная вода часто служила для различных умываний и обливаний девушек. Особенно ценилась вода, взятая после обмывания церковных колоколов. В народных представлениях колокол и издаваемый им звон символизировали известность, славу, восхваление. Такой водой обливались, стоя на сковороде, с целью приобретения или повышения славутности.

Святочный период заканчивался в Крещение купанием ряженых, чтобы «очиститься от греха», и тех, кто дал «завет» искупаться за выздоровление. С Крещения начиналось массовое устройство свадеб, празднование которых продолжалось все межговенье до Масленицы.

Масленица (*Maidnedal'* — сев., сред.; *Maitpühäpanom* — сред., юж.; *Pühäpanom* — юж.) завершала зимний период вепсского народного календаря. Основными развлечениями этого праздника были катания на лошадях и с гор. У северных и шимозерских вепсов в последнее воскресенье Масленицы происходили публичные смотрины молодоженов *(ozutez)*. Они выражались в форме катания молодых на лошадях под хвалебные возгласы остальных жителей села: «Хороша молодица! Ура!». Роль кучера в таком катании выполнял свекор или дружка. Молодухи, ехавшие в санях, обязательно снимали с головы платки, чтобы публично показать зрителям надетые на головы сороки (*sorok*), символизирующие их новый социальный статус — замужних женщин.

Южные вепсы катанию на лошадях приписывали аграрно-магическое значение. Считалось, что чем дольше будешь кататься, тем длиннее уродится лен. Северные вепсы такое же значение приписывали обычаю катания с гор. В них принимали участие женщины, обнажив нижнюю часть тела. Женское обнажение известно в обрядовой культуре многих народов мира. В нем отразились древние народные представления о взаимовлиянии плодородия природы и человека. С земледельческой магией связан и другой обычай Масленицы: всю праздничную неделю северновепсские и белозерские женщины и девушки ходили на горы и пели там протяжные русские песни «на долгий лен».

Сразу после Масленицы наступал церковный Великий пост (*Sur' pühä*), длившийся семь недель до Пасхи. Строгости поста отразились в праздниках этого периода. Праздники проходили более скромно, без молодежных бесёд, песен и плясок, с небольшими гуляньями. Обязательно соблюдался запрет на употребление скоромной пищи. Одним из великих двунадесятых праздников, обычно выпадающих на время Великого поста, было Благовещение (*Blagoveššen'*) — 25.03/7.04.

В сезонном отношении Благовещение примерно совпадало с одним из переломных моментов солнечного цикла — весенним равноденствием (точная дата — 21.03) и в народных представлениях воспринималось как дата начала весны. Об этом свидетельствуют вепсские приметы, например: «*Jesli Blahoveššenjan om pohjoine d'ol, kevaz' liineb kül'm*» — «Если в Благовещение северный ветер, весна будет холодная» (SKS, Perttola, № 133).

Весеннее пробуждение природы было несовместимо с дневным сном людей в Благовещение. Ряд вепсских запретов заключал в себе смысл: если спишь в Благовещение, проспишь удачу в различных делах. Например: «*Blahoveššen'oiden päival emagale ei sa verda magatta, miše lehmaižed kezal kodihe tuldeiž*» — «В день Благовещения хозяйке нельзя ложиться спать, чтобы летом коровы приходили домой»; «*Blahoveštenian rįbakoile ei sa magatta*» — «В Благовещение рыбакам нельзя

спать» (иначе проспишь удачу в рыбной ловле) (SKS, Perttola, № 98, 317). В то же время в Благовещение соблюдался строжайший запрет на любую работу, который подкреплялся общерусской поговоркой: «*В Благовещение птичка гнездышка не вьет, а девица косы не плетет*». День недели, на который приходилось Благовещение, считался запретным днем на весь год: в этот день нельзя было начинать никаких сельскохозяйственных работ.

Удлинение светового дня, уравнивание дня с ночью отразились в вепсском обычае с Благовещения заканчивать работу при лучине. Его игнорирование также вело к неудаче в делах: «*Däl'ges Blahoveššenjad ei pida rates panda lämäšt säresehe, libo lampha. Jesli necen teged, hätken rad siloi süguzel vedase*» — «После Благовещения не следует для работы зажигать лучину или лампу. Если это сделаешь, тогда осенью работа будет долго тянуться» (SKS, Perttola, № 129).

В народных представлениях с Благовещением связано появление из-под земли некоторых представителей животного мира. У северных вепсов к этому дню была приурочена примета о клеще, связанная с жизнью и смертью: «*Blahoveššenian, jesli kägentäi immob, ed sel vodel kole*» — «В Благовещение, если клещ сосет, не в этом году умрешь» (SKS, Perttola, № 317).

Наступление весны и подготовку к новым сельскохозяйственным работам вепсские крестьяне сопровождали исполнением ряда обрядов, большинство из которых приходилось на вторую половину поста — на Средокрестье, Вербное воскресенье, Великий Четверг.

*Рис. 104. Вербы в часовне с. Вонозера. Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.*

Средокрестье (*keskpühä*) отмечалось в среду четвертой (средокрестной) недели Великого поста. Основной обычай Средокрестья — приготовление круглых ржаных хлебцев (*ristliibad, kristliibad*) с крестом, сделанным из теста или вырезанным ножом. Хлебцы использовались как магические предметы в обрядах сева и первого выгона скота на пастбища. В северновепсской традиции *ristliibad* обычно выполняли функцию упрочения родственных связей. В Средокрестье родители раздавали хлебцы детям, а те относили их своим бабаушкам или крестным родителям, получая взамен ответный подарок: сладости, лоскутки материи, одежду и т. д.

В Вербное воскресенье (*Birbinspühäpäiv, Birbinspühäpei*) полагалось ходить в лес за вербой и освящать ее в церкви (рис. 104). Ветками освященной вербы в этот день хозяева стегали детей, кур, животных для здоровья, а позже погоняли скот во время первого выгона на пастбище.

К Великому четвергу (*Sur' nell'anz'päiv, Sur' nell'anz'pei*) было приурочено значительное количество различных обрядов и обычаев очистительного, оберегающего и имитативного характера [Винокурова, 2015, с. 417—420]. Большая часть из них традиционно связана с животноводством и птицеводством. Например, обегание домов детьми с коровьими колокольчиками; запрет стегать лошадей уздой; воровство овечьей шерсти и навоза у соседей с целью перенесения приплода скота в свой дом; кормление кур в «магическом круге» (обруче, соломенном кольце, под столом) и т. д. К Великому четвергу средние вепсы приурочивали несколько обрядов, связанных с началом рыбной ловли. Так, на восходе солнца этого дня шимозерский рыбак ходил к водоему с удочкой, к крючку которой привязывал полено, символизирующее щуку, и в лунке проделывал движения, имитирующие лов данной рыбы. Использование именно полена в качестве символа щуки объясняют данные вепсской лексики: звучание слов «полено» и «щука» примерно одинаково — *haug* 'полено' и *haug'* 'щука'. Это обстоятельство явно указывает на вепсское происхождение данного обряда.

Вепсы связывали Великий четверг с начальной точкой отсчета и для других бытовых действий или обучения чему-либо. Капшинские вепсы, например, в Великий четверг до восхода солнца производили имитацию рубки изгороди: для этого хозяин подходил к ограде из жердей и бил по ней обухом. Повсеместно в Великий четверг старались пораньше встать, чтобы до восхода солнца поучиться всему тому, что не умеешь делать или делаешь плохо; для этого имитировали различные действия: молотили цепами, вышивали, пели, плясали, читали и т. д.

Среди других весенних дат вепсского календаря значительное место занимал Егорьев день (*Gürginpäiv, Gürginpei*) — 23.04/06.05. Главное

событие дня — первый выгон скота на пастбища. Однако часто из-за неблагоприятных условий северных мест Егорьевский выгон скота носил чисто символический характер: животных лишь ненадолго выводили из хлевов погулять рядом с домами. Северные, шимозерские и белозерские вепсы это действие сопровождали такими обрядами. Каждая хозяйка обходила скот в хлеву с магическими предметами (решетом, хлебом *ristliib*, колокольчиком, огнем и т. д.) и пропускала животных через «ворота» — дверь хлева, на косяке которой лежала икона, а на пороге — железный предмет. У южных и капшинских вепсов сохранилась более древняя форма ритуала Егорьевского выгона скота, включающая обход изб главами семейств и совершение жертвоприношения на древнем родовом кладбище *kaamišt* (*koumišt*) с растущим на нем деревом можжевельника в виде возложения веток верб, яиц на захоронение, привязывания полотенца на дерево. Для реального же выгона скота на пастбище в расчет принимались состояние луны (нарождение, полнолуние), направление ветра (южное), облачность, дни недели (вторник, четверг).

Самым главным годовым праздником у вепсов считалась Пасха (*Äipäi* — сев., юж.; *Eipei* — сред.). Значительное место на празднике занимали православные ритуалы: богослужение, крестные ходы духовенства по деревням, молебны в домах и т. п. Символом праздника Пасхи являлись крашеные яйца. Их использовали в обрядах первого выгона скота и сева, раздаривали родственникам, соседям, нищим. В вепсском Прионежье в прошлом широко бытовал обычай семейного характера: теща должна была накопить к Пасхе 100 яиц и преподнести их молодому зятю. Особый дарообмен существовал у молодежи. Капшинские девушки, например, одаривали яйцами только тех парней, которые катали их в Масленицу на лошадях или угощали конфетами на Благовещение.

*Рис. 105. Лоток для игры с пасхальными яйцами, с. Рыбрека Прионежского р-на. Фото И. Ю. Винокуровой, 1990 г.*

Яйца являлись предметом пасхальных игр, в которых участвовали мужчины. В северновепсских деревнях игроки собирались в доме, где были гладкие и широкие половицы, удобные для игры. По специально изготовленному деревянному лотку в виде наклонного желоба участники скатывали яйца (рис. 105). Цель игры заключалась в том, чтобы сбить катившимся яйцом лежащее у основания лотка яйцо противника и забрать его себе. Южные и капшинские вепсы яйца катали с какого-нибудь бугорка на улице.

На Светлой неделе проводились различные игры, которые являлись досугом населения и в другие праздники, но в них обязательно использовались яйца, что придавало игре особый колорит. У оятских вепсов была распространена мужская игра на яйца в орлянку (*orlitez*). По правилам, игрок, угадавший, какой стороной легла подброшенная монета — орлом или решкой, получал яйцо. Южновепсские мужчины в Пасху играли в карты (*kartad*) на яйца. Известна также игра в рюхи (*brühän väta*), где рюхи сбивались с помощью яиц.

Веселым пасхальным развлечением вепсской молодежи были качели (*čibud*). Их устраивали на улице или, чаще всего, в закрытом помещении — в сарае, на гумне. Качели представляли собой несколько сколоченных досок, подвешенных на веревках или цепях. Такие качели вмещали 5—6 человек: двое стояли на концах, а 3—4 человека сидели на середине. Во время качаний девушки обычно пели русские протяжные песни.

Во вторник второй недели по Пасхе, которая называется Фоминой неделей, вепсы, как и другие православные народы, отмечали Радоницу (*Raadunic*) — один из наиболее важных дней поминовения усопших. У северных вепсов для этого дня существовали и другие названия — *koljan äipäi* (Пасха мертвых), *roditel'an paska* (родительская Пасха).

В Радоницу вепсы повсеместно совершали такие поминальные действия, как вселенская панихида в церкви и посещение кладбищ. Умерших родственников поминали на могилах едой: яйцами, выпечными изделиями, рыбой. Готовили также блюда, которые были обязательными во время поминок отдельных семей: у северных вепсов — масляные блины с толокном, у средних — яичный блин (*munakürz*), у южных — пиво, которое выливали понемногу на могилы. Северные вепсы обязательно в Радоницу «приглашали» предков в гости: опахивали могилу новым платочком и затем махали им в сторону дома [Винокурова, 1994а, с. 68—69; 1996, с. 92]. Часто на могилы приглашался священник отслужить молебен. Южные вепсы в Радоницу помимо посещения могил родственников ходили на древнее кладбище *kaamišt* [Винокурова, 1994а, с. 69].

Вепсские праздники конца весны — начала лета объединяла общая идея расцвета природы: появление и буйное цветение растений и злаков, солнечная

активность и потепление воды в водоемах. Поэтому в обрядности и развлечениях этих праздников было много общего. В обрядах в различных сочетаниях использовались одни и те же элементы: растения, солнце или его эквивалент костер, вода.

Переход от весны к лету в некоторых деревнях сопровождался праздником встречи лета (*kezan vastuz*). В Прионежье *kezan vastuz* отмечался 1/14.05. В этот день северные вепсы собирались на берегах озер или лесных пригорках, разводили костры, кипятили чай и трапезничали. Затем, собравшись вокруг костров, исполняли песни, танцевали. В Шимозерье встреча лета превратилась в детское развлечение. Дети собирались в лесу, разводили костры и обязательно готовили яичницу.

Одним из самых значительных летних праздников повсеместно считалась Троица (*Stroicanpäiv*, *Stroicanpei*) — двунадесятый праздник православного календаря, отмечаемый на пятидесятый день после Пасхи (отсюда его второе название — Пятидесятница). В вепсском народном календаре Троица воспринималась как праздник растительности, а ее символом была березка. Главная традиция праздника — внутреннее и внешнее украшение домов ветками берез или сделанными из них кольцами. Иногда березы приносили из лесу и сажали около дома. В некоторых вепсских деревнях Ояти и Прионежья в троицкий праздничный комплекс вошли элементы скотоводческого культа: в троицкое воскресенье особым вниманием пользовались пастухи, которым хозяева дарили яйца; нередкими были также пастушеские обходы скота и ритуальное кормление его праздничной пищей в хлевах. Троицкая суббота являлась поминальным днем с обязательным посещением кладбища. На могилах оставляли пищу и ветки березы, которые символизировали троицкий праздник.

Важной датой летнего периода был день Рождества св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня — 24.06—7.07 (Иванов день). В вепсском календаре Иванов день (сев., южн. *Üunan päiv*; ср. *Üunan pei*) слился с языческим праздником в честь летнего солнцестояния. Лишь прионежские вепсы сохранили прежнее название этого праздника — *Kezan sündum* (летние Святки) и четкие границы его — Иванов — Петров дни. Основным событием Иванова дня на всей вепсской территории являлся сбор растений. По народным представлениям, именно в это время они приобретали наивысшие лечебные и сверхъестественные свойства. Южные и капшинские вепсы в Иванов день ветками начинающей цвести рябины украшали избы. Из лесу также приносили чертополох и втыкали его за косяки дверей хлева как оберег для скота. Северные вепсы в этот день делали из веток березы кольца и ставили их в красный угол. В дальнейшем они использовались как средство народной ветеринарии: если у коровы болело вымя, то ее доили через такое кольцо.

Растения являлись предметом многочисленных гаданий и обрядов поднятия *славутности*, совершаемых девушками в Иванов день и весь последующий период летних Святок. Среди прионежских, шимозерских и белозерских вепсов широкую популярность получило гадание на свежих березовых вениках с определенным набором цветов. Накануне Иванова дня обязательно устраивалась девичья баня, в которой девушки парились новыми вениками, а затем бросали их на дорогу, на крышу бани или в реку. При этом примечали, в какую сторону комлем падал или плыл веник, в ту сторону и предстояло выйти замуж. Большая часть гаданий и обрядов любовной магии была связана с созревающей рожью (катание по ржи, заломы колосьев, гадания со стеблями ржи на полосе понравившегося парня) и цветами, собранными в ржаном поле (васильками, огоньками, змейками).

Иванов день, слившийся с летними Святками, считался временем разгула всевозможной нечисти, с которой боролись различными способами. В северновепсском календаре, например, в этот день дети «хоронили» мух — нечистых насекомых, т. е. закапывали их в землю. У вепсов, как и у соседнего русского населения, практически не существовало традиции разжигания костров в ночь на Иванов день, что было характерно для финнов, эстонцев, ижоры, води и некоторых групп карелов. У прионежских вепсов традиция разжигания костров приурочивалась к конечной дате летнего солнцеворота — Петрову дню.

*Pedrumpäi, Pedrumpei* — Петров день. Великий православный праздник, посвященный памяти первоверховных апостолов Петра и Павла, отмечается 29.06/12.07. Петров день являлся очень заметной датой вепсского календаря. У средних и южных вепсов к Петрову дню обычно приурочивали праздники, а то и просто обряды, связанные с охраной скота. В с. Корвала (Килькиничи) утром женщины пекли калитки, рыбники и другую снедь. После этого они, празднично одетые и обязательно обутые, пригоняли коров в одно место и оцепляли стадо кольцом. У каждой хозяйки в руках было блюдо, наполненное калитками и яйцами, «чтобы скотинка была круглой как яйцо». Одновременно в шеренгу выстраивались мужчины, держа в левой руке решето с калитками, рыбниками, яйцами и иконой; в правой — топор острием вперед. После этого мужчины обходили стадо цепочкой трижды со словами: «Святые апостолы Петра и Павла, Флоры и Лавра! Спасите нашу скотинку!». Затем женщины стелили на земле пояса и, образовав узкий проход, пропускали через него скот в поле. При этом примечали, чья корова заденет ногами пояс, та не останется в живых. Далее мужчины, воткнув топоры в угол избы, шли трапезничать под ольховые деревья, стоящие вблизи деревни; женщины шли под ели и также угощались. До выгона скота в поле в этот день строжайше запрещалось что-либо делать. Нельзя даже было ходить за ягодами. Верили, что коровы нарушившего правила станут жертвами несчастных случаев.

В обрядности Петрова дня, помимо летнего солнцеворота и наивысшего расцвета растительного

мира, отразились и такие значительные явления в природе и вепсском обществе, как созревание ржи и охрана ее посевов, окончание голодного Петрова поста и снятие запрета на употребление молочных продуктов.

Во многих вепсских деревнях к Петрову дню обязательно готовился творог, который использовали в качестве жертвоприношений. Северные вепсы совершали жертвоприношение творогом в обряде охраны посевов ржи. Согласно традиции, в Петров день все члены семьи отправлялись с большой миской творога в ржаное поле; там они садились вокруг миски на свою полосу, съедали немного творога, а затем разбрасывали его ложками через плечо на поле, исполняя песню-выкрик. В ней выражалась просьба к чиркам-свистункам не выклевывать посевы ржи:

*Tavirzi-jävirzi!* Чирки!
*Ken rugihes?* Кто во ржи?
*Ei pida söda rugišt!* Не надо есть рожь!
*Linduižed!* Птички!
*Tuugat sästod' sömha!* Идите творог есть!

[Винокурова, 1994а, с. 84—85]

Во многих деревнях средних и южных вепсов жертвоприношение творогом являлось главным обрядом животноводческих праздников, приуроченных к Петрову дню. В с. Ладва, например, хозяйки несли миски с творогом для освещения в церковь. По дороге на погост существовал запрет угощать кого-либо творогом. В церкви каждая хозяйка оставляла попу столько ложек творога, сколько у нее в хозяйстве содержалось коров. По пути домой запрет на угощение творогом снимался, и хозяйки настойчиво и наперебой предлагали его попробовать друг у друга, угощали им каждого встречного. В с. Нюрговичи в Петров день совершался праздничный выгон скота на пригорок к пастуху, во время которого жители несли по большой чашке творога. На пригорке происходило взаимное угощение собравшихся этим кушаньем. Праздник заканчивался посещением родового кладбища *kōmišt* и совершением «жертвоприношения» творогом.

Использование творога на празднике Петрова дня означало снятие табу на употребление молочных продуктов после окончания голодного Петровского поста. У многих народов введение в пищевой рацион «первых продуктов» после продолжительного их запрета обычно сопровождалось обрядом принесения их в дар или жертву [Зеленин, 1928, с. 130].

Характерной чертой летнего периода вепсского календаря было насыщение его заветными праздниками. Вепсские заветные праздники — яркий пример языческо-православного синкретизма: они включали как церковные ритуалы, так и многие элементы древнего происхождения, следы которых остались в названиях праздников, употребляемых магических предметах, пище, некоторых обычаях и обрядах, местах и времени проведения празднеств. Подавляющая часть летних заветных праздников у вепсов была связана с охраной

*Рис. 106. Прогон лошадей для купания в заветный праздник. Радогощинский с/совет. Фото З. П. Малиновской. 1928 г. (РЭМ, № 5524-201)*

скота и выделялась особыми названиями: *živatan praznikad* (праздники скота), *lehman praznikad* (коровьи праздники), *hebon praznikad* (лошадиные праздники).

В праздничный день деревенские жители собирались у священного места. Таким местом могли быть как объекты православного культа (часовня, церковь), так и святилища природного происхождения (камень, дерево, ручей). В заветный праздник охраны скота к этому месту, порою за несколько километров, пригонялось большое количество животных (рис. 106). Праздник начинался с жертвоприношения — оставления завета (жертвы) в священном месте. В качестве заветов могли быть полотенца, платки, отрезы материи, выпечные изделия, яйца, деньги. Главным видом жертвоприношений все же считались продукты животноводства: шерсть, масло, сметана, молоко, творог. За жертвоприношением следовали церковные ритуалы, совершаемые священником. Из часовни выносили иконы, и под ними прогоняли скот. В северновепсских деревнях торжественная часть заветного праздника заканчивалась окроплением скота святой водой. По традиции средних и южных вепсов праздничная процессия с иконами обычно шла к озеру или реке. Там совершалось водосвятие и начиналось купание скота. Если заветный праздник был связан не с охраной скота, а с идеей всеобщего благополучия, то тогда в ритуалах прохождения под иконами, окропления и купания участвовали люди.

У белозерских вепсов бытовала и другая форма заветных праздников, обязательно включающая заклание баранов и быков и коллективные трапезы. Для проведения таких праздников в вепсских деревнях, как и в карельских, использовались одни и те же даты: первое воскресенье после Петрова дня, первое воскресенье после Успения Пресвятой Богородицы — в Куе и Войлахте; Ильин день (20.07/02.08) — в Пондале и Сяргозере. В праздничный день жители деревни пригоняли *завещанных* животных к часовне или церкви. Забой животных производился строго по традиции, архаическим способом, т. е. без ножей и топора, а только с помощью камней. Пока в церкви шла обедня, участники жертвоприношения занимались разделкой туш и варкой мяса в котлах. После обедни все члены общины и представители духовенства садились за устроенные у церкви длинные столы. На них ставились большие деревянные чаши с бульоном и мясом, и «всем миром» участники черпали из них деревянными ложками.

День св. Ильи-пророка — 20.07 (02.08) и Покров Пресвятой Богородицы — 1 (14).10, по вепсскому народному времяисчислению, являлись рубежами осени. С Ильина дня крестьяне соблюдали запрет купаться: считалось, что вода уже становится холодной, т. к. в этот день «*Ilja vilun kiven vedhe pästab*» — «Илья опускает холодный камень в воду».

С Ильина дня начинали жатву яровых. Обряды жатвы, как правило, были сгруппированы вокруг ее начала и конца. Для начала жатвы особенно характерны обрядовые кувыркания жниц для сохранения силы и здоровья и срезание первых колосьев. Первому пучку срезанных колосьев приписывалось магическое значение. Повсеместно его использовали как средство от боли в спине у участников жатвы. Белозерские вепсы с помощью колосьев боролись с вредными домашними насекомыми. Северные вепсы пучок колосьев ставили в красный угол, а впоследствии применяли в различных обрядовых ситуациях: для закармливания скота на Покров, в первом сеянии, при пропаже скота как жертвоприношение лешему.

В жатвенной обрядности средних и южных вепсов, в отличие от северных, значительное место занимал последний сноп. У разных этнолокальных групп вепсов он имел свои названия: *lopiak* (букв. «конечная баба») — у оятских и шимозерских вепсов; *lopimamš* («конечная баба») — у капшинских и южных; *lopušk, požinkad* («пожинки») — у белозерских. Последний сноп превращался в некий центр семейного соревнования, которое носило название *lopuški* («букв. «окончалки»). Человек, связавший *lopiak* (*lopimamš*) последним, становился предметом насмешек домочадцев. По традиции к нему всегда обращались с устойчивыми ритуальными словами: «Весь этот год будешь кормить *lopiak* (*lopimamš*)».

В честь окончания жатвы каждая семья устраивала праздник *lopimpirgad* (букв. «конечные пироги»). Называли праздник по главному блюду торжества — пряженым пирогам *pirgad* из новой муки. Только у южных и белозерских вепсов это кушанье, под влиянием русских соседей, сменила яичница (*munarič*; *kolotih* — ср. русск. «колотиха»). Праздник представлял собой трапезу всех членов семьи с чаепитием и угощением пирогами. В красном углу ставили последний сноп (первый — у северных вепсов) и два серпа крест-накрест. Во время трапезы последний сноп ритуально кормили пирогами (яичницей — южные и белозерские вепсы). Кормление производил член семьи, срезавший сноп последним.

Одновременно с жатвой наступала пора созревания «плодов»: даров леса — ягод и овощных культур (брюквы, репы, картофеля, капусты). «Первые плоды» освящали в часовне или церкви. Датами освящения часто были Маккавеев день и праздник Преображения Господня. Маккавеев день — день памяти семи ветхозаветных мучеников Маккавеев: Авима, Антонина, Гурия, Елеазара, Евсевона, Алима и Маркелла, матери их Соломонии и учителя их Елеазара, казненных за истинную веру, справлялся 1/14.08. В церковном календаре в этот день отмечались не только память мучеников Маккавеев, но и Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня и празднество Всемилостливому Спасу и Пресвятой Богородице.

В вепсской традиции для различения двух первых августовских праздников во имя Спаса использовались специальные термины: день 1/14.08 назывался *Makavan päiv* (ср. рус. — *Первый Спас*), а 6/19.08 — *Spasan päiv* (ср. рус. — *Второй Спас, Средний Спас*).

*Makavan päiv* был заветным, или престольным, праздником во многих деревнях средних и южных вепсов (Ярославичи, Мягозеро, Корвала, Пелуши, Куя и др.). Популярным он был и у тихвинских карелов, в отличие от вепсского и карельского населения Карелии. В этот день вепсы собирались у местной часовни или церкви; пригоняли большое количество лошадей, т. к. праздник прежде всего рассматривался как *hebon praznik* ‘лошадиный праздник’, направленный на здоровье и благополучие лошадей.

Праздник начинался с оставления заветов (*zavet*) местными жителями в часовне или церкви. В качестве заветов обязательно были ягоды и другие созревшие плоды, также яйца, шерсть, отрезы материи. За жертвоприношением следовали церковные ритуалы, совершаемые священником: крестный ход к озеру, где происходили молебен и освящение воды. За водосвятием следовало купание участников торжества. В освященной воде купали также лошадей. Причем ритуал совершался с обязательным участием мужчин. Чтобы лошади были здоровыми, мужчины должны были въехать в воду, сидя на них верхом. У южных вепсов *Маккавеев день* воспринимался как начало осени, сопровождавшееся резким похолоданием воды в водоемах, поэтому существовал запрет купаться после этой даты. Последним обязательным ритуалом дня было поминовение умерших родственников и односельчан на кладбище.

*Spasan päiv* (сред. *Spasan pei*), букв. ‘Спасов день’ — вепсское название великого православного двунадесятого праздника Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, отмечаемого 6/19.08. В вепсском календаре этот день осмыслялся как праздник урожая различных культур. В некоторых северновепсских деревнях (Шелтозеро, Шокша) к *Спасову дню*, который являлся здесь престольным праздником, приурочивался праздник окончания жатвы (по этому поводу в данных местах была распространена поговорка на русском языке «*Спас придет и рассчитает нас*»). На большей части вепсского расселения *Спасов день* считался праздником сбора плодов (черники, малины, яблок, огурцов, репы, картофеля). Богослужение в этот день имело особенность: по окончании литургии освящались принесенные в церковь созревшие плоды. Далее следовало поминовение умерших родственников на кладбище у церкви. Поминовение включало в себя приветствие умершего на могиле и трапезу. На трапезе важное место занимали плоды, радость первого вкушения которых следовало разделить с умершими. В прошлом после обедни начинался крестный ход с иконами во главе со священником. Направление, в котором двигались участники крестного хода, было закреплено традицией. Каждый день праздника заканчивался уличным гуляньем.

У северных вепсов с окончанием уборки репы был связан следующий интересный обряд: хозяева везли на телеге домой с подсеки часть убранной репы, предлагая каждому встречному попробовать и оценить плоды нового урожая.

Среди дат сентября выделялось Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня — 14/27.09. По вепсским поверьям, с Крестовоздвижения (*Sdvižev päi* — сев., юж.; *Sdvižev pei* — сред.) закрывался вход под землю для змей. Считалось, что в день ухода под землю змеи собираются группами в лесу и устраивают свадьбы. В некоторых вепсских деревнях (например, на р. Капше) Крестовоздвижение считалось медвежьим праздником (*kondjan praznik*), когда медведи последний раз гуляют, устраивают свадьбы, дерутся, перед тем как залечь на зиму в берлогу. Из-за змей и медведей на Крестовоздвижение ходить в лес строго запрещалось. Если же такое случалось, то, увидев змею, следовало бросить в нее платок или портянку.

Наиболее заметной датой октября являлся Покров Пресвятой Богородицы — 1/14.10. В вепсском календаре Покров (сев., сред. *Pokrov*; юж. *Pokroo*) знаменовал собой конец старого сельскохозяйственного года и начало нового. В Покров вепсы обязательно совершали обряд загона скота в зимние хлева, т. к., по народным верованиям, с этого дня начинался опасный для скота период *veraz aig* (букв. «чужое время») — время безраздельной власти лешего в лесу.

Для осенне-зимнего периода вепсского народного календаря было характерно значительно бóльшее скопление, чем в другие периоды, престольных праздников. В каждом вепсском поселении имелся свой престольный праздник. Особенно почитаемыми считались престольные праздники в честь св. Николая Чудотворца. У южных вепсов по этому поводу даже существовала поговорка: «*Mikulan päivän ii tarižˊ ohjasid, ištte regehe, kuna hebo tob, sidˊ i Mikula*» — «В Николу не надо и вожжей, садись в сани, куда лошадь привезет, там и Никола». В некоторых больших вепсских поселениях с несколькими церквями праздновалось по 2—3, а иногда и по четыре престола в год. В Шокше, например, престольными праздниками были *Никола весенний* (9/22.05) и *зимний* (6/19.12), Петров день, Покров; в Немже — *Егорий весенний* (23.04/6.05) и *осенний* (26.11/9.12), Воздвижение Креста Господня. Главное назначение престольных праздников — взаимная гостьба жителей соседних поселений, причем, по более ранней традиции, строго по линии родства. Престольный праздник обычно длился два дня. Распорядок каждого праздничного дня включал утреннее посещение церкви и расположенных вблизи нее торговых рядов, обед, гулянья. Если праздник приходился на период с Покрова до Великого поста, то молодежь перемещалась в избы, где устраивались бесёды с танцами, играми и песнями [Винокурова, 1996а, с. 36—72].

Во многих вепсских деревнях, за исключением северновепсских, к престольным праздникам варилось большое количество пива. Особенно стойко этой традиции придерживались южные вепсы. Древние истоки пивного праздника отражены в его

обычаях. Пиво варили из продуктов, собранных в складчину у всех членов деревенской общины. Для пивоварения выбирался специальный руководитель — пивовар, который отводил для каждого жителя определенную роль в ритуале. Начав варку, главный пивовар произносил особое заклинание. Кипятилось пиво в огромных деревянных чанах с помощью горячих камней. Для этого камни всю ночь подтаскивались женщинами и детьми и нагревались на кострах. Среди прибывших на праздник гостей южновепсский глава семьи выделял особо уважаемого гостя. Знаком повышенного внимания к гостю служило приглашение его в подполье и угощение пивом из непочатых бочонков [Kettunen, 1918a].

В сценарий часовенного праздника входили примерно те же составляющие, что и в престольный праздник: гостьба, посещение часовни, литургия, крестный ход, праздничный обед, гулянье по деревне, игрище. Но по размаху и торжественности часовенный праздник уступал престольному, он выглядел как престольный праздник «в миниатюре». Длительность его празднования, как правило, составляла один день. Например, в вепсских деревнях, входящих в Шокшинский приход, часовенными праздниками были *Михайлов день* (8/21.11) в д. Чоге, *Егорьев день* (весенний — 6/22.05 и осенний — 26.11/09.12) в д. Васильевской.

Таким образом, структура вепсского народного календаря, помимо его христианско-юлианской основы, а также большая часть относящихся к нему обычаев, обрядов и праздников, исполнявшихся в одни и те же календарные сроки, были едины для всех вепсов. Вместе с тем некоторым общим обрядам вепсского календаря были свойственны локальные варианты. Они сформировались под влиянием различных природных и климатических условий, особенностей этнического и социально-экономического развития, характерных для каждой этнолокальной группы вепсов. Варианты общих и единичные обряды, переплетаясь, составляли на территории проживания вепсов разнообразные празднично-обрядовые комплексы. Некоторые обычаи и обряды и их элементы были прибалтийско-финскими по происхождению. Преобладающим в вепсской календарной обрядности являлся русский пласт. Выявляется также пласт самобытных вепсских календарных явлений.

Важной особенностью календарной обрядности вепсов являлось слабое развитие жанров календарного музыкального фольклора [Лапин, 1977, с. 184]. В песенном репертуаре, например, обнаружено незначительное количество календарных песен. Это песни-выкрики в обрядах охраны посевов в Петров день у северных вепсов; колядки, повсеместно исполняющиеся на вепсском и русском языках; заимствованные от русских жнивные частушки, святочные, масленичные и пасхальные песни.

В наши дни календарные праздники и обряды практически исчезли не только из быта, но и памяти вепсского сельского населения. Самыми устойчивыми праздниками оказались Пасха и Троица. Основными праздничными компонентами современной Пасхи являются генеральная уборка в домах, приготовление различной выпечки, крашение яиц накануне праздника; завтрак с христосованием, праздничный обед в Светлое воскресенье; посещение кладбища и поминовение умерших в Радоницу. В большинстве вепсских деревень церкви стоят разрушенными, поэтому не проводятся богослужения и крестные ходы по случаю этого праздника. На Троицу почти повсеместно сохраняется обычай наружного украшения домов ветками недавно распустившейся березы. Обязательным обрядом этого праздника остается посещение могил умерших родственников. Оно происходит чаще всего не в Троицкую субботу, а в воскресенье.

В настоящее время в ряде средне- и южновепсских деревень с разными изменениями и размахом продолжают отмечаться местные праздники различного происхождения (рис. 107). Современные сельские жители, в большинстве своем получившие атеистическое воспитание, жившие при разрушенных или переоборудованных в хозяйственные склады и клубы церквах или часовнях, плохо разбираются в происхождении местных праздников и называют их просто «праздниками нашей деревни», «нашими», «деревенскими». Пожилые информанты, как правило, уверенно перечисляют не только свои праздники, но и праздники соседних поселений, хотя отмечаются они

*Рис. 107. Л. Е. Герасимова освящает воду в р. Ояти складнем на празднике Николая Чудотворца (Mikulan pei) в с. Ладва (Погост) Подпорожского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 2011 г.*

не везде. Несмотря на некоторые локальные отличия праздников, можно выделить их наиболее жизнестойкие элементы, которые в настоящее время все более актуализируются. К ним относится поминовение умерших родственников, что подтверждают своими рассказами и информанты: «*Теперь на все, какие есть, праздники, ходят поминать своих усопших на кладбище. Как, какой угодно теперь праздник, первым делом поминают всех своих родственников. Помянут, и потом, как будто, уже полегчает*» (ПМА. 2010: Лодыгина В. В., 1946 г. р., урож. д. Мягозеро, проживает в с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл.).

Еще одним важным элементом являются родственные, соседские и земляческие встречи и гостевания: «*Народу бывает очень много. Ведь не все же здесь живут, уже в городах живут многие, но к празднику стараются приехать, увидеть побольше людей и я, когда ехала, об этом думала, было очень много встреч. В Мягозере те же 30 человек, но мы их навестили в разных концах деревни*» (ПМА. 2010: информант тот же). Наиболее подходящим временем для широкого праздничного общения является лето — время пребывания в деревнях дачников и отпускников. Поэтому функционирующие традиционные праздники — это преимущественно летние праздники. Обязательным остается и приготовление традиционных праздничных блюд.

Некоторые местные праздники сохранили церковные ритуалы: пение или чтение молитв на память и по молитвослову, прохождение под иконами, крестный ход, освящение воды, омовение или купание людей в иордани. Если до середины 1930-х гг. их руководителем был священник, то позже его функции взяли на себя женщины старшего возраста. Почти в каждом поселении, где отмечается такой праздник, есть, по образному выражению местных жителей, свой «поп» — пожилая женщина, читающая молитвы по молитвослову и ведущая праздничный «сценарий». Процесс возрождения веры и православной церкви в постсоветское время повлек участие в вепсских праздниках не только женщин, но и мужчин. Финансовая и физическая помощь последних видна в облике восстановленных часовен, количество которых с каждым годом растет. Финская исследовательница К. Хейккинен, наблюдавшая вепсские заветные праздники в начале 1990-х гг., предсказывала: «Когда православная церковь вернет себе свое бывшее общественное значение, она будет руководить этими ритуалами. Будет развиваться догматика и теоретическое содержание ритуалов, их формы в будущем будут становиться одними и теми же, будут развиваться ритуальные принадлежности. Православные священники будут брать контроль над ритуалами» [Хейккинен, 1996, с. 97]. Однако это предсказание не сбылось. Возникла парадоксальная ситуация, при которой восстановление православных часовен происходит на фоне неуклонного вымирания вепсских деревень или превращения их в дачные поселки.

Ближайшее будущее небольших вепсских деревень Ленинградской и Вологодской обл. и их праздников выглядит печальным. Но пока местные праздники остаются светлыми событиями в жизни не только современных, но и бывших жителей вепсских деревень. Они играют стимулирующую роль в укреплении веры, семьи, сплочении деревни, любви к малой родине (вепс. *kodirandaine* ‘родной бережок’) и, в конечном счете, к своему народу.

# Глава 10

## ВЕПССКАЯ МИФОЛОГИЯ

*И. Ю. Винокурова*

Вепсская мифология — совокупность сложившихся еще в эпоху господства мифопоэтического мышления представлений вепсского народа о мире и месте в нем человека, которые изменялись и дополнялись под влиянием различных природно-климатических, социально-экономических и этнокультурных факторов, но в общих чертах продолжают сохраняться вплоть до настоящего времени, пронизывая все сферы народной культуры. Отзвуки мифологического мировосприятия проявляются в самых неожиданных явлениях. Названия бытовых предметов, животных, растений; декор домов, орнамент народной одежды, запреты на некоторые виды пищи; произведения фольклора (даже частушки), танцы и многое другое могут оказаться связанными с господствовавшими когда-то мифологическими представлениями.

Источники изучения вепсской мифологии своеобразны и качественно отличаются друг от друга. В вепсской традиции почти не сохранилось мифов в форме повествования, составляющих существенную часть мифологической системы. На современном этапе главными источниками реконструкции вепсской мифологии являются лингвистические, этнографические, фольклорные материалы и исследования финляндских, российских, эстонских ученых, путешественников и краеведов середины XIX — начала XXI в. Источником сведений о представлениях более раннего периода будут материальные памятники древневепсской культуры (IX—XIII вв.) — погребения и свидетельства ритуальной деятельности, предметы изобразительного искусства, а также крайне малочисленные летописные сообщения и заметки раннесредневековых авторов о веси. Необходимый материал для реконструкции вепсской мифологии основан на сравнительно-историческом сопоставлении имеющихся данных в сравнении с другими финно-угорскими и славянскими мифологическими системами.

В результате такого сопоставления в вепсской мифологии выявляется несколько культурно-исторических слоев: универсальные и типологические явления, субстратные пласты и заимствования. Самым ранним, слабо сохранившимся является пласт культурных явлений, восходящий к финно-угорскому периоду. Далее идут пласты явлений прибалтийско-финского и собственно вепсского происхождения. Индоевропейские заимствования вливались в вепсскую мифологическую традицию двумя путями: в прибалтийско-финский период через контакты с балтийскими или германскими племенами или же позже — через русское окружение и приобретали своеобразные черты. Значительное влияние на вепсскую мифологию оказало русское население и православие.

### Христианизация веси

Вепсы официально являются православными по вероисповеданию. Христианизация веси началась примерно на рубеже XI—XII вв. — намного раньше, чем у большинства других финно-угорских народов (ср.: у карелов — с XII—XIII вв., у эстонцев — с XIII в., у коми — с XIV в., у саамов — с XV в., у марийцев и мордвы — с XVI в., у удмуртов — с XVII в.). Определение периода начала христианизации вепсов основывается на археологических и исторических источниках. В XI в. новгородцы начали активно осваивать Север, в том числе и древневепсские земли Приладожья. В XI—XII вв. у древних вепсов трупосожжение было вытеснено обрядом

трупоположения. Умерших помещали в деревянные колоды, гробовища или срубы и опускали в могильные ямы, ориентируя преимущественно головой на юг. Поверх могилы сооружали курган [Кочкуркина, 1990, с. 20]. В древневепсских курганах этого времени, особенно вблизи административных и культурных центров, появляются христианские и славянские элементы, в том числе начинают входить в употребление крестики. По мнению А. Е. Мусина, «различные варианты ингумации (курганы, жальники, грунтовое погребение) должны рассматриваться как равноценные проявления погребальной христианской культуры, различия между которыми могут объясняться местными традициями и природными факторами» [Мусин, 1997, с. 27]. К началу XIII в. древневепсское население отходит от курганной погребальной обрядности. Здесь появляются грунтовые кладбища — «жальники», намогильные каменные кресты и т. д. [Кочкуркина, 2004, с. 90]. Судя по приписке к Уставной грамоте князя Святослава Ольговича, датированной XIII в., в это время новгородский архиепископ уже собирал на вепсских землях церковную десятину.

Воспоминания о крещении народа в далеком прошлом сохранились в своеобразной форме у некоторых групп вепсов. Так, Н. И. Богданов, исследуя диалекты вепсского языка, обнаружил интересный факт, по его предположению, связанный с крещением вепсов. Среди шимозерских вепсов отмечался праздник, который по-русски у них назывался *теплый Никола*. Празднование происходило у местной часовни Николая-угодника в первое воскресенье после Ильина дня (если Ильин день был до четверга) или через воскресенье (если Ильин день приходился на четверг или после него). По-вепсски этот праздник назывался *Ristpühäpei* — букв. «крестное воскресенье» (или «день святого крещения»). Вепсское название праздника, скользящее время проведения, приуроченное к воскресенью, и содержание (купание людей в «иордани» на озере Яндозеро) дали основания Н. И. Богданову объяснить его как память о первом крещении вепсов этой округи [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 43, № 204, л. 159—160].

Христианская идеология способствовала коренному перевороту в религиозном сознании [Прот. Александр Мень, 1991, с. 20]. Многие идеи христианского учения (о Троице, приходе Спасителя, его страданиях во искупление человеческих грехов, всеобщем воскресении мертвых и др.) не имели прямых соответствий в вепсском язычестве. С присоединением к православному миру в мировоззрении древних вепсов, как и других народов, принявших такую же веру, начались растянувшиеся на века сложные и многообразные идеологические процессы, способствующие постепенному «переводу» одного мифологического языка на другой. В форме побед и поражений они отразились в различных источниках. Запись в летописи под 1471 г. как бы подводит итог обращения веси в христианство. В ней говорится о том, что Владимир, крестив всех русских и ряд других народов, крестил «и Мерску и Кривическу Весь, рекше Белозерскую» [ПСРЛ, 1859, с. 160]. Однако грамота 1661 г. новгородского митрополита Макария, посланная архимандриту Тихвинского монастыря Иосифу, свидетельствует о том, что приобщение народа к новой религии проходило совсем нелегко. В грамоте Макарий выражает недовольство по поводу состояния дел в ряде вепсских погостов — Пашозерском, Шугозерском, Пелушском. Он отмечает, что православные христиане в большие праздники и по воскресеньям в церковь не ходят, а пришедшие во время святого пения стоят «не смирно», говорят и смеются; во время великих постов к отцам своим духовным не ходят и не причащаются и т. д. [Йоалайд, 1989, с. 80—81].

Официальное православие, с одной стороны, боролось с дохристианскими верованиями, обрядами и культами (Соборы, постановления). Об этом совершенно определенно свидетельствует исторический источник 1535 г., резко критикующий языческие обычаи ряда прибалтийско-финских народов. В нем говорится: «Архиепископ Новгородский Макарий посылал инока Илию в Чудскую землю, приказывая “разоряти их обычаи, и женам их власов не постригати, и риз яко мертвечьих на главах и на рамах не носити, и кудесы своя прокляти: таков б обычай злый в Чуди и в Ижере и по всей Корельской земли”» [Кеппен, 1861, с. 270]. С другой стороны, новая религия приспосабливалась к народным традициям (приходско-мирская практика). Христианские представления у вепсов формировались и под влиянием культурных контактов с русским народом, от которого они перенимали крестьянское понимание православия, отличавшееся от ортодоксального учения [Пименов, 1965, с. 246]. В результате у вепсов сложился своеобразный мировоззренческий комплекс, включающий наряду с христианством и мощный пласт языческих элементов.

**Космогонические мифы**

В мифологии многих финно-угорских народов сохранился образ водоплавающей птицы — прародительницы мира. Причем у некоторых из них (карелов, коми, мордвы) существует сразу два космогонических сюжета, связанных с этим образом. Согласно первому сюжету, водоплавающая птица сама или по приказу Бога-демиурга достает со дна первичного океана (моря) землю, из которой создается Вселенная. По другому сюжету, мир происходит из яйца, снесенного уткой (вариант: ласточкой, орлом, гусем). Птица летает над морем в поисках места для гнезда, находит кочку, вьет гнездо и сносит туда одно или несколько яиц. По разным причинам яйца разбиваются, и из них или осколков одного яйца создаются важнейшие части Вселенной: земля, небо, солнце, луна, звезды.

Миф о мировом яйце был обнаружен в финской, карельской, ижорской, эстонской и водской традициях. Имеется он также у саамов, и (в более или менее измененном виде) у мордвы и коми.

У вепсов сюжет, где водоплавающая птица играет роль «ныряльщика за землей», не известен, чего не скажешь о мифе, в котором рассказывается

о создании мира из яйца утки. На его существование указывает уникальный фольклорный текст, обнаруженный в собрании образцов вепсской речи, записанных в 1943 г. у прионежских вепсов финскими собирателями А. Совиярви и Р. Пелтолой [ÄVN, 1982, s. 64]:

*L'endap sotkei p'äl'it'ši m'er'es,*
*Ištuze sotkei kлotsaižele,*
*(ei d'okse än').*
*Mun'ip sotkei koum'e munašťš,*
*Houdup sotkei koum'e poigašťš.*
*Kuna sotkeil'e poigat panda?*
*Vanhambaižen pan'i vageižel'e,*
*K'es'k'imbaižen k'er'ekodaižel'e,*
*Nor'embaižen notaižele.*
*Kuna sotkeil'e iťšeĺeze m'ända?*
*Kujeižid m'öto kur'gmaha,*
*Sohuz'id m'öto soigmaha.*

Летит утка через море,
Садится утка на кочку,
(голос не льется)[1].
Снесет утка три яйца,
Выводит утка трех птенцов.
Куда утке птенцов положить?
Старшего положила в бороздку,
Среднего в сеточку,
Младшего в неводок.
Куда утке самой идти?
По дорогам журавлем петь,
По болотам постукивать.

В данном тексте, бытующем среди народа, проживающего вдали от какого-либо моря, встречается упоминание об этой водной стихии, которая в мифопоэтической традиции является универсальным символом первозданных вод; из нее возникла Земля. Мифологемы «полет утки над морем», «морская кочка», «кладка на кочке трех яиц», «высиживание птенцов», обнаруженные в вепсском тексте, имеют аналогии в финской, карельской и ижорской эпической поэзии. Как и в карело-финской руне, для обозначения утки употребляется не термин *sorz* — наиболее популярный в вепсской культуре, а название *sotk*, обозначающее нырковую утку, обитающую в глубоких водоемах [Ср.: Kalevala, 1993, s. 27].

На других, зафиксированных среди вепсов мифологических повествованиях о сотворении мира, сказалось христианское влияние. В одном из них, появившемся в вепсской среде от русских, творение космоса предстает как результат совместной деятельности двух основных антагонистических сил христианской религии — Бога и дьявола: «Когда Бог творил землю и живые существа, дьявол из зависти мешал Ему. Бог рассердился, схватил дьявола и сбросил его с неба на землю, в болото. В болоте, в том месте, куда провалился дьявол, образовалась большая дыра; из этой-то дыры и полезла всякая "нечисть". Часть пошла в озера — водяники, часть в леса — лесовики, часть забралась в тучи и облака и так распространилась по всему свету. Этой «нечисти» повылезало бы и еще больше, если бы Бог не догадался заткнуть дыру в болоте горящим поленом» [Колмогоров, 1913, с. 372].

В другой дошедшей до нас вепсской космогонической легенде рассказывается, как птицы по приказу Бога участвовали в создании «мировой» реки: «Бог задумал выкопать реку и призвал на помощь птиц. Все птицы откликнулись на призыв Бога и участвовали в прокладке русла реки, кроме ястреба. За неповиновение Господь наказал ястреба. В течение Успенского поста (вепс. *Spasan pühä* — букв. «Спасов пост»), который продолжается две недели — с 1(14) до 15 (28) августа, ястребу запрещено пить из реки воду. Из-за этого он пищит, пить просит, но из реки пить не осмеливается» [Винокурова, 2006, с. 70—72]. Очень похожие мифы о создании реки птицами были известны многим народам мира, однако роль главного отрицательного персонажа в них отводилась разным представителям пернатого царства [Ермолов, 1905, с. 306].

**Космография**

Вепсские космографические представления сохранились в виде разрозненных фрагментов. Утраченные звенья вепсской мифологической картины мира можно компенсировать лишь с помощью привлечения аналогий из мифологических систем родственных народов. В финно-угорской мифологии представлено два взгляда на строение Вселенной: по вертикали и по горизонтали. По мнению исследователей, обе модели мира были широко распространены в Европе и являются частью мировоззрения, которое в его существенных особенностях является чрезвычайно древним [Siikala, 2000, p. 131]. Согласно вертикальной модели, космос состоит из трех основных миров: верхнего — неба с Полярной звездой в центре, среднего — земли, окруженной водой, и нижнего — подземелья. При этом земля противостоит потусторонним запредельным мирам — небесному и подземному. Боги неба и другие небесные существа расположены в верхнем мире. Середина — место обитания людей и существ, с которыми человек больше всего взаимодействует на земле. В нижнем мире обитают мертвые и различные хтонические существа, болезни [Пентикайнен, 1990, с. 43]. Дерево, столп или гора служат мировой осью, связывающей три мира. Медиативная роль дерева представлена в вепсских похоронных причитаниях. В них самая нижняя ветка кроны является границей между небесным (иным) и земным мирами, только на этой границе человеку можно общаться с умершим родственником, воплотившимся в кукушку-птицу: «*I kuku-ske ku sina, käbed da kägoihudem… i ištteske ku sina keikiš alembeižele okseižele*» — «И кукуй-ка ты, милая да кукушечка… и сядь-ка ты на самую нижнюю веточку» [KKK, 2012, s. 186].

Согласно финской и карельской горизонтальной модели мира, круглая земля омывается водами. Небо, как купол, закрывает землю. Финны называли крышу над землей *taivaankansi* 'небесная

[1] Рассказчик сделал остановку.

крышка', *kirjokansi* 'вышитая крышка' [Пентикайнен, 1990, с. 39]. Неподвижным центром небосвода является Полярная звезда — *taivaan napa* 'пуп неба', *pohjan tappi* 'центр Севера', *pohjan naula* 'гвоздь Севера'. Небесный купол поддерживает мировой столп, или гора, вершина которой касается Полярной звезды [Петрухин, Хелимский, 1997, с. 564]. Подобные представления о Вселенной в осколочном виде отразились в некоторых сферах вепсской культуры. Вепсы считали, что земля — это круглый остров. По поверьям, записанным у белозерских вепсов, «небо — как стеклянный колпак; до неба далеко: сколько на корове шерстинок, столько до неба верстинок» [АРЭМ, ф. 7, оп. 1, № 702, л. 1]. В южновепсской топонимии зафиксированы две горы под названием *Taivaznab(a)*, в переводе 'небесный пуп', и гора, именуемая *Nabmägi* 'пуповая гора', указывающие на такой ключевой элемент традиционной картины мира, как гора — опора неба [Муллонен, 1993, с. 6—7].

**Представления о душе и земле мертвых**

«Душа», т. е. жизненная сила и духовное естество человека, является одним из узловых понятий традиционного мировоззрения любого народа. Сохранившийся до нашего времени комплекс представлений о душе у вепсов выглядит разнородным по составу и разностадиальным по происхождению и не образует четкой системы. Заметно некоторое влияние на него христианской религии с ее развитыми представлениями о бессмертной душе, которые народная традиция адаптировала.

В вепсском языке для обозначения души человека существует название *heng*; аналогичное понятие фиксируется во всех прибалтийско-финских языках [ср.: SKES, 1955, I, s. 38]. Душа (*heng*) связана с дыханием (*heŋgaiduz*). Когда человек перестает дышать, наступает смерть, о которой говорят: *heŋg' l'äks'* 'душа ушла' [СВЯ, 1972, с. 114]. Отождествление души с дыханием нашло своеобразное отражение в северновепсском поверье, гласящем: чтобы зачать ребенка, супруги должны во время полового акта дышать друг на друга (SKS, Perttola, № 804).

Некоторые народы уральской языковой семьи душу-дыхание локализовали в грудной клетке и части живота (энцы) или в сердце (нганасаны) [Ким, 1997, с. 94]. Можно предположить, что вепсам также когда-то были известны подобные представления. По данным вепсского языка, душа у человека находится в сердце: вепс. *heŋgenkareine* 'сердце' буквально переводится как «ямочка души», а слово *heng* имеет не только значение 'душа', но и 'сердце'. У белозерских вепсов были зафиксированы представления о том, что душа находится у легких или где-то в центре человеческого тела [Русские крестьяне..., 2011, с. 241], что отразилось в традиции местных жителей ставить намогильный столбик (крест) посередине захоронения (рис. 108).

Считается, что душа с последним вздохом умирающего окончательно выходит из тела через рот. Не случайно вепсский фразеологизм: «*Surm oli*

*Рис. 108. Могила на кладбище с. Пондала. Крест расположен в центре. Фото И. Ю. Винокуровой, 2001 г.*

*hambhiš*» — «Смерть была близка» [СВЯ, 1972, с. 528] имеет буквальный перевод: «Смерть была в зубах», то есть уже во рту. Отверстиями для выхода души, помимо рта, считались нос и уши. Об этом свидетельствует вепсское поверье. Если ребенок родился мертвым, то пытались теми же путями «возвратить ушедшую душу = дыхание обратно»: дули через камешки в нос, рот и уши новорожденного (Сяргозеро) [РГО, р. 119, оп. 1, № 344, тетр. IX, л. 2].

В традиционном мировоззрении вепсов не сохранилась такая характерная особенность прафинно-угорской концепции души (IV—III тыс. до н. э.), как двойственность и, возможно, множественность, выраженная в двух или нескольких названиях (ср. коми-зырян. *орт* — 'душа-тень, двойник человека', *лов* — 'душа, дух, дыхание'; удм. *урт* — 'душа-двойник', *лул* — 'душа-дыхание'; по представлениям обских угров, у мужчин пять душ, у женщин — четыре) [Чернецов, 1959, с. 117]. Тем не менее след былых представлений о душе-тени, двойнике человека, остался в вепсском названии эпилепсии *ičhiine* — болезни, сопровождающейся потерей сознания, самоконтроля (вепс. *iče* 'сам, сама, само') [Пентикайнен, 1990, с. 44]. 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* 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, с. 44]. С ее уходом связаны тяжелая сонливость, слабость и бессознательное состояние человека.

Внешний облик души (*heng*) вепсы представляют по-разному: в виде незримого двойника человека, дыма, огня. Довольно устойчивы верования о душе человека в образе птицы или бабочки особого вида (моли, красивой бабочки (*baskaine lipkaine*) — большой яркой бабочки рыжеватых, кирпично-красных и коричневых оттенков с разноцветными пятнами на крыльях), которую запрещалось убивать в доме, т. к. это «*родитель прилетел*». Они связаны с представлениями о легкости души, воздушности, способности летать [Винокурова, 2006, с. 219].

Когда-то у вепсов были распространены универсальные верования и о перемещении души после смерти человека в дерево[2]. В вепсском традиционном мировоззрении фиксируются разноречивые представления об обители душ умерших после смерти. По мифологическим представлениям финно-угорских народов, относящимся к периоду господства охотничье-рыболовного типа хозяйства, загробный мир располагался на холодном и мрачном севере. Преобладание южной меридиональной ориентировки погребений юго-восточного Приладожья (т. е. с обращением покойника лицом и ногами на север) свидетельствует о том, что в раннем Средневековье такие представления сохранялись и у древних вепсов, уже знакомых с земледелием [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 169].

Согласно древним верованиям многих народов, души умерших переправляются в загробный мир по воде. Аналогичные воззрения были присущи и вепсам. О связи воды с миром мертвых говорит расположение древневепсских курганов (X — начало XIII в.) по берегам р. Ояти. Причем вепсам, как и другим прибалтийско-финским народам, коми и обским уграм, были знакомы взгляды о расположении мира мертвых в низовьях реки [Siikala, 2000, s. 132]. Как отмечают археологи, большая часть погребальных памятников (23 курганные группы) была сосредоточена в низовьях Ояти, меньшая (10 курганных групп) — в среднем течении и только одна — в ее верховьях у с. Винницы [Кочкуркина, Линевский, 1985, с. 157].

Иной мир мог располагаться на другом берегу за рекой. Особенно ярко эти представления отразились в вепсских причитаниях. Например, в плаче по сестре говорится: «*I läksiď sinä jo kodišpei-se verhale vilule randale*» — «И ушла ты из дома на чужой холодный бережок» [KKK, 2012, s. 141].

Можно предположить, что древние вепсы, как и славяне, в IX — начале XI в. верили, что загробный мир находится на небе. По данным археологии, у населения юго-восточного Приладожья и Белозерья была широко распространена такая форма погребения, как кремация при курганном способе захоронения [Кочкуркина, 1990, с. 19—20]. Письменные источники по славянам запечатлели народную интерпретацию сожжения мертвых. Арабский путешественник Ибн-Фадлан приводит слова одного русича: «Мы сжигаем его во мгновение ока, так, что он немедленно и тот же час входит в рай» [Волошина, Астапов, 1996, с. 222]. Впоследствии представления о небесной обители душ были подкреплены христианским учением, которое дополнило их идеей посмертного воздаяния и изменило способ погребения [Православие, 2007, с. 710]. Влияние православия заметно, например, в таком обряде вепсов с. Пондала. Солому, на которой обмывали умершего, родственники выносили в поле и сжигали. Верили, если дым пойдет вверх, то душа покойного праведна, а если расстилается по земле, то грешна [Богословский, 1865, с. 220]. Представления о небе — загробном мире оставили следы в вепсской традиционной культуре. Например, жители вепсских деревень до сих пор во время агонии человека для облегчения его смерти дотрагиваются до матицы или конька крыши, открывают дымоход, т. е. совершают действия, символизирующие устранение препятствий для выхода души и указывающие ее путь на небо. Северновепсское название радуги *kol'l'ambembel'* (букв. «дуга мертвых») показывает, что вепсы Прионежья считали радугу своеобразным мостом, по которому души умерших переправляются на небо. В воображении вепсов, как и русских, загробное путешествие на небо могло представляться также как тяжелое преодоление большой крутой горы. Считалось, что карабкаться по ней помогают ногти. Поэтому старые люди, как правило, не стригли ногтей. Обрезанные ногти было принято прятать за пазухой, чтобы после смерти можно было найти их (SKS, Perttola, № 578); [ср. у русских: Генерозов, 1883, с. 33].

**Вепсский мифологический пантеон**

Главнейшим структурообразующим компонентом мифологической системы любого народа является ее пантеон, в который входят всевозможные божества, духи, существа различного происхождения, представляющие собой персонифицированные природные и социальные силы. Вепсский пантеон, доживший до нашего времени в виде фрагментов разной степени сохранности и с неравномерным христианизированным налетом, представляет собой гетерогенное явление. В течение длительного времени он подвергался влиянию различных факторов социально-экономического, религиозного и этнокультурного характера. Изменения касались только названия мифологического образа либо расширялись до поведенческих стереотипов по отношению к нему. В то же время под воздействием соседних народов в пантеон привносились новые образы, которые часто затрагивали не весь этнос, а отдельные его части; при этом некоторые из них брали на себя функции более старых. Огромное влияние на древневепсский языческий пантеон оказала православная религия. Некоторые из прежних

[2] См. подр. ниже (с. 477—479).

божеств у вепсов оказались полностью вытеснены христианскими святыми; другие, получив отрицательные характеристики, стали сосуществовать вместе с новыми образами. Наиболее чтимыми в вепсском традиционном мировоззрении были Илья Пророк (*Il'ja*), Николай Чудотворец (*Mikula*), Георгий Победоносец (*Egorii*).

**Верховные божества**

В результате ранней христианизации исторические средневековые источники не успели запечатлеть имена древневепсских верховных богов, как это было у других финно-угорских народов (финнов, карелов, эстонцев, коми, удмуртов, мордвы, марийцев, хантов и манси) [Петрухин, Хелимский 1997]. Высшая мифология всегда оказывалась наименее устойчивой частью, т. к. на отказ от нее в первую очередь были направлены основные усилия миссионеров новой религии [Клейн, 1990, с. 17]. Персонажи высшего уровня у вепсов были заменены христианскими святыми. Духи земные и подземные на основании христианских представлений приобрели характеристику низших и нечистых, но не стерлись из народного мировоззрения. Определенную реконструкцию древних вепсских верховных богов позволяют сделать данные финно-угорской лингвистики и этнографии.

У всех финно-угорских народов в древности существовал главный небесный бог. Дошедшие до нашего времени названия этого бога происходят от прафинно-угорского имени нарицательного *ilma* или его аллитерации — *juma*, образованной в волжско-финский период, имеющих значение 'небо, небеса, воздух, погода'. Это, во-первых, фин., кар. *Ilmarinen,* удм. *Инмар*, коми *Ен*, хант. *Нуми-Торум*; во-вторых, фин., кар. *Jumala*; эст. *Jumal*; вепс. *Jumal, G'umou, Jumou* (ср.), *Jumā* (юж.), *D'umal* (сев.); саам. *Юбмел*; коми *Йомаль*; мар. *Юмо — Кугу-Юмо* [Ajkhenvald, Helimski, Petrukhin, 1989, p. 158—159; Владыкин, 1994, с. 101]. В то же время, по версии ряда этимологов, слово *juma* могло быть заимствовано финно-уграми в древности от индоевропейских (арийских) племен. Его источником называется санскритское слово *dyumắn*, имеющее первоначальное значение «небесный; сияющий, сверкающий; яркий», которое служило постоянным эпитетом для древнеиндийского небесного бога Индры [SKES, 1955, s. 122; Häkkinen, 2007, s. 289].

В скандинавских и русских преданиях сообщается, что у заволочской чуди, которая, возможно, принимала участие в этногенезе вепсского народа, существовал верховный бог Юмалла. Изображение Юмаллы находилось в еловой роще: «Весь он был слит из серебра, прикреплен к самому большому дереву рощи и держал в руках большую золотую чашу»; в нее чудь опускала жертвоприношения в виде серебра и золота своему богу [Ефименко, 1869, с. 12].

Вепсский бог *Jumal* (*G'umou, Jumā, D'umal*) «ведал» погодой. От него происходили гром, гроза, радуга. Вепсские названия, обозначающие такие природные явления, содержат имя этого бога: *g'umalangüru* — гром (букв. «божий грохот»), *g'umalansä* — гроза (букв. «божья погода»), *jumalanheboine* — радуга (букв. «божья лошадка») или *jumalankušak* (букв. «божий кушак»). К такому же выводу приводит выражение, записанное у шимозерских вепсов: «*G'umou g'ureidab i lämoin iškeb*» — букв. «Бог (гром) гремит и высекает молнию» [СВЯ, 1972, с. 151]. Видимо, еще в дохристианское время у прибалтийско-финских народов название небесного бога *Jumala* (*Jumal*) было заменено названием другого божества — *Укко* [Петрухин, Хелимский, 1997, с. 564]. По своему коренному значению *ukko* — это представитель мужского пола, почитаемый старшим по возрасту и званию. Первоначально термин *ukko* использовался как эпитет, выражающий благоговение и почтение по отношению к небесному богу *Jumala* (*Jumal*). Когда же слово *Jumala* (*Jumal*) постепенно стало обозначать вообще сильного и могущественного бога, даже христианского, его громовые и небесные функции стали соединять с именем *Укко*, т. е. праотца, старца [Кастрен, 1853, с. 511]. В прибалтийско-финских языках термины, обозначающие гром, грозу, радугу, содержат корень *uk*, а не *jumal*, как у вепсов: *ukkonen* (фин.) — гром (уменьш. от *ukko*); *ukonilma* (кар.), *ukkossää* (фин.) — гроза (букв. «божья погода»); *ukonkuari* (кар.) — радуга (букв. «божья дуга») и др. Следов перехода от *Jumal* к *Uk* в вепсской культуре не обнаружено, за исключением одного языкового примера: «*Uk jureidab*» — «Гром (= старик, Бог) гремит» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 43, № 204, л. 156].

В процессе христианизации термин *jumala* (фин., кар.), *jumal* (эст.), *jumal* (вепс.) стал обозначать «бога вообще» [Петрухин, Хелимский, 1997, с. 564]. Функции же вепсского «громовика» *Jumal* частично перешли к св. Илье. Путь от бога *Jumal* к св. Илье оставил следы в вепсской народной культуре. Среди вепсов, как и русских и карелов, сохранились представления о происхождении грома и молнии от св. Ильи, который ездит по небу в огненной колеснице [Ср.: Макашина, 1982, с. 85; Баранцев, 1978, с. 135—136]. В северновепсском календаре существовала пара взаимосвязанных праздников в честь потепления и похолодания воды в Онежском озере. Первый праздник отмечался 1/14.06. По народным представлениям, в этот день бог *D'umal* опускал теплый камень в воду. Опускание камня происходило в результате грозы с теплым дождем, по народным наблюдениям, обязательно случавшейся в этот день. Второй — праздновался в Ильин день (20.07/2.08), когда «Илья опускал холодный камень в воду», и также существовала вероятность грозы. Оба праздника сопровождались обрядом купания, в первом случае — первым летним купанием, а во втором — последним. Эти праздники поразительным образом соединили в одном времени языческого бога и христианского святого, исторически разностадиальных и друг друга заменивших, ведавших громом, молнией и водой. У капшинских вепсов (Корвала), в отличие от северных, функции языческого бога грома со временем были поделены

между двумя святыми — Николаем Угодником и Ильей Пророком. Здесь существовали представления, что «*Mikula lämän kiven pästab, a Ilja vilun kiven pästab*» — «Микола теплый камень опускает (т. е. 9/22.05), а Илья холодный камень опускает» [Винокурова, 1996а, с. 99].

У прибалтийско-финских народов встречаются и другие одинаковые названия божеств, выполняющих разные функции. Видимо, во времена их единства (с сер. II — нач. I тыс. до н. э. до VI—VIII вв.) на территории, прилегающей к Финскому и Рижскому заливам, был создан общий пантеон богов. В процессе последующего многовекового самостоятельного развития у каждого народа или его отдельных групп за определенным божеством закрепились особые функции. Так, предполагается, что у карелов в прошлом существовал бог любви — *Lembi* [Сурхаско, 1977, с. 53], у некоторых локальных групп карелов и вепсов *lemboi* — это черт, нечистый дух [Винокурова, 2008, с. 109—110]. К прибалтийско-финскому периоду можно отнести появление у вепсов персонажа Сюнд — *Sünd*, который после христианизации приобрел значение ‘Бог-Творец, Иисус Христос (повсеместно)’. Однако первоначально под этим термином у вепсов, как и у южных карелов (кар. *Sündü*), понимался ‘предок’, ‘прародитель’, пребывающий на земле в период зимних Святок — *Sündum* и выполняющий функции оракула в гаданиях. У северных вепсов наряду с христианизированными представлениями о *Sünd* обнаружены и более ранние, сходные с южными карелами. По данным представлениям, *Sünd* — явный представитель мира мертвых — предок, который появляется на земле в период зимних Святок. В верованиях и обрядности, связанных с приходом *Sünd*, как и в универсальном культе предков, важное место отводилось его кормлению обычно горячей пищей для обогрева. Одним из угощений являлись блины — поминальное блюдо у вепсов. Блины, испеченные специально для *Sünd*, носили название *kotad* ‘башмаки’ и *hatrad* ‘портянки’. По северновепсским поверьям, «накануне Рождества делали Сюнду “башмаки и портянки”. Их не мазали маслом. Как мертвым не смазывали сапоги, так Сюнду не смазывали башмаки» (SKS, Perttola, № 138). Семантика обуви чрезвычайно актуальна в представлениях о предках. Она не дает им мерзнуть во время пребывания на земле и необходима при возвращении на «тот свет». Аналогичные до мельчайших подробностей представления были известны южным карелам. У ливвиков в Рождественский сочельник для встречи с Сюндю также жарили блины, которые назывались *synnyn hattarat* (букв. «портянки для Сюндю»). Их пекли для того, чтобы «у Сюндю руки и ноги не мерзли». Когда приходила пора для Сюндю уходить обратно, говорили: «Уходит Сюндю, надо в дорогу портянки испечь» [Иванова, 2012, с. 84].

У финнов известно мифологическое существо в человеческом облике под названием Рахко, которое смолит луну, и от этого у нее появляются черные пятна на поверхности. Об этом финском божестве и его деятельности на луне впервые сообщает М. Агрикола в «Псалтыри» (1551): *Rahkoi, Сиип mustaxi iacoi* («Рахкой, Луну чернит смолой»). У вепсов *rahkoi* — дух огня в печи, *päčinrahkoi* — в домашней печи, *rihenrahkoi* — в ригачной печи.

**«Низшая» мифология: духи природы**

Гораздо более устойчивым в вепсской мифологии оказался ее так называемый «низший слой». К нему относились различные духи, связанные со всем мифологизированным пространством от дома до леса и причисляемые церковью к разряду нечисти. Им посвящались различные обряды жертвенного характера.

Среди персонажей «низшей» мифологии выделялась группа духов-«хозяев» различных природных объектов (леса, воды, земли и т. д.), составляющих наиболее древний пласт мифолого-религиозных представлений, истоки которых уходят в первобытно-родовой строй с его охотничье-рыболовным типом хозяйства.

Самым популярным природным духом у вепсов был и остается «хозяин» леса. Он известен под множеством названий, по которым можно наметить некоторые стадии развития народного мировоззрения. Первоначально это *mec* («лес») — объект обожествления, далее идет выделение духа лесной стихии — *mechine, korbhine* (букв. «лесовой»), затем наделение его антропоморфными чертами — *mecamez’* («лесной человек»). Социальная дифференциация в вепсском обществе ведет к изменению терминологии и статуса лесного духа, как, впрочем, и других мифологических персонажей: на смену человеку («*mez’*») приходит «*ižand*» — хозяин [Владыкин, 1994, с. 97]. Семейные отношения коллектива также накладывают отпечаток на представления о духах: у хозяина *ižand*, как правило, есть жена-хозяйка — *emag*, а иногда дети — *lapsed* и другие родственники. Вообще для вепсской традиции характерна парность и семейность мифологических персонажей, в отличие, например, от мордовской и удмуртской мифологий, особенной чертой которых являются развитые представления о духах-матерях [Петрухин, Хелимский 1997, с. 566; Владыкин, 1994, с. 100—101]. У южных вепсов среди названий духа леса встречается имя *kukeritš*. Л. Кеттунен предполагал, что это название древнее, имеющее возможную связь со знаменитым божеством у финнов и карелов — Кекри, Кеури [Turunen, 1956, s. 184]. По народным верованиям, при встрече человека с *kukeritš* он внезапно превращался в толстый пень с корнями. Хозяин леса мог являться перед путником и в других обличьях: в виде некоторых животных (медведя, филина), но чаще всего антропоморфным существом мужского или женского пола, молодого, зрелого или старого возраста. Важным опознавательным знаком этого духа, как правило, была одежда — кафтан с запахом левой полы на правую (а не правой на левую, как у людей) и подпоясанный красным кушаком. Ветер являлся неотъемлемым атрибутом духа леса. В вепсских

мифологических рассказах о переговорах человека с лешим по поводу пропажи в лесу людей или скота появление лесного персонажа часто изображалось в виде поднявшегося сильного ветра, вызывающего свист, шум, качание деревьев.

В сложении образа лесного духа-«хозяина» отразилось двойственное отношение вепсов к лесу: с одной стороны, он являлся кормильцем крестьянина, с другой — был наполнен всевозможными опасностями. Хозяин леса мог не только послать охотнику много дичи, собирателю — много грибов и ягод, а пастуху — безопасность скота, но и сбить путника или домашних животных с дороги, напустить на них диких зверей. Чтобы не прогневить лесного духа, каждый вепсский крестьянин знал различные религиозно-магические обряды на случай встречи с ним в лесу, потери дороги, ночевки под деревьями, а также жертвенные обряды в начале и конце лесной промысловой деятельности. Так, закончив сбор «даров леса», собиратели обязаны были принести жертву лесному хозяину в виде ягод и грибов, которые они оставляли на пне, у придорожного креста или на перекрестке дорог [Винокурова, 1994а, с. 27]. Этим формам поведения многие сельские жители следуют до сих пор при посещении леса.

Не менее почитаемым, чем леший, образом вепсской низшей мифологии был водяной дух. Но, в отличие от духа леса, вера в него мало сохранилась среди вепсов до сегодняшнего времени. Самым устойчивым сюжетом на вепсских землях, дожившим до наших дней и характерным для всего Русского Севера [Левкиевская, Плотникова, 2001, с. 291], является неожиданно представший перед человеческим взором водяной, внешний вид которого сходен с образом русалки, сидящей на камне около воды и причесывающей волосы, за появлением водяного следует его моментальное исчезновение, чтобы не быть замеченным [Винокурова, 2014, с. 62].

Судя по источникам конца XIX — начала XX в., в традиционном мировоззрении вепсов отразились различные стадии олицетворения водных объектов. Так, у южных вепсов было обнаружено предание, в котором реальные реки конкретной местности персонифицированы. О реках говорится как о существах женского пола, содержится объяснение их физических особенностей [ОВР, 1969, с. 238]. Архаичные представления об олицетворении конкретного озера Куж-ярви сохранились у жителей с. Немжа. Перед началом рыбной ловли рыбак подходил к озеру и обязательно «здоровался» с ним: «*Zdorovo, Kužjärvut! Anda kaloid!*» — «Здравствуй, Куж-ярви! Дай рыбы!». Такое приветствие сопровождалось протягиванием руки к воде и имитацией рукопожатия. В ответ следовало приветственное обращение озера, которое произносил сам рыбак: «*Zdorovo!*» [Винокурова, 1994а, с. 26].

С развитием анимистических верований олицетворения, придаваемые различным водным объектам, постепенно отделялись от своих стихийных основ и становились их хозяевами. У вепсов появились дух-«хозяин» озера — *järveližand*, «хозяин ручья» — *ojaližand* и «хозяйка ручья» — *ojanemag*. Что касается реки, то специального вепсского названия для ее духа-хозяина пока обнаружить не удалось. Видимо, когда-то вепсской мифологии был известен дух, в какой-то мере связанный с рекой, по имени *черандак*. Это название зафиксировано у русского населения Белозерского края — по происхождению обрусевших вепсов [Черепанова, 1983, с. 86]. Название *черандак* происходит от вепсского глагола *čiraita* ‘журчать’, т. е. в основу этого образа вошел акустический эффект шума текущей воды в реке. *Черандак* — злой дух, который каждую весну ломает лед в реках, проходя путь от устья Ковжи кругом Белого озера до Шексны, и оставляет большую щель во льду [Там же, с. 86].

Помимо терминов, связанных с мифологизацией определенного водного пространства (озеро, ручей, река), у вепсов известна группа названий для обозначения духа-хозяина вод, применимых по отношению к любому водоему: *vedehine* («водяной»); *veden ižand* («хозяин воды») и *veden emag* («хозяйка воды»); *vedenuk* («водяной старик»); *turžas; vezituržas*. Последние два названия были обнаружены только среди южных вепсов. Они встречаются также в «Калевале», финских народных песнях и саамском фольклоре и восходят к староисландскому *purs, pors* «великан, дух болезни, чародей» [Turunen, 1956, s. 185].

В народных рассказах и других фольклорных произведениях выявляются представления об этом духе в виде щуки, собаки, быка, но особенно часто — в виде голого человекоподобного существа мужского или женского пола с длинными волосами черного цвета или в виде длинных зеленых водорослей.

В отличие от хозяина леса, имеющего противоречивый характер, водяной в вепсской мифологии — преимущественно злой дух, жестокий и коварный. Его неожиданное появление перед человеком всегда расценивалось как предзнаменование несчастья. Он опрокидывает лодки; топит людей, лошадей и коров, не щадит даже детей; насылает болезни; останавливает мельницы; отказывает в улове рыбакам [Колмогоров, 1913, с. 373; Turunen, 1956, s. 184]. Для того, чтобы задобрить водяного, вепсские рыбаки делали ему приношения своими продуктами в начале промысла и благодарили частью рыбацкого улова — в конце.

Для вепсского водяного была характерна еще одна функция: участие в некоторых природных явлениях, главным образом связанных с водой. У южных вепсов, например, передвижениями водяного из одного водоема в другой объяснялись дождь и туман, а также окончание осени и приход зимы [Kettunen, 1918, s. 53; Винокурова, 1994а, с. 21]. Появление и исчезновение «периодических» озер (Куштозеро, Ундозеро, Шимозеро, Долгозеро и др.) на территории проживания вепсов также объясняли уходом водяного к своему соседу в другое озеро, чтобы отработать у него проигрыш в карты (или

другую игру). Представления о водяном демонстрируют разнообразные формы древнего почитания воды, прежде всего, как устрашающей силы, враждебной человеку. В вепсской традиции культ воды прослеживается довольно ярко. Так, в Шимозерье рыбаки благодарили воду за хороший улов: черпали ее ладонью и целовали [Петухов, 1995, с. 439]. Известны жертвоприношения воде в виде серебряных монет.

Распространение земледелия у древних вепсов влияло на представления народа о Космосе и месте в нем человека, способствовало преобразованию вепсского мифологического пантеона, появлению в нем особых духов, отвечающих за земледельческие процессы, в одних случаях преобразованных из старых персонажей (например, персонифицированного образа земли — *ma*), в других — заимствованных. Как дух-хозяин леса для охотников и собирателей и водяной для рыбаков, для земледельцев были важны духи-хозяева земли (*maižand* и *maemag*) и поля (*pöudižand* и *pöudemag*). Шимозерские вепсы начинали сев с обращения к «земляным хозяевам»: «*Maižand, maemagaine! Pästkat semendamha, abutagat kazvatamha l'iibad!*» — «Земляной хозяин, земляная хозяюшка! Разрешите сеять, помогите вырастить урожай!». За словами следовало пожертвование духам земли хлеба, который клали под пень или камень, зарывали в землю. У южных вепсов были обнаружены верования о духах-хозяевах особых участков земли — полях, предназначенных для земледелия. Они соответственно месту носили названия *pöudižand* («хозяин поля») и *pöudemag* («хозяйка поля»). Жатва часто представлялась как мученические роды хозяйки поля, во время которых происходило рождение зерна («духа хлеба»), заключенного в снопы. По народным поверьям, в период жатвы на поле часто можно было слышать стоны, означающие, что хозяйка поля рожает. Услышавший стоны обязательно дарил «роженице» «пеленку»: снимал с себя портянку, платок или передник и оставлял на полосе. В период уборки урожая крестьяне закапывали для *pöudižand* и *pöudemag* на полосе хлеб и яйцо, чтобы те дали им хороший урожай. Наличие парных женских и мужских образов земли (поля) сближает вепсскую традицию с литовской и отличает от русской, латышской, марийской и мордовской традиций, в которых образ земли имеет преимущественно женское воплощение [Топоров, 2000, с. 328—333; Тойдыбекова, 1997, с. 103; Мокшин, 2004, с. 205—207].

Только в южновепсской группе удалось зафиксировать название духа зерна — *kühärō-kähärō*. Предполагается, что оно происходит от вепсского глагола *kuherdan* — «я сгибаюсь», «я наклоняюсь» [Turunen, 1956, s. 188]. Дух зерна был похож на клеща. Ему приносили в дар пучок овса, который ставили в горнице в красном углу. Одной из функций духа зерна *kühärō-kaharō* было увеличение урожая хозяина за счет урожая соседей, т. е. это был дух, приносящий добро одним и вредящий другим. Хозяева просили его перенести зерно и хлеб из чужих мест в свой дом, например: «*Kühärō, kaharō, tule munaritšut sömhä, kan'itše leibad, rugišť i kagrad verhīš skirdōšpä i verhīš kegošpä meiďeŋ kegōhe i meiďeŋ skirdōhe, raudāžō kanambruslā, ülütši ühtsäs mas*» — «Кюхаро, кахаро, приходи яичницу есть, принеси хлеба, ржи и овса с чужих скирд и чужих стогов в наши стога и наши скирды, железными коромыслами через девять земель» [Kettunen, 1925, s. 370—371]. Вепсский дух *kühärō-kaharō* ведет свое происхождение из древнебалтийского мифологического пантеона. В мифологии балтийских племен был известен бог *Curche* (*Kurke*), совпадающий с *kühärō-kaharō* по названию и некоторым функциям. О нем также сохранились чрезвычайно фрагментарные сообщения. Это божество имело отношение к ниве и земледельческим обрядам. Согласно древнейшему свидетельству (1249), пруссы изготовляли изображение *Curche* (*Kurke*) раз в год при сборе урожая и поклонялись ему [Топоров, 1972, с. 306].

У белозерских вепсов были распространены представления о *balovnicad* — духах в облике девушек, населяющих поле. Колыхание колосьев ржи объяснялось в народе игрой *баловниц*. Судя по названию, эти духи явно появились в вепсском пантеоне от русских.

**Почитание огня и «огненные» мифологические персонажи**

Культ огня (*lämoi*) занимал важное место в мифоритуальной системе вепсов. Он выражен, прежде всего, в различных табу, запрещающих как-либо осквернять эту чистую стихию: нельзя было плевать в огонь, топтать его ногами, мочиться в костер и т. д. В случае нарушения запретов огонь мог отомстить пожаром или болезнями.

В вепсских ритуалах широко использовались различные виды огня (костры, горящая лучина или свеча, дым и т. п.), наделяемые народом очистительными, целительными, оберегными или продуцирующими свойствами. С ритуальными огнями производились всевозможные магические действия: обегание, прыжки, обходы, окуривание и т. п. Окуривание, считавшееся в народе важнейшим обеззараживающим средством, как правило, предваряло начало какого-нибудь нового периода в жизни и деятельности человека. Так, успеху рыболовного или охотничьего сезона способствовало окуривание орудий труда — сети, ружья. Употребление молока нового удоя в пищу начиналось с омовения коровы и окуривания ее дымом.

В представлениях народа отразились различные проявления этой природной стихии: огонь — источник света и тепла; огонь — земной и небесный, падающий на землю в виде молнии; огонь костра и домашнего очага; огонь — разрушитель и т. д. Дальнейшее развитие представлений о многоликости огня у вепсов привело к персонификации некоторых форм его проявления и появлению особых «огненных» мифологических персонажей. Так, среди северных вепсов собраны единичные сведения об олицетворении огня в образе духов «хозяина огня» — *lämoin ižand* и «хозяйки огня» — *lämoin emag*.

Для прекращения пожара духам бросали в огонь в качестве жертвы яйцо и обращались с просьбой остановить разбушевавшуюся стихию. По другим сведениям из этой же группы, пожар персонифицировался в самостоятельные антропоморфные образы — «хозяина пожара» и его жену — «хозяйку пожара» (*požaran ižand* и *požaran emag*). По народным описаниям, духи пожара были маленькими, при этом хозяйка пожара была худая, в синей юбке. При возникновении пожара вдова, раздевшись догола, обходила горящий объект с иконой. Духам пожара жертвовалось яйцо, чтобы они прекратили пожар (SKS, Perttola, kuori 3: 24, 36).

В культе огня у вепсов особенно ярко выделялось почитание огня домашнего очага. Он олицетворялся в образе духа под названием *päčinrahkoi*. О вепсском духе *päčinrahkoi* имеются фрагментарные сведения. Во время южновепсской свадьбы специально ему жертвовали горшок с кашей, который ставили на шесток печи [Turunen, 1956, s. 186]. Среди черт, характеризующих внешний облик духа, известна только одна — вымазанность сажей, которая вполне увязывается с его местопребыванием в печи. В настоящее время название *päčinrahkoi* употребляется только в шутливой форме по отношению к человеку, измазанному грязью, или ленивому, постоянно лежащему без дела на печи, а также в детских дразнилках.

**Домашние духи**

У вепсов бытовали представления и о других мифологических персонажах, населяющих дом и хозяйственные постройки. Их названия выявляют взгляды народа на домашних духов и характер связанных с ними культов.

В основе имен заложены два принципа. Один из них топографический, т. е. четкая соотнесенность мифологического персонажа с определенным локусом [Байбурин, 1983, с. 108]. На основе этого принципа среди духов выделяются две группы. Первая группа обозначает обитателей практически всех основных вепсских традиционных построек: избы (*pertin ižand* и *pertin emag* — букв. «хозяин избы» и «хозяйка избы»), бани (*kül'bet'ižand* — «хозяин бани», *kül'bet'emag* — «хозяйка бани», риги (*riheuk* — «ригачный дед», *riheak* — «ригачная баба»), реже — гумна (*gomnan ižand* и *gomnan emag*). Вторую группу составляют мифологические образы, чьи названия образованы от названий помещений в избе — подполья (*karzinuk* и *karzinak*), чердака (*vuškan uk* и *vuškan ak*), двора (сарая и хлева) — *tannazižand* и *tannazemag*, хлева — *lävänižand* и *lävänemag*. Мифологические персонажи второй группы представляют собой результат эволюции вепсских народных верований. Они постепенно отдифференциировались от домового как главного хозяина избы.

Второй принцип, отраженный в названиях, — социально-семейный, показывает, что для мифологических представлений всех вепсских групп характерны достаточно развитые представления о духах-«хозяевах» или, по выражению Е. М. Мелетинского, сильно развитая «религия хозяев» [Мелетинский, 1979, с. 17]. Основой большинства названий являются слова *ižand* ‘хозяин’ и *emag* ‘хозяйка’, значительно реже — *uk* ‘старик’ и *ak* ‘старуха’. Причем к основе слов часто прибавляется уменьшительно-ласкательный суффикс *in'e*, например *pertin ižandain'e* (букв. «хозяюшко избы») и *pertin emagain'e* (букв. «хозяюшка избы»). Такое употребление названий домашних духов основывалось на почтительном отношении к ним и, возможно, на представлениях о таком частом их внешнем признаке, как малые размеры.

Особенностью северновепсских представлений о духах крестьянской усадьбы являлась «парность» мифологических персонажей. Этим они отличались от средней и южновепсской групп, своеобразием которых, помимо «парности», была еще и «семейность», т. е. наделение духов не только «женами», но и «детьми» и даже «внуками», «бабушками», «дедушками», «племянниками». Например, по воззрениям оятских вепсов, чтобы духи-«хозяева» хлева лучше охраняли скот, нужно было в просьбе к ним перечислить всех возможных родственников: «*Tötäd, dädäd, plemännikad, plemännicad, dedad, babad, vonukad, vonukeižed*» — «Тети, дяди, племянники, племянницы, дедушки, бабушки, внуки, внученьки». Считалось, что «*если попросишь всех, ко всем обратишься, все будут как-то караулить, беречь, охранять*» [Винокурова, 2012, с. 92].

В мифологических рассказах о коллизиях с домашними духами мужские и женские образы, как правило, составляли супружескую пару, хотя среди них изредка встречались и такие сюжеты, в которых мужские и женские персонажи фигурировали по отдельности. Чаще всего упоминались такие женские образы, как «банная хозяйка», или «банная старушка», и «ригачная хозяйка», или «ригачная старушка». Не было обнаружено ни одного самостоятельного женского образа, связанного с двором.

Ключевым духом сферы «дом» был «хозяин» избы — *pertin ižand*, проживающий с женой (*pertin emag*) и детьми (*lapsed*). *Pertin ižand* (соответствующий русскому домовому) считался покровителем семьи. Он всегда появлялся перед домочадцами неожиданно (во сне или наваливаясь на спящего человека), что служило предупреждением о беде. Домовой и его жена, как правило, представлялись антропоморфно — в виде старика и старушки ростом с нормального человека или очень маленькими. Взгляды народа на местонахождение домового в избе отличались вариативностью. Указывались пространство у печи, за печью, на печи, подполье, красный угол.

Анализ обрядности новоселья позволяет выявить особенности образа вепсского домового. У вепсов обнаружено два типа ритуалов перехода в новый дом. Первый тип, по-видимому, появился в вепсской среде от русских. В прошлом он был широко распространен среди восточнославянских народов. Ритуал включал приглашение домового из старого дома в новый и перенесение его в горшке с горящими углями или в лапте. Второй — бытовал

среди подавляющей части вепсов: при переселении в новый дом жильцы просили его «хозяина» пустить их на новое местожительство с помощью специального заклинания, например: «Хозяин, хозяйка, девочки, мальчики! Пустите меня в этот дом ночевать, помогите мне хорошо жить, легче жить, дайте много счастья, здоровья и всего хорошего!» [Joalaid, 1977, lk. 237]. В основе отличия восточнославянской и вепсской обрядности при переходе в новый дом лежали разные взгляды народов на происхождение домового. Считается, что у восточных славян домовой — это предок данной семьи. У вепсов *pertinižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *maemag*), на которой построили новый дом [Joalaid, 1977, lk. 237].

Дух-хозяин скотного двора (хлева) *tannazižand* также часто упоминается в паре с женой — *tannazemag* (букв. «хозяйка двора»). Известны и другие наименования духа скотного двора. Название духа *tanazsijä* (букв. «место для скотного двора»), зафиксированное в с. Пондала, основывается на представлениях, что *tannazižand* и его жена — это бывшие духи-«хозяева» земли (*maižand* и *maemag*) или места (*sija*), на котором построили новый скотный двор (*tannaz*) [Joalaid, 1977, lk. 237]. У южных вепсов для духа-«хозяина» хлева использовалось название *lävän ižand* (букв. «хозяин хлева»), а для его жены — *lävän emag, läemag* (букв. «хозяйка хлева»). Эти наименования отражают иное положение хлева в композиции южновепсского жилища, в отличие от других вепсских групп.

Большое значение животноводства в жизни вепсов оказало влияние на развитие мифоритуального комплекса, связанного с духами двора или хлева. Он не только отделился от верований и обрядов, относящихся к домовому, но и в некоторых случаях перекрывал их. Даже при переходе в новый дом, совершая необходимые умилостивительные обряды по отношению к домашним духам, большее значение придавалось жертвоприношениям хлевнику, а не домовому [Joalaid, 1977, lk. 237]. Встречаются антропоморфные и зооморфные описания хозяев хлева. Их антропоморфный портрет такой же, как и у *pertin ižand* и *pertin emag*. Среди зооморфных описаний хлевника можно назвать крота, мышь (крысу), лягушку, змею, ласку, последняя из-за нелюбви к лошади поедает у нее шерсть на шее, любимой же лошади заплетает гриву в косы. Такие же зооморфные образы домового или духа хлева встречаются у прибалтийско-финских и славянских народов [Ср.: Honko, 1962, s. 281—286; Гура, 1997, с. 227, 307, 384, 403].

Духи риги известны под множеством названий, например: *rigiuk* («ригачный дед»), *rigibuko* («ригачный бука»), *rigaivan* («ригачный Иван»), *rihen rahkoi* («ригачный рахкой»), *riheuk* («ригачный дед») — *riheak* («ригачная баба»), *bukač* («бука»); *rigačakaine* («ригачная старушка») и др. [Винокурова, 1992, с. 19]. Рассказы о хозяевах риги у вепсов отрывочны и малочисленны по сравнению с красочными и многочисленными рассказами о лешем и хозяевах двора. Дух риги жил в рижной печи и представлялся грязным и заросшим шерстью. Среди его вредоносных действий первое место занимало уничтожение риги и находящегося там зерна пожаром. Но комплекс представлений, связанный с ригачником, не ограничивался только огнем, ибо рига у вепсов была не только местом сушки снопов, но и молотьбы. Поэтому к вредоносным действиям хозяина риги добавлялись плохой примолот зерна, а также мученическая смерть человека, оставшегося ночевать в риге без разрешения духа. С помощью различных жертвоприношений члены семьи старались задобрить ригачника. Так, северные вепсы начало молотьбы предваряли раскладыванием по углам риги «гостинцев» (кусочков хлеба, сахара, чая), обращаясь к духу с просьбой оказать помощь в молотьбе.

К домашним духам относились *kül'bet'ižand* — «хозяин» бани и *kül'bet'emag* — «хозяйка» бани, которые считались опаснее духов избы. В редких сообщениях о внешнем облике *kül'bet'ižand* он описывался в виде голого и лохматого антропоморфного существа. Сохранились воспоминания о формах почитания этого духа. Перед мытьем в бане просили на это разрешение у *kül'bet'ižand* и *kül'bet'emag*. По окончании банной процедуры полагалось поблагодарить хозяев. Запрещалось ходить в баню четвертым. Нельзя было думать о бане как о заразном месте, иначе ее дух, обидевшись, мог наслать кожные болезни: *kül'bet'kibu* («банная болезнь») или *kül'bet'pagan* («банная чесотка»).

В целом домашние духи были более благожелательными к людям, чем природные. По мере удаления от центра человеческого жилья вредоносность домашних духов повышалась.

**Колдуны**

По представлениям вепсов, посредничество между духами и людьми осуществляли колдуны, носившие название *noidad* (ед. ч. *noid*), относящееся к древнему слою прибалтийско-финской лексики. География термина *noid* охватывает достаточно широкую территорию расселения северных и средних (Озера, Ладва, Озровичи, Шимозеро, Пондала) вепсов. На южновепсской территории для обозначения людей, наделенных сверхъестественными способностями, в основном используется термин *kōdun,* заимствованный из русского языка. Однако, без сомнений, у южных вепсов, как и в других вепсских группах, в прошлом был известен термин *noid.* Об этом свидетельствует название поселения Нойдала, которое находится поблизости от южновепсских деревень. Слово *noid* древнее, восходящее к финно-угорскому или предшествующему ему уральскому периоду [Хакулинен, 1955, с. 5]. Аналогичное название для обозначения колдунов встречается у саамов повсеместно (*nojDt, nojjD, nåjjt, nijjDta, nojt*), финнов (*noita*), в ряде севернокарельских деревень (*noituakka*) и у людиков с. Михайловское (*noid*) [Сопоставительно-ономасиологический словарь..., 2007, с. 307—308]. Судя по ареалам распространения, слово *noid* у вепсов (как и финнов и отдельных групп карелов) могло появиться от саамов. Саамы

в древности контактировали с вепсами и оставили след в их языке и культуре.

Наряду с названием *noid*, в некоторых деревнях северных и средних (Пондала, Войлахта) вепсов для обозначения колдуна используется слово *tedai* — букв. «знаток, знающий», также имеющее древнее происхождение, относящееся к периоду уральской языковой общности [Мифология коми, 1999, с. 355]. Оно частично захватывает и отдельные поселения южных вепсов — *tedaa* (Сидорово). В этом названии колдуна отражен такой его признак, как обладание особым знанием. *Tedai* происходит от глагола *teta* 'знать', т. е. колдун — это человек, наделенный особым знанием. Аналогичное название имеет широкое распространение у карелов (*tiettäjä, tiedäjä, tiedäi, tieduoinikka*) и финнов (*tiettäjä*) [СВЯ, 1972, с. 568; Сопоставительно-ономасиологический словарь..., 2007, с. 307—308]. В с. Пондала слово *tedai* использовалось также в значении 'знахарь', т. е. это человек, который обладал только одной из колдовских функций — магией врачевания [СВЯ, 1972, с. 568].

Колдуны были рядовыми общинниками, которым народ приписывал сверхъестественные способности (как вредоносные, так и позитивные) в управлении силами природы и людьми. Наряду с нойдами, еще в XV—XVI вв. среди вепсского крестьянского населения выделялся слой жрецов — арбуев, занимавшихся профессионально культовой деятельностью. Арбуи делали предсказания, давали имена новорожденным, освящали браки, руководили похоронами [Пименов, 1965, с. 244—245]. Слой арбуев, по-видимому, появился в период перехода древневепсского общества от общинно-родовых к классовым отношениям. С распространением среди вепсов православия место арбуев в семейной обрядности постепенно заняли священники. В настоящее время слово *arboi* сохранилось в вепсском языке только в значении гадалки, ворожеи.

Еще в начале XXI в. вера в нойдов сохранялась в вепсских деревнях. Правда, эта категория социума подверглась некоторым изменениям: уменьшилась их численность, изменился половой состав колдунов, сузилась сфера колдовской деятельности. Судя по архивным материалам 30-х гг. XX в., колдунами в вепсских деревнях обычно были пожилые мужчины — «старики». Впоследствии занятие колдовством постепенно перешло в ведение пожилых женщин. Почти в каждой деревне еще совсем недавно имелась как минимум одна женщина, которая местными жителями указывалась как *noid* (вар.: *tedai, kōdun*); часто название табуировалось, и ее именовали как *ak, bab* или по-русски — *бабка, бабушка*. Возможно, превращение колдовства в чисто женское занятие произошло в 1930—1940-е гг. в результате изменившейся демографической ситуации, связанной с репрессиями в 1930-е гг. и Великой Отечественной войной, когда погибла большая часть именно мужского населения.

Колдуны осуществляли широкую посредническую деятельность с духом-хозяином леса. Чисто колдовской способностью издавна считалось умение находить пропавших в лесу людей и скот, которые из-за происков хозяина леса теряли путь к дому и попадали на «дурной след» (*hondole jäl'gele*). Во время поиска пропавших колдун вступал в непосредственное общение с хозяином леса, чего не могли делать обычные люди. Колдун разговаривал с лесным духом на «границах», отделяющих мир природы от мира людей, — на перекрестках дорог, крыльце дома и т. д. С помощью особых оберегов от нечистой силы (крестов из веток рябины, соли, дроби) он «прокладывал правильный путь» для заблудившихся. Колдун мог также разглядеть подмененного лешим ребенка и обменять его на настоящего. Важной колдовской функцией являлось заключение с лесным духом договоров на пастьбу скота (обходов) и передачу их пастухам.

В прошлом колдун помогал в выборе благоприятного места для строительства жилища.

В период бытования традиционного свадебного ритуала (вплоть до 30-х гг. XX в.) колдунам приписывалась значительная роль на вепсских свадьбах, где одни из них выступали в качестве защитников действа, а другие могли причинить ей вред: остановить коней свадебного поезда, лишить жениха половой силы, наслать на невесту порчу (*portež*) в виде различных болезней и т. д. Обязательным считалось пригласить сильного колдуна на свадьбу, чтобы он оберегал жениха и невесту и всех участников свадьбы. Если этого не сделать, то другой колдун или неприглашенный могли навредить.

До сих пор жители вепсских деревень верят в способность колдунов влиять на любовные взаимоотношения: колдуны могут «присушить» молодых так, что те друг без друга жить не смогут; или разрушить любовь между парнем и девушкой или супругами. В любовной магии вепсские колдуны использовали заговоры под названием *kuiduzpuheg* (*kuiduzpuhe*) — букв. «присушивающий заговор».

По-прежнему сохраняются представления о влиянии силы колдуна на здоровье людей и скота: колдун может наслать болезнь и может ее вылечить. В настоящее время население обычно обращается к колдунам, если средства современной медицины оказываются неэффективными. В то же время существует набор болезней со старинными названиями вепсского и русского происхождения, которые, по традиции, находятся в ведении колдунов: *purend* — грыжа, *волос* — заболевание, поражающее ткани и кости; *грудница*; *водянка*; *полуночница*; *ičhiin'e* — эпилепсия; *золотуха*; *sugased* — щетинка. Тяжелейшей болезнью, которую мог вылечить только очень сильный колдун, считалась *смертельная*, или *каменная, кила* — огромный нарыв.

В круг ритуальных обязанностей вепсского колдуна входили также гадания. Они часто предваряли его деятельность в области поисковой, любовной и лечебной магии. Самым распространенным видом гаданий среди вепсских колдунов являлось раскладывание 41 камня, которое, как и тексты заговоров, держалось в большом секрете от населения.

Еще одним видом мантики, бытовавшим у средневепсских и южновепсских колдунов, было гадание с использованием двух пар предметов: глины — угля и хлеба — соли, а также клубка с коровьей шерстью, в который втыкалась иголка с ниткой. Во время гадания две пары предметов раскладывались по сторонам света, а клубок гадалка держала за нитку в подвешенном состоянии. Перед началом совершения обряда гадалка выбирала пару предметов, которые давали ей положительный ответ (например, уголь — глина), соответственно другая пара имела отрицательное значение. По движению клубка в сторону уголь — глина или хлеб — соль давался ответ на поставленный вопрос (рис. 109).

За оказанную помощь колдуны получали вознаграждение в виде небольших подарков или деньгами. Только в южновепсских деревнях были зафиксированы термины, обозначающие плату колдуну и различающиеся в зависимости от выполненных им функций: *abutajān'e* — плата за помощь, *kuidajān'e* — плата за привораживание, *spravitajān'e* — плата за лечение [СВЯ, 1972].

**Животные**

В мифологии вепсов значительное место занимали животные. Наиболее выразительным биологическим свойствам того или иного представителя фауны (особенностям телосложения и окраски, характерному поведению, звуковому проявлению, пищевому пристрастию), а также месту его обитания и времени биологической активности народ пытался дать свое объяснение. Например, черный цвет, пронзительный крик, поедание падали вороны легли в основу восприятия ее как птицы, приносящей несчастье.

Среди животных, наделенных бóльшим или меньшим мифологическим статусом, не все прямо или косвенно почитались. Культовый ряд представителей фауны формировался под влиянием нескольких мотивов, выступающих вместе или по отдельности: польза, восхищение какими-либо свойствами и страх. При этом среди почитаемых животных не все имели важное хозяйственное значение (например, бабочка, лягушка) и не все полезные (преимущественно из диких видов) оказались культовыми (например, промысловые тетерев, глухарь, рябчик).

В настоящее время достаточно трудно выделить культы диких животных у вепсов. Они оказались чрезвычайно разрушенными. До нашего времени не сохранились культы лося (оленя), бобра, которые явно существовали в древности у всех финно-угорских народов. Без сомнения, почитаемыми животными у вепсов были медведь и водоплавающие птицы (утка, лебедь, гусь). До современности дошли достаточно целостные комплексы признаков, лежащие в их основе.

В основе поклонения медведю лежали архаические тотемические представления и промысловый культ. Следы тотемических представлений проявились, прежде всего, в признании медведя существом, подобным человеку. При раскопках древневепсских курганов в большом количестве найдены кресала с изображением медведей, стоящих на задних лапах. Вертикальная поза медведя указывает на его связь с человеком и сверхъестественные свойства этого зверя [Косменко, 1984, с. 27]. К кругу подобных представлений относятся и широко распространенные у вепсов мифологические рассказы о превращениях новобрачных в медведей, совершаемых колдунами на свадьбах; сказки о браке медведицы и охотника или женщины и медведя. Запрет на поедание медвежатины, обнаруженный в ряде вепсских деревень, — еще одно свидетельство, что медведь в древности мог быть тотемом некоторых вепсских родов.

В промысловом культе существовали запрет называть имя медведя (*kondi*) и замена его различными эвфемизмами: *käpš* (лапа), *sur' oc* (большой лоб), *mecižand* (хозяин леса), *bubarik, bukač* (бука); считалось, что сохранение черепа медведя способствует его возрождению; использовались когти и клыки зверя в качестве охотничьих талисманов.

Культовыми были лебедь и журавль. До сих пор среди вепсов сохраняется запрет на убийство и употребление в пищу мяса этих птиц, отступление от которого, по народным убеждениям, влечет беду. Почитаемыми у вепсов являлись также ласточка,

*Рис. 109. Гадание с помощью клубка из коровьей шерсти, с. Радогощь Бокситогорского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 1993 г.*

божья коровка, паук, лягушка. Культ выражался в положительной оценке названных персонажей и запрете на их убийство.

В сохранившихся вепсских мифолого-религиозных представлениях выделялась целая группа диких животных, по отношению к которым обнаруживались один (бекас, голубь) или несколько (сова, филин, сорока, ястреб, летучая мышь, волк, лисица, заяц, змея, ящерица, мышь) признаков почтительного отношения. Однако культового комплекса эти признаки не образовывали или же они затушевывались пренебрежительной или крайне отрицательной характеристикой животного, дополняемой обрядами обережного или изгоняющего характера. Наиболее ярким примером в этом плане является образ змеи. Такие факты, как частое изображение рептилий в раннесредневековой мелкой скульптуре веси, запреты на убийство змей, ее главенство в мире фауны, связь с огнем, сходство по многим представлениям с медведем, свидетельствуют о почтительном к ней отношении в древности. Но эта оценка полностью перечеркивается при анализе вепсских противозмеиных обрядов и заговоров [Винокурова, 2006, с. 30—42]. Такой парадокс объясняется различной степенью эволюции древних культов (угасанием одних представлений, пиком развития других), отразившей влияние многих факторов. Например, на формирование вепсских представлений о волке (культовом животном у многих народов зоны смешанных лесов, лесостепей и степей) повлияли природный фактор — присутствие более крупного, сильного и благородного хищника тайги (медведя); развитие скотоводства и средневековые христианские идеи о волке как символе дьявола, угрожающего стаду верующих.

Безусловным фактором, влияющим на отношение народа к животному, являлись изменения в хозяйственной деятельности. Появление земледелия и животноводства у древних вепсов еще в общеприбалтийско-финский период развития, рост их доли в комплексном хозяйстве влияли на культовые представления народа, связанные с миром фауны. Нападения диких животных на скот, потрава посевов способствовали появлению обрядов защиты урожая и домашних животных от представителей дикой фауны, прежде являвшихся объектами тотемистических и промысловых культов (медведь, волк, заяц, ястреб) или мало заметных (черви, мыши).

Так, среди северновепсских земледельцев существовали обряды охраны будущего урожая от медведя. В одном ритуале, совершаемом по случаю окончания посева репы на подсеке, между двумя сеяльщиками происходил диалогический заговор. Первый рубил топором пень, а второй спрашивал его: «Что рубишь?». Первый отвечал: «Рублю медвежью голову!». Услышав ответ, второй заканчивал: «Руби на весь век!». Обряд демонстрировал символическую расправу над медведем в виде разрубания его черепа, что было недопустимым в промысловом культе, важной особенностью которого являлась вера в воскресение убитого священного зверя путем сохранения его черепа и костей [Винокурова, 2006, с. 109].

Аграрная культура накладывала отпечаток на весь облик народа, в том числе и на его морально-нравственные ценности. Важным качеством крестьянина считалось трудолюбие, праздное времяпровождение в будни осуждалось. Эти идеи переносились и на мир фауны, т. к. человеку свойственно соотносить себя с другими жителями Вселенной. Например, медлительная походка медведя, его длительная зимняя спячка способствовали появлению негативных представлений о лености этого животного, что нашло отражение в вепсских сравнительных оборотах: «*Ištud, ku kondi pezas*» — «Сидишь, как медведь в берлоге», «*Venud, ku kondi berlogas*» — «Лежишь, как медведь в берлоге». Дневную спячку летучих мышей южные вепсы уподобляют бесцельному времяпровождению, поэтому человеку, праздно сидящему, говорят: «*Ištud, kut öpärän'e*» — «Сидишь, как летучая мышь» [Винокурова, 2006, с. 90, 112].

Существовал и другой путь изменения культа под влиянием хозяйственной деятельности. Среди всего почитаемого вида животных выделялись вредные — не культовые и полезные (или безобидные) — культовые. Так, появление и развитие овощеводства, видимо, повлияло на южновепсские представления о почитаемых бабочках. Среди них выделяются вредные — капустницы, которые уничтожаются, и неприкасаемые красивые (*bapkaižed*) бабочки — души предков.

Новые направления хозяйственной деятельности способствовали появлению новых культовых животных. Большинство домашних животных вошло в разряд почитаемых у вепсов, однако степень этого почитания была различной. Самые полезные домашние животные — конь, корова, бык, определяющие благополучие вепсского крестьянина, были и самыми почитаемыми. Культ этих животных не входит ни в какие сравнения с другими зооморфными культами (за исключением, конечно, культа медведя); его основные признаки — космическая связь практически со всеми значимыми объектами Вселенной (водой, землей, небом, огнем, солнцем, луной); сила плодородия; уподобление и близость с человеком, нашедшие отражение в обрядах и других сферах вепсской культуры; наличие лошадиных и коровьих праздников; густая сеть разнообразных обрядов заботы об этих животных; отсутствие негативных ритуалов; жертва (бык, корова) или обязательный спутник (конь) бога грома / св. Ильи-пророка.

Менее развитым, но во многом сходным с крупным рогатым скотом предстает культ барана / овцы, включающий в себя такие составляющие: жертва; оберег; символ плодовитости; обряды, направленные на получение овечьего приплода, шерсти, мяса. Баран был связан с громовержцем — пророком Ильей. У многих народов баран также ассоциировался с верховными божествами, воплощающими эту природную стихию, например,

в Скандинавии — с богом грома Тором, который ездил на повозке, запряженной баранами. У народа йоруба баран — символ и атрибут бога грома Шанго, а гром воспринимается как оглушающее баранье блеянье. Этот факт находит аналогии с южновепсским обрядом, по которому крестьяне, услышав раскаты грома, имитировали баранье блеянье, чтобы не болела поясница во время жатвы [Винокурова, 2006, с. 326].

Особая форма почитания представлена петухом и курицей. Это как будто два противоположных временных и пространственных символа мироздания: верхний и нижний миры, чередование света и тьмы, дня и ночи. Петух, курица и ее производное — яйца были воплощениями плодородия и плодовитости. Голос и поведение этих птиц служили важными предсказаниями. Петух был символом солнца и огня, мощнейшим оберегом. Курица находилась в центре многих обрядов, направленных на ее защиту и яйценоскость.

Важное влияние на древние воззрения о животных и их культы оказала также христианская религия со своими представлениями на мир фауны. По отношению к некоторым животным видам часто использовались характерные для христианства понятие о грехе, мотив посмертного воздаяния. Христианское воздействие заметно в общих народных определениях некоторых пернатых: ласточка, лебедь, голубь — Божьи птицы; в запретах на поедание мяса отдельных видов нечистых животных, у которых не «раздвоены копыта» [Лев. 11:24, 25]. Так, священник М. Юнсовский о вкусовых пристрастиях вепсского населения Озерского погоста сообщает: «Из животных признаются нечистыми лошадь, собака, заяц, медведь и пр. От того именно, что имеют копыта нераздвоенные» (РГО, р. 25, оп. 1, № 19, л. 2). В более поздней информации из этих мест, записанной языковедами, также ощутим библейский налет: «У съедобных (чистых) животных раздвоенные копыта» [СВЯ, 1972, с. 437].

Средневековая «охота на ведьм», получившая размах у народов Европы под воздействием инквизиции, оставила резко негативный отпечаток на образах волка, лисы, змеи, вороны (во́рона), кошки и т. д., сделав их олицетворением сил ада и дьявола. Такие представления не обошли стороной и вепсов.

**Растения**

Для вепсов, искони проживающих в окружении леса, характерны достаточно яркие представления, связанные с определенными видами деревьев и кустарников. Народные взгляды на то или иное дерево сформировались под влиянием мифологических и религиозных традиций, а также реальных знаний об особенностях породы (хвойное или лиственное дерево, цвет коры и других его частей). Как и у многих финно-угорских народов, в верованиях вепсов особо выделялись береза, ольха, ель, рябина [Владыкин, 1994, с. 120].

Береза в мифологическом сознании вепсов воспринималась как дерево, обладающее максимальной жизненной силой, спасающей человека от бед, дающей исцеление и здоровье. Вепсы Шимозера и Пяжозера подходили в лесу к любой березе, перевязывали ее липовыми прутьями и обращались к дереву с просьбой послать здоровье. В с. Щелейки обращались к березе с такими словами: «Возьми мою боль, заветная береза, и корнями в землю упрячь» [Тищенко, 2001, с. 23]. Этот обряд находит аналогии с водским. У води береза являлась одним из деревьев, под корневища которой закапывали в жертву медные монеты. Жертвоприношение сопровождалось обращением к дереву сохранить здоровье [Ariste, 1977, lk. 155]. Важнейшим аспектом вепсских мифологических представлений, связанных с березой, является ее соотнесенность с человеком, его судьбой и периодами жизни. Жительница с. Щелейки рассказывала: «*Если береза упадет, я умру. Она у меня заветная*» [Тищенко, 2001, с. 23].

Ольхе вепсы приписывали мощные плодородные и защитные свойства. У северных вепсов ольха присутствовала в некоторых верованиях и магии скотоводческого характера. Ветки с ольховыми шишками были непременным атрибутом северновепсской трапезы, устраиваемой по случаю благополучного отела коровы. Их опускали в горшки с молоком, которыми был уставлен весь стол: веточки погружали в молоко, цепляя их нижние шишки за край горшка. Шишки имели круглую или продолговатую форму, в зависимости от пола новорожденного — телки или теленка.

Одним из пастушеских запретов, входящих в систему договора пастуха с духом леса, мог быть запрет рубить ольху. У шимозерских вепсов, чтобы не попасть на «худой след» лешего в лесу, заламывали ольховые веточки по направлению к дому [Тищенко, 2001, с. 21]. Ольха считалась первейшим средством защиты от змей. Южные вепсы говорили, что змею нельзя убить камнем, поскольку он — «крестная мать» змеи, единственным эффективным орудием убийства считался ольховый прут [Винокурова, 2006, с. 166].

Довольно много сведений имеется о почитании ели. Ель считалась оберегом, поскольку у нее иголки на концах веток напоминали крест. Во время грозы и ночевки в лесу всегда старались спрятаться под это дерево. При этом обязательно полагалось спрашивать у ели разрешение. Ель крестили и обращались к ней, как к живому существу: «*Kuziine! Pästa mindai magata öks!*» — «Елочка! Пусти меня поспать на ночь!». В то же время ель воспринимали и как собственность духа-«хозяина» леса.

В некоторых вепсских деревнях ель сажали около дома, чтобы уберечь семью от всевозможных бед [Винокурова, 1994а, с. 48; 2015, с. 205] (рис. 110). В отличие от вепсов, в большинстве локальных традиций восточных и южных славян существовали противоположные запреты: находиться под елью в грозу, а также выращивать ее у дома [Агапкина, 1999, с. 185].

В мифологии вепсов, как и некоторых финно-угорских народов, роль мирового древа, воплощающего трихотомическую структуру космоса, часто

*Рис. 110. Ель, посаженная около дома, д. Боброзеро Бокситогорского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 1993 г.*

выполняет ель [ср.: Владыкин, 1994, с. 121; КФЭ, 1994, II, с. 143; Ершов, 2009, с. 128]. Отголоски этих представлений сохранились в вепсском фольклоре. В широко распространенной у вепсов кумулятивной песне представлены ель, символ мирового древа, и взобравшийся на ее верхушку почитаемый бык или медведь, которые отражают контаминацию различных по времени представлений о мироздании [Винокурова, 2009]. Например:

| | |
|---|---|
| *Libū kondī kuzhe,* | Залез медведь на елку, |
| *Savižiš sapkōš,* | В глиняных сапогах, |
| *Kivižiš kindhīš,* | В каменных рукавицах, |
| *Roim'aht', räimäh't',* | Грохнулся, ударился, |
| *Mad vast i šmätkäh't'* | О землю шмякнулся. |

(Радогощь) [NVM, 1935, с. 17]

Ель как мировое древо с выделением и развитием в дальнейшем ее защитной функции обнаруживается в пастушеском обходе скота. В д. Подовинники (Озера) пастух тайно на пожне обходил скот, держа в руках икону и вырванную с корнем елочку [Винокурова, 2015, с. 206].

В вепсской традиции обнаруживаются следы почтительного отношения к рябине. У вепсов запрещалось рубить рябину топором, разрешалось только рвать руками рябиновые гроздья; нельзя было также топить печь рябиновыми поленьями [ср. то же у многих европейских народов — Тульцева, 1976, с. 94]. Рябина, благодаря красному цвету ягод, считалась деревом, связанным с огнем. Поэтому местью рябины за нарушение табу на рубку и сжигание являлся пожар. В то же время вепсы верили в предохранительную силу рябины, в том числе и от пожара, поскольку представление о том, что подобное отталкивает подобное (в данном случае огонь отталкивает огонь), является характерной чертой мифологического мышления. Чтобы предохраниться от всевозможных напастей, южные и капшинские вепсы в Иванов день украшали избы ветками рябины, которая в это время начинала цвести [Винокурова, 1994а, с. 82]. В вепсских деревнях до сих пор для благополучия в доме часто сажают возле него рябину [Винокурова, 2015, с. 330].

Рябина считалась мощным оберегом и посредническим предметом вепсских колдунов во время переговоров с духом-хозяином леса в случае потери в лесу человека или скота. Например, об одном южновепсском колдуне рассказывалось следующее: «Он пойдет в лес, забьет рябиновым прутом по дереву, шум пойдет, соберутся неверные. "Отдайте, говорит, лошадь или корову. А то я вам нигде ходу не дам, все дороги закрою, везде крестов наставлю". И отдадут» [Винокурова, 1997, с. 41]. В народных представлениях вепсов рябина часто сближалась с черемухой. Как и у рябины, у черемухи плоды запрещено срезать железными орудиями (ножницами, ножом), их можно рвать только руками, а ветки нельзя бросать в огонь и погонять ими скот.

В качестве растений-оберегов известны также чертополох, шиповник, можжевельник. Чтобы обезопасить территорию, на которой будет построен новый дом, строители в каждый угол заложенного первого венца клали ветки шиповника. Для защиты от всякой напасти ветки можжевельника втыкали в доме над дверью, клали в люльку младенца, в подойник коровы, под подушку жениху и невесте в первую брачную ночь [Азовская, 1977, с. 143].

*Рис. 111. Древнее кладбище kämišt (kömišt) в д. Лаврово (Сидорово) Бокситогорского р-на Ленинградской обл. Фото И. Ю. Винокуровой, 2002 г.*

С можжевельником, рябиной и черемухой, возможно, связаны анимистические верования. Они отразились, например, в обычае капшинских и южных вепсов сажать куст можжевельника на могиле крещеного ребенка или девушки и украшать его ленточками. В этих же вепсских группах можжевельник, иногда в сочетании с рябиной и черемухой, было принято сажать на древних, напоминающих по форме курганы, кладбищах — *kāmišt* (*kōmišt*), где, по преданию, погребена чудь, причисляемая местными жителями к предкам (рис. 111). В Пасху можжевельник на чудском кладбище украшался ленточками [Винокурова, 1994а, с. 73].

Плодородными свойствами наделялась ива. В вепсских хлевах часто сажали ивовый куст, чтобы овцы хорошо плодились. Скот чаще всего погоняли ивовыми прутьями. Нечистым (деревом лешего) вепсы считали осину. Они верили, что хозяин леса может поменять некрещеного ребенка на осиновое полено [Rainio, 1994]. Под осиной нельзя было прятаться во время грозы. С осиной у вепсов, как и у русских, было связано предание о том, что на ней повесился Иуда.

Среди вепсов не было зафиксировано традиции, столь развитой у некоторых прибалтийско-финских и волжско-финских народов [ср.: Lukkarinen, 1912, s. 53; Haavio, 1961, s. 76; Ariste, 1977, l. 155; Владыкин, 1994, с. 120—121; Тойдыбекова, 1997, с. 131—137], устраивать около каждой деревни особые священные места в виде одного или нескольких почитаемых деревьев (рощ) на открытом поле или в специально огороженном участке в лесу, где проводились общественные жертвоприношения и моления верховным богам.

Скорее всего, эта традиция у вепсов слилась с православной. Дело в том, что православные церкви и часовни в вепсских деревнях было принято строить в еловых или сосновых рощах, где категорически запрещалось вырубать деревья, считавшиеся священными.

Таковы наиболее значимые звенья вепсской мифологии.

# Глава 11

## НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

*И. Ю. Винокурова*

Народную медицину можно определить как синкретический комплекс эмпирических знаний и религиозно-мифологических представлений народа о здоровье, болезнях и основанных на них рациональных и магических способах лечения. Возникший в древности, этот комплекс впоследствии преобразовывался под воздействием постепенного освоения этносом природных ресурсов, социально-экономических условий, контактов с другими народами, официальной религии и профессиональной медицины в сторону изменения соотношения иррациональных представлений и рационального знания.

**Государственное здравоохранение на вепсских землях в конце XIX — начале XX в.**

Влияние профессиональной научной медицины на вепсское народное врачевание, по сути дела, началось с образования земского самоуправления, которое появилось в разное время на территории расселения вепсов: в Новгородской губ. в 1865 г., а в Олонецкой губ. через два года — в 1867 г. [Лебедев, 1884, с. 2; ЗМ, с. 1]. Одной из важных сторон работы губернских и уездных земств было создание новой системы медицинской помощи населению. К ведению уездных земств относились вся сельская медицина, уездные больницы, борьба с эпидемиями, а также оспопрививание. В сферу деятельности губернских земств входили губернские больницы, психиатрические лечебницы, подготовка фельдшеров и акушерок, устройство съездов врачей и санитарные мероприятия [Баданов, 2010, с. 2].

До введения земских учреждений многонациональное крестьянство Европейского Севера России фактически было лишено профессионального лечения. В Олонецкой губ. на 300 тыс. населения приходилось три врача от Министерства государственных имуществ и 14 врачей от Министерства внутренних дел, оказывающих населению помощь при проездах по делам службы [Баданов, 2010, с. 2]. Бедственное положение Белозерского уезда Новгородской губ. особо было выделено в докладе председателя Новгородской губернской земской управы Н. А. Качалова в феврале 1865 г. Уезд располагал только одним врачом, одним фельдшером и одной повивальной бабкой [Лебедев, 1884, с. 70].

Земская медицина впервые в истории здравоохранения разработала и внедрила новую форму организации медпомощи — участковую форму обслуживания населения, которая в дальнейшем на иной социально-экономической основе была развита советским здравоохранением. Уезды делились на врачебные участки, охватывающие от 2 до 5 волостей. На территории участка располагались фельдшерские пункты. Каждым участком заведовал врач или фельдшер, приглашаемый земством. Например, в 1894 г. Петрозаводский уезд состоял из 3 врачебных участков. Первый участок с местожительством врача в с. Ладва включал в себя Ладвинскую, Остречинскую, Шелтозерскую и Шуйскую вол. с проживающим в них русским, вепсским и карельским населением. На его территории располагалось 4 фельдшерских пункта [Колканен, 2000, с. 1]. Тихвинский уезд в это же время состоял из 4 врачебных участков (средняя величина участка — 1246 кв. в.) с 4 врачами и 9 фельдшерских пунктов с работающими в них 15 фельдшерами. В состав Белозерского уезда входили 3 врачебных участка (средняя величина участка — 3145 кв. в.) с 4 врачами и 2 фельдшерских пункта с 7 фельдшерами [Десятов, 1900, с. 34, 40].

Новая система медицинского обслуживания населения имела несомненные успехи в деле лечения. С каждым годом росло число крестьян, обращавшихся за помощью к врачу или фельдшеру. Эту закономерность можно проследить на примере работы фельдшерского пункта Красноборской вол. Тихвинского уезда: в 1884 г. в нем зарегистрировалось 1187 чел., в 1885 г. — 1194 чел., в 1886 г. — 1263 чел., 1887 г. — 1295 чел., 1888 г. — 1256 чел. [Лебедев, 1891, с. 136]. Однако у земской медицины оставалось много проблем, главным образом связанных с недостатком финансовых средств. Часть трудностей касалась отсутствия необходимых профессиональных кадров. В Тихвинском уезде, например, в 1880-е гг. «из 5 лиц, нуждавшихся в совете, только 1 человек мог получить его от врача, остальные 4 должны были довольствоваться пособием фельдшера» [Лебедев, 1891, с. 131]. В должности фельдшеров служили люди, имеющие низкий уровень профессиональных знаний, часто выходцы из крестьянской среды. Население же таких вепсских волостей Тихвинского уезда, как Пелдушская и Борисовщинская, пользовались помощью врача или фельдшера только при срочных выездах последних. Эти волости занимали последние места по числу зарегистрированных больных [Лебедев, 1991, с. 130, 137]. Жители Марковской вол. Белозерского уезда также редко обращались за помощью в Шольскую амбулаторию. Как отмечалось врачом Е. И. Лебедевым, здесь было бы «весьма желательным устройство фельдшерского пункта, который имел бы значение, по крайней мере, в деле надзора за эпидемиями» [Лебедев, 1891, с. 166].

В связи с тем, что условия жизни и работы в сельской местности были тяжелыми и непрестижными, по многу лет оставались вакантными должности участковых врачей. Примером тому является ситуация длившегося 14 лет поиска врача в Судскую больницу Белозерского уезда на место умершего в 1868 г. фельдшера. В земском собрании поначалу поднятый вопрос об отдельном враче на Суде вызвал оживленные прения, т. к. фельдшерское обслуживание обходилось дешевле (оклад фельдшера равнялся 15 рублям, а врача — 200 и более рублей). В конечном итоге большинство членов собрания высказалось за приглашение отдельного врача. Однако в 1869 г. управа доложила, что на Суде никто из врачей не соглашается работать и за 800 руб. Только в 1882 г. в Судскую больницу был найден врач, продиктовавший ряд условий земству [Лебедев, 1884, с. 70—72].

Проблемы вызывали и некоторые неудачные формы организации медицинской помощи. Долгое время в Новгородской и Олонецкой губ. практиковалась так называемая разъездная система медицинского обслуживания. Врач, находящийся в городе или уезде при амбулатории, должен был время от времени объезжать фельдшерские пункты уезда, во главе которых стояли фельдшеры, для контроля и оказания врачебной помощи населению. Такая система обслуживания была малодействен-ной. Например, врач Шугозерского участка Тихвинского уезда, преодолевая ежемесячно 230 верст, оказывал при этом в одном пункте помощь 149 больным в год, в то же время в его больнице за год бывало 2911 чел, и из них ему удавалось принять только 563 чел. [Десятов, 1900, с. 37]. Больные, посещающие амбулаторию, не застав другой раз врача, уехавшего на пункт, отучались посещать ее. Разъездная система медицинского обслуживания критиковалась в земской печати, в докладах делегатов съездов врачей. В них отмечалось, что «выезды на пункты не увеличивают числа амбулаторных посещений, а только заставляют врача праздно проводить свое дорогое время в дороге, а больных обращаться к знахарю, который всегда у себя дома» [Десятов, 1900, с. 37]. Постепенно разъездная система в северных губерниях России менялась на смешанную, т. е. врач работал в стационаре и выезжал в населенные пункты только в наиболее тяжелых случаях по вызову. В 1890 г. пять уездов Олонецкой губ. перешли к смешанной форме, а в 1900 г. во всех ее уездах уже существовала смешанная система земской медицины [Баданов, 2010, с. 4].

Трудности, препятствующие развитию земской медицины, сила крестьянской традиции, устойчивость религиозно-мифологического мировоззрения способствовали сохранению народного врачевания как основной формы помощи в лечении болезней среди вепсов. Чаще всего лекарями были колдуны или знахари, которые выделялись в сельском сообществе названиями *noid, kōdun* — колдун; *tedai* — знахарь; *ak, bab* или по-русски — *бабка, бабушка* — колдунья, знахарка. Во многих случаях рядовые жители самостоятельно проводили лечение. Это касалось, прежде всего, родовспоможения. У вепсов стойко держались представления, что роды в тайне от всех будут легкими, поэтому женщины старались рожать самостоятельно или звали на подмогу свекровь [Строгальщикова, 1988, с. 96].

**Этиология болезней по данным официальной медицины и народным представлениям**

На основе статистики заболеваний, которая входила в деятельность земской медицины, можно составить достаточно ясное представление о распространении и значимости тех или иных болезней среди вепсского населения. Так, согласно сводке по заболеваемости населения за 6 лет с 1884—1889 гг., в вепсских волостях Новгородской губ. медицинская помощь была оказана при лечении таких опасных эпидемических заболеваний, как корь — 224 заболевшим, скарлатина — 5 чел., оспа натуральная — 6 чел., брюшной тиф — 184 чел., сыпной тиф — 6 чел., тиф неопределенный — 29 чел., дизентерия — 6 чел., коклюш — 62 чел. В эти годы в Тихвинском уезде Красноборской вол. от кори умерло 55 чел., от скарлатины — 6 чел., от тифозной горячки — 51 чел., от холеры и дифтерита — по 1 чел.; в Лукинской вол. от кори умерло 37 чел., от скарлатины — 5 чел., от тифозной горячки — 11 чел. В Пелдушской вол. корь унесла жизни 4 чел., тифозная горячка — 11 чел. В Борисовщинской вол.

корь стала причиной смерти 6 чел., скарлатина — 3 чел., тифозная горячка — 9 чел., дифтерит — 1 чел. [Лебедев, 1891, с. 28—29].

Заразным заболеванием и серьезной проблемой дореволюционной медицины России был сифилис. Он встречался и в вепсских волостях Новгородской губ. В Красноборской вол. в 1884—1889 гг. сифилис составлял 25,01 % всех заболеваний Тихвинского уезда, в Лукинской вол. — 27,58 %. В Пелдушской вол. отмечалось, что «при малом числе больных, наблюдалось значительное число сифилитиков (46,53 %)» [Лебедев, 1891, с. 136—137].

Однако самыми распространенными в вепсских волостях Новгородской губ. были желудочно-кишечные заболевания, указывающие на недостатки в питании населения. Второе место занимали кожные болезни, в том числе педикулез и чесотка. Суровый климат с резкими перепадами температуры, сырой и влажный воздух способствовали широкому распространению среди вепсов заболеваний, связанных с органами дыхания. Одной из самых серьезных болезней этой группы был туберкулез (чахотка). Среди инфекционных заболеваний туберкулез давал самый высокий показатель смертности. Например, в 1884—1889 гг. в Красноборской вол. от чахотки умерло 70 чел., в Лукинской — 37 чел., в Пелдушской вол. — 10 чел., в Борисовщинской вол. — 42 чел., в Марковской вол. — 31 чел., в Киинской вол. — 33 чел. [Лебедев, 1891, с. 28—29, 44—45]. Примерно столько же заболеваний было связано с тяжелым крестьянским трудом. К ним относились болезни мышц, ушибы, растяжения.

В отличие от официальной медицины, в вепсской крестьянской среде были распространены свои особые взгляды на болезни и их этиологию. Главный симптом любой болезни — боль. В вепсском 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, превращающего его из здорового в больного. Об этом свидетельствуют записанные языковедами образцы вепсской речи: «*Jougha eht’nü om*», означающее «Нога заболела», буквально переводится «В ногу боль вошла» или «*Läžund tartui viluspää*» имеет перевод «Боль пристала от холода»; «*Mindei lom tabaz’*» — ‘Меня ломает’ — букв. означает «Меня ломота поймала» [СВЯ, 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, «*mit’t’e-se pošau käui d’er’üunas, rahvaz l’äžd’ihe*» — «какая-то повальная болезнь ходила по деревне, народ болел». То же самое говорили о кори: «*Rusttain’e käveleb der’uunas*» — «Корь ходит в деревне» [СВЯ, 1972, с. 432, 485].

К числу менее распространенных относятся представления о зооморфной ипостаси болезней. Холера была связана с обликом черного кота, а озноб — кошки, прицепившейся к спине. Болезнь могла быть также в образе змеи или волосатика [Винокурова, 2006, с. 170, 182, 342].

Характерные для славянских народов демоны болезней в виде женщин, нашедшие, например, яркое отражение в иконографии, в вепсской традиции представлены лишь одной оспой. У вепсов ее 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].

В этномедицине вепсов выявляются довольно разнообразные взгляды на этиологию заболеваний, среди них выделяются как рациональные причины, так и иррациональные; встречаются и такие заболевания, возникновение которых может трактоваться двояко.

Влиянием естественного фактора — охлаждением, как правило, объяснялась простуда. Подтверждением тому служат лексика и образцы вепсской речи: «*Vilu om sä ka kül’mehtuin’*» — «Холодная погода, потому я простудился». Симптомами, полученными от простуды, были озноб, кашель и насморк: «*Vilustunu olen, mindei säreidįitab*» — «Я простужен, меня знобит»; «*Laps’ vilustįi i lujas rügiškanz’*» — «Ребенок простудился и сильно кашляет»; «*Mä kül’metuun’, uzuhtin tartuu*» — «Я простудился, насморк пристал» [СВЯ, 1972, с. 255, 635, 486, 605].

Рациональное толкование имели болезни, вызванные тяжелым физическим трудом. Они определялись словами: *katketa* (*katteta*) ‘надорваться’, *naba langen’* ‘пуп упал’, т. е. пуп сместился и вызвал смещение других органов, сопровождаемое болью. Распространенными заболеваниями, вызванными, по народным представлениям, непосильной работой, подъемом тяжестей, были грыжа (*purend*) и поясничный прострел — *äikäiduz* (*čapatuz, ut’ug*). На это указывают высказывания сельских жителей: «*Jügedas radospei kil päzui*» — «От тяжелой работы грыжу получил (букв. “грыжа спустилась”)»; «*Havadon lenzin’, äikäiž runghu*» — «Я поднял мешок, и в спину стрельнуло» [Там же, с. 204]. Растяжения также возникали при больших физических нагрузках: «*Sured pijod rahnod, ka käži mureptub i paižotab*» — «Большие горсти жнешь, так кисть руки растягивается и опухает» [Там же, с. 338].

Естественными причинами могли интерпретироваться различные травмы и механические повреждения. Например, угар (*haikar*) происходил от плохой печи: «*Päčišpäi voib haikertaze*» — «От печки можно угореть», порез — от острого предмета: «*Sormen čapoin’ viičuu*» — «Я порезал палец ножом», ушиб — от падения: «*Lanksin’, jutkaižin’ maha, ocha sar’v’ libui*» — «Я грохнулся на землю, шишка на лбу вскочила» [Там же, с. 432, 485, 498].

В то же время в вепсской народной медицине выделяется целая группа болезней, которая, по народным воззрениям, появлялась у человека от воздействия природных стихий (леса, воды, ветра, огня, земли), хозяйственной постройки — бани или олицетворяющих их духов-«хозяев». Большая часть из них объяснялась наказанием человека за непочтительное отношение к одухотворенным объектам окружающего мира.

Различные представления об этих заболеваниях отражены в их названиях. Любая болезнь от леса, ветра, бани именовалась обобщенным термином с основой *kibu* ‘боль’: *meckibu* (букв. «лесная боль»), *tul’l’iikibu, tul’l’ažkibu* («ветреная болезнь»). В то же время в некоторых названиях отражены конкретные симптомы, которые ее характеризовали. Например, судя по терминологии, часть болезней, полученных от леса, воды и ветра, была связана с кожными поражениями, в основе их названий лежит корень *pagan*, означающий «зуд, чесотка, зараза», или *pahk* «нарыв, чирей»: *mecpagan* — букв. «лесная чесотка (зараза)» (Озера), *vezipagan* — букв. «водяная чесотка (зараза)» (Корбиничи), *kül’beťpagan* — букв. «банная чесотка (зараза)» (Пондала, Корбиничи), *kül’beťpahk* — букв. «банный нарыв, чирей» (Шелтозеро). В названиях отражены также способы насылания болезни: в виде удара — *išketiž* > *iškta* ‘ударить’, *macaišketiž* — букв. «лесной удар» (Кортлахта); толчка — *toukād’i š* > *toukeita* ‘толкнуть’; через нос (*nena*) внутрь — *mecan’ena* — букв. «лесной нос» (Озера, Пелкаска), *tul’l’ažn’ena* («нос ветра»). В ряде номинаций отражена причина получения болезни: произнесение плохих слов (ругани, проклятий) — *ehtind* ‘болезнь от проклятия, ругани’ (Озера), *lajit'iž* ‘болезнь от проклятия, ругани’ > *laida* ‘ругать, бранить’, *veziehtind* (букв. «водяная ругань») [Там же].

Таким образом, анализ лексики указывает на то, что к группе болезней, полученных от духа леса, относились кожные и внутренние заболевания, ушибы. Наиболее частой причиной этих болезней было наказание за ругань в лесу. Например, по сообщению из с. Пелкаска, «*mecas lajitoi, ka tartub mecanena, mecamehid’ ala johtutele*» — «если в лесу ругаешься, так пристанет лесная болезнь (судя по термину, внутренняя), леших не вспоминай» [Там же, с. 323]. В одном из рассказов ругань в лесу карается заболеванием в ротовой полости — зубной болью: «Ругалась: “Ой, *mecamez’* (лесной человек), уходи”. И начала болеть, и прихватило зубы» (Ладва)[1].

За непочтительное отношение вода могла наказать болезнями. Строго запрещалось как-либо осквернять воду: плевать в нее, мочиться, выливать помои, мыть грязные сапоги в «чистом» водоеме, а не в луже, ругаться «на воде». Нарушение запретов становилось причиной появления различных заболеваний: кожной болезни *vezipagan*; водянки (*vod’aŋka*), сопровождающейся отеками; недуга от ругани *veziehtind* (букв. «водяная ругань»).

Болезни от ветра способны были проникнуть через нос и уши и вызвать внутренние заболевания: головную боль или шум в ушах. Одной из причин болезни *tul’l’ažnena* («нос ветра») была месть стихии за то, что человек ругался на ветру. Неслучайно слово *tul’l’ažnena* представляло собой также легкое ругательство. Болезнь *tul’l’ažnena* могла возникнуть и в результате навязчивых мыслей о ветре как источнике заболевания, которые были оскорбительны для этой природной стихии: «В ухо дунул ветер. Ну, и подумал: “Ведь в ухо подуло”. Ну, вот, это и *tulläižnena*”» (Ладва)[2]. Под влиянием русских синонимом названия болезни *tul’l’ažnena* у вепсов, причиной которой были плохие мысли о ветре, стала *ветреная 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 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 северновепсских лечебных заговорах. Например: «*Rababožnial Stepanal žaban puhun, d’olon žaban puhun, veden žaban puhun rababožnial Stepanal igaks kaikeks necen bolin puhun. Amin’, n’el’kime aminad vo veki amin’, kaikeks igaks. Amin’, minuspäi 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» [SKS, Sääski, № 3544]. Отсюда и известное вепсское ругательство: «*Žaba sindei suhu*» — «Жаба тебе в рот!» [Винокурова, 2006, с. 190].

Болезни, появившиеся от бани или ее духа-хозяина, были связаны преимущественно с поражением кожи (зуд, чесотка, нарыв). Они возникали от мыслей 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 [Винокурова, 2015, с. 219].

Нельзя было осквернять огонь: плевать в него, иначе вокруг губ возникнет сыпь под названием *lendai tuli* («летучий огонь»); мочиться в огнище — будут запоры [СВЯ, 1972, с. 284].

По вепсским 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:

[1] ПМА, 2008: информант А. С. Соколова, 1915 г. р., урож. с. Мягозеро Подпорожского р-на Ленинградской обл., запись сделана в с. Ладва.

[2] Информант тот же.

«*Mado kokaiž g'augha, g'augan turzot'*» — «Змея ужалила в ногу, нога распухла»; «*Süumad turškes, tihed södihe*» — «Глаза распухли, мошкара искусала» [СВЯ, 1972, с. 585]. Болезни от некоторых животных, часто почитаемых (например, от ласточки, собаки, кошки, свиньи), как правило, объяснялись иррационально — наказанием человека за оскорбление представителя фауны. Например, виновницей появления веснушек считали Божью птицу ласточку, они были расплатой за разорение ее гнезда. В строгом запрете для беременных женщин обижать домашних животных свинья, кошка и собака оговаривались особо. Если будущая мать в порыве гнева пинала свинью или кошку, то они, обидевшись, могли наслать на ребенка щетинку (*sugased*) — 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 *ehtatiž*, сопровождающейся зубной болью и распуханием рта. В народной медицине южных и капшинских вепсов для обозначения боли в области шеи (когда трудно голову повернуть) и паротита, или свинки (воспаления околоушных желез), использовался термин *siganišk* (рус. «свиная шея»). Носителем этих болезней считалась свинья: «*Siganišk väžǯhe, nīkuna ī anda päd käta*» — «Свиная шея привязалась, никуда не дает головы повернуть» (Белое озеро) [СВЯ, 1972, с. 508].

Целая серия заболеваний могла появиться от собаки: *koiran vaivhuz'* (букв. «собачья слабость») — рахит, *koirankuzi* (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. Так, собаку нельзя было дразнить, чтобы не приобрести ячмень: "*Näritad koiran, ka koirannižan tegob*" — "Подразнишь собаку, ячмень вскочит" (Озера) [СВЯ, 1972, с. 217]. Собаку нельзя было обманывать. Например, показываешь хлеб собаке и говоришь: «На!», но хлеб собаке не даешь (Корвала) [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 74—75]. Если беременная женщина пнула ногой собаку, то в отместку животное насылало рахит на новорожденного: «*Kohtuŋke eisa potkeita koirad, lapsennoks tuleb koiranvaivhuz'*» — «Беременной нельзя пинать собаку, к ребенку придет рахит» (SKS, Perttola, № 630).

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. 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]. Причиной болезней могло быть и другое змееподобное существо — волосатик, проникший в тело человека. В с. Пондала, например, рассказывали, как парню волосатик вонзился в ногу и сделал его на всю жизнь калекой.

По вепсским поверьям, попадание на кожу мочи ящерицы и лягушки вызывает трудно излечимое кожное заболевание; двенадцать кож сойдет прежде, чем человек поправится: «*Šižlikod iisa antta kusta g'ougale*» — «Ящерице нельзя дать помочиться на ногу»; «*Löcoile eisa antta kusta g'ougale. Löcoi g'ougale kuzeb, ka hond — kibedaks tegeb*» — «Лягушке нельзя дать помочиться на ногу. Лягушка на ногу помочиться, так к плохому — больно сделает» (Пондала) [Там же, с. 177, 188].

В представлениях вепсов жаба тоже могла быть носителем кожных болезней. Неслучайно ряд вепсских названий жабы — *rubilopei, rubiĺöč, rubisamba* — содержат лексему *rubi*, обозначающую болячку, коросту. Сухая, толстая, местами ороговевшая кожа жабы с многочисленными бородавками способствовала формированию народного мнения о ней как об источнике появления бородавок [Там же, с. 189].

У вепсов обнаружена также значительная группа болезней, по народным представлениям, возникающих в результате нарушения человеком каких-то бытовавших в прошлом этикетных норм. Ряд из них связан с мифологическими представлениями о пище и бытовых предметах: «*Через оглоблю не перешагивают, иначе на пальцах будут заусеницы (мясные спицы)*»; «*Шапку в руках вертеть нельзя — голова будет болеть*»; «*Мужчины в шапке или другом головном уборе не обедают, а то жена будет глухая*». Ряд запретов касался потери памяти: «*Читать нельзя во время еды — память съедаешь*», «*Зашивать (чинить, пришивать пуговицы и т. д.) на себе нельзя, а то память зашьешь*» [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 118].

Поскольку к хлебу относились с почтением, то считалось, что человек порежет руку, если оставит недорезанным кусок хлеба в ковриге (Вознесенье). Запрещалось класть на ковригу нож, иначе заболят зубы (Гимрека) [Там же].

Серп (важное орудие уборки урожая) также имел сакральное значение, как и хлеб, что отразилось в определенных запретах. Во время жатвы серп из рук в руки не передавали. Для вручения серпа другому жнецу его надо было положить на землю. В противном случае крестьянина, передавшего серп не по правилам, ожидал порез руки во время жатвы [Там же].

Выделяется также группа заболеваний, источник которых — общественные взаимоотношения негативного характера. К ним, прежде всего, следует отнести болезни, объясняемые в народе вредоносной магией людей — порчей (*portez*) или сглазом (*prizor*). Недуги от порчи и сглаза могли отличаться разнообразными симптомами. Они, как правило, характеризовались неожиданным началом и не поддавались лечению испытанными средствами.

В некоторых вепсских деревнях порча, помимо слова *portež*, носила название *prikos* (Озера) от рус. «прикоснуться». Как и русские Олонецкой и Архангельской губ., вепсы слово *prikos* могли использовать и для обозначения сглаза, что свидетельствует о возникающей порою трудности в различении этих явлений [Меркулова, 1969, с. 165]. Порча выражалась также глаголами, в том числе табуированными: *trauď a, spoŕťta* 'портить' или *oli tehtud* 'было сделано' [СВЯ, 1972, с. 521, 565, 579].

Наиболее распространенное название для обозначения сглаза — *prizor*; встречаются и другие названия этой болезни: *osud* (Пяжозеро), *uugovor* (Пондала). Данные термины появились в вепсской среде под русским влиянием: *prizor* — от рус. «взор, зреть», *osud* — от рус. «суд, осудить», *uugovor* — от рус. «оговор, оговорить». Из приведенной этимологии вытекает, что сглаз мог появиться как от взгляда, так и от сопровождающих его произнесенных слов. Отчетливо эти причины отражены в тексте заговора от детского призора (*prizor*): «*Itše rodin bladintsan i itše šelgitan pritšinoiš prizoroiš i pahan raffan paginas, hondon raffan osudas*…» — «Сама я родила младенца и сама очищу от причины сглаза и плохого человеческого разговора, худого человеческого взгляда…» (Пяжозеро?) [NÄKM, 1951, s. 516].

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]. Последние своим внешним обликом отличались от основной массы (как указывалось выше, среди вепсов люди с темными оттенками глаз не превышают 8 %; темные волосы отмечены примерно у 30 % обследованных мужчин и у 23 % женщин) [Цветкова, 1993, с. 31].

Самыми уязвленными от порчи и сглаза были люди, находившиеся в периоде изменения их биосоциального статуса: жених и невеста, беременные женщины, роженицы, новорожденные дети (до появления первого зуба). По верованиям оятских и капшинских вепсов, частым результатом порчи невесты было кликушество в форме кукуканья, которое в прошлом было широко распространено у русских Новгородской губ. [Краинский, 1900, с. 37]. В Пашозере о такой свадебной порче рассказывали следующее: «*Вот, у нас такое было. К нам ходила тетя — папина сестра. И ей было сделано, что она куковала кукушкой. Она говорить говорила, но вдруг сидит и закукует*» [Винокурова, 2006, с. 96]. Результатом свадебной порчи жениха чаще всего было половое бессилие (*pinoho panoba* — букв. «положили в поленницу»)[3].

Порча передавалась через наговоренную еду или напитки (пироги, чай, вино, водку и т. д.), которыми угощали жертву. Орудиями порчи могли стать различные бытовые предметы, которые тайно подкладывали человеку на территорию его дома или усадьбы: под порог, на чердак, в печь, пол, хлев, поленницу и др. Особенно действенными для порчи считались предметы, которые имели соприкосновение с умершим. В арсенал порчи входили также вредоносные (чаще — мертвые) животные или части их тела.

Особенно стойкими в вепсских деревнях оказались верования и ритуалы, связанные с «опризоренным» ребенком. Главным симптомом призора был непрестанный плач, который ничем нельзя было успокоить. Нередко сглаз мог происходить и в результате фиксации внимания пострадавшего или его родственников на этом факте. Эта причина нередко обозначалась в народе особым словом — *duma* (дума). Она отразилась во многих рассказах, например: «*Сглазили ребенка (pr'izordui laps'). Пришел зять из Винницы, а у меня родилась девочка. Был он близорукий и эдак наклонился над ребенком, а мне-то вспомнилось. Я говорю: "Не видит, так еще наклоняется над ребенком". До тех пор ребенок спал, как спал, потом нигде места не находит. Я и в зыбку кладу, я из зыбки вынимаю, а ребенок кричит…*» (Кекозеро) [ОВР, 1969, с. 281, 282].

К группе недугов, источник которых был связан с социумом, можно отнести и такое психическое заболевание, как *tusk* (< русск. *тоска*) — чувство душевной горечи, возникающее у человека в результате потери близких людей. Слово *tusk* в вепсском языке и заговорах иногда выступает синонимом понятия *любовь*. Как отмечал А. И. Колмогоров, у чухарей «любовь, взаимное влечение — это все явления того же порядка, как и все другие болезни. При помощи различных приемов, наговоров и колдовства можно возбудить любовь у кого угодно и теми же средствами можно от нее отделаться» [Колмогоров, 1913, с. 374].

Наряду с представлениями о внешних причинах болезни — вселившемся в человека зле, особняком стоит группа заболеваний, основой названий которых является корень *iče*, означающий самое себя, или определение *ičeze* 'свой', т. е. это «свои» болезни: паралич (*ičeze*), эпилепсия (*ičhiin'e*) и родимчик (*ičeze pahuz'*), характерными симптомами данных болезней являются конвульсии и потеря сознания [Винокурова, 2015, с. 138—139]. Как указывалось выше, рассмотренная группа заболеваний связана с потерей человеком собственной субстации — души-тени *iče*[4].

Наиболее поздними по происхождению, связанными с распространением православия, являются болезни, объединенные понятием *Jumalanviga*

[3] См. подр. в п. 8.2 разд. II «Свадебная обрядность».
[4] См. подр. гл. 10 разд. II «Вепсская мифология».

‘Божья кара’, насылаемые на людей за грехи и осквернение христианских святынь [Там же, 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; ступать на порог, чтобы кожная болезнь (*нечисть*) не пристала [НА КарНЦ РАН, 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 Ладвы, у человека, который сломал крест на местной церкви св. Егория, отнялись руки. Как можно видеть, такая болезнь, как паралич (*ičeze*), которая в древности связывалась с потерей человеком собственной субстации — 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 и корь.

Взгляды на источники и причины болезней могут различаться в разных культурах; причем эти различия заметнее 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. В вепсской медицинской традиции эта причина оказалась малопопулярной.

**Лечебные средства растительного происхождения**

В традиционной медицинской практике вепсов важное место занимали растения. А. И. Колмогоров по этому поводу писал: «Аптека чухаря довольно богата; в моем гербарии, далеко неполном, более ста лекарственных растений» [Колмогоров, 1913, с. 374]. Как и у многих народов России (русских, коми, удмуртов), в вепсских названиях некоторых лекарственных растений указаны симптомы болезней, на которые было направлено лечение: *čapatezhiin’* ‘тысячелистник’ (букв. «порез-трава») — трава от пореза, *kohtāduzjur’* ‘лапчатка’ (букв. «живот-корень») — от болей в животе, *lomot’hiin’* ‘чертополох’ (букв. «ломотная трава») — от ломоты, *viluhiin’* ‘калужница’(?) (букв. «холод-трава») — от простуды, *varuhiin’* ‘крапива болотная’, ‘зюзник’ — букв. «трава от страха», *prizorhiin* ‘чистяк’ — букв. «трава от призора», *purendhiin* ‘грыжница’ — букв. «грыжа-трава», *rügindhiin* ‘багульник’ — букв. «трава от кашля», *puhtastaihiin* ‘чистотел’ — букв. «очищающая трава»; *zolotuhhiin* ‘череда’ — букв. «золотушная трава», *urazhiin* ‘зверобой’ — букв. «ушиб-трава», *vesnuhhiin* ‘куреслеп (лютик едкий)’ — букв. «трава от веснухи» и т. п. Имеются также названия, в которых отражены свойства растения, например: *eläbhiin’* ‘заячья капуста’ или ‘очиток’ — букв. «живая трава», *unihiin’* ‘душица’ — букв. «сон-трава» [СВЯ, 1972, с. 86, 296, 440, 603, 627; Семакова, Рогозина, 2006, с. 303; ср.: Торэн, 1996, с. 42; Ильина, 2008, с. 105—106; Удмурты, 1993, с. 260]. Лечебные свойства многих из этих трав можно отнести к числу рациональных, их эффективность к настоящему времени оказалась научно обоснованной и доказанной.

По представлениям вепсов, сходным с установками славянских народов, наивысший лечебный эффект трав зависел от времени и особенностей их заготовки. Считалось, что сбор должен быть произведен в период массового расцвета природы, который совпадал с Ивановым днем (24.06/7.07). Вепсы заготовляли лечебные травы (*ličindhiinad*) накануне Иванова дня, при этом сорванные растения оставляли на ночь, чтобы они пропитались целебной ивановской росой [СВЯ, 1972, с. 288; ср.: Торэн, 1996, с. 40].

Лекарственные формы из растений отличались разнообразием (свежие соки, отвары, экстракты, настои, настойки, порошки, используемые внутрь и наружно, а также мази). При этом способы приготовления форм были достаточно просты: отсутствовала точная рецептура, в состав входило чаще всего одно растение, а не сбор, включающий несколько растительных видов. Например, сок подорожника и тысячелистника использовался для остановки кровотечения и лечения гнойных нарывов, листья этих трав прикладывали к ране [СВЯ, 1972, с. 56, 314, 519]. При простуде, сопровождающейся жаром, тело натирали крапивой [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 76]. Отвар растения и выпаривание его в печи для получения экстракта были наиболее распространенными лекарственными формами. Отвар травы зверобоя пили при кашле, а отвар лапчатки — при болях в животе. Человека, страдающего веснухой (*vesnuh*), поили и мыли отваром куреслепа, выпаренного в печи [СВЯ, 1972, с. 627].

При многих заболеваниях прибегали к помощи древесных растений (листья, кора, древесина, почки, сок, цветы, плоды, наросты). Особенно широкий спектр применения имела береза. Дегтем, полученным из бересты, лечили различные кожные заболевания, трудно заживающие раны. Тонкую бересту, как пластырь, приклеивали к чирью [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 77]. Березовые почки (*koivun urboižed*), настоянные на водке, применяли от простуды, а березовый сок — от слабости. Березовым веником парились в бане или печи. Гриб трутовик или чагу, который чаще всего образуется на березах, в виде отвара пили при болях в груди.

Одним из способов лечения чесотки — «бича всех чухарей» — было мытье отваром коры черемухи [Там же, л. 78]. Высушенными ягодами черемухи (*tomičain’e*) лечили понос. Можжевеловые ягоды, выпаренные в печи, ели при болях в животе. Отвар из плодов шиповника пили при болях в ногах [ОВР, 1969, с. 286]. Считалось, что осина может притягивать все нечистое, в том числе и болезни. Если человека мучили ночные кошмары, то осиновое полено ставили к спинке кровати или осиновые ветки вешали к изголовью [Тищенко, 2001, с. 22]. У вепсов

Шимозера и Пяжозера прикладыванием ольховых листьев к больному месту лечили укус змеи [Винокурова, 2015, с. 243]. В Прионежье с помощью распаренных ольховых палок выводили сухие мозоли [Rainio, 1973, s. 297].

Проживание в окружении леса способствовало и тому, что в народной медицине вепсов широко применялись дикорастущие ягодные культуры: черника, морошка, малина, брусника, клюква. Так, клюквой смазывали лишай. При кашле варили клюквенный или брусничный морс. Важными средствами от кашля были также отвары листьев брусники и чашелистики от морошки. Малина использовалась как потогонное средство. Сушеную чернику выпаривали и пили при болях в животе [ОВР, 1969, с. 286]. По народным наблюдениям считалось, что нельзя есть ягоды волчьего лыка (у вепсов они назывались *kägoin'mar'gäd* ‘кукушкины ягоды’), иначе распухнешь. Однако в малой дозе эти ягоды давали ребенку от грыжи [СВЯ, 1972, с. 260]. В отличие от вепсов, в народной медицине коми и русских данные ягоды в иных лекарственных формах (отвары, настойки, порошки из сушеных ягод) имели более широкий диапазон применения (грыжа, боли в животе, зубная боль, лихорадка, алкогольная горячка) [Ильина, 2008, с. 117—118].

По сравнению с ягодами, роль грибов в лечении болезней была не столь значительна. В северновепсских деревнях заговоренный гриб прикладывали к нарыву (*pahk*) на шее, чтобы нарыв прорвался [Rainio, 1973, s. 304]. В с. Корвала порезанные места засыпали грибом «лопухом». По народному описанию, так назывался гриб белого цвета, появляющийся после дождя. После двух-трех недель гриб делался черным, высыхал и растирался в порошок, похожий на табак [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 78]. Пыльцу гриба-дождевика (*härganmuna* ‘бычье яйцо’, *häčämuna* ‘яйцо бычка’) прикладывали к натертой ноге [СВЯ, 1972, с. 139].

Возделываемые культуры, правда, в совсем незначительном количестве, по сравнению с лесными, тоже входили в состав лекарственных средств. Постным конопляным маслом (*pühävoi*) смазывали ожоги. Для избавления от мозолей на руках их распаривали в репном квасе [Rainio, 1973, s. 291].

**Лечебные средства животного происхождения**

Поскольку вепсы занимались разведением домашних животных, охотой и рыболовством, то существенным источником лечебных средств у них был мир фауны. Есть предположение, что еще в древности весь, как и многие другие народы, использовали бобровую струю в оздоровительных целях [Андреева, 1991, с. 182].

Вепсы считали, что медвежье сало обладает целебными качествами, помогающими от всех болезней. Смазанная медвежьим салом рана моментально заживает. При ревматизме ног натирали тело, особенно ноги, медвежьим салом и сильно парились. Для растираний использовали также желчь медведя [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 76]. Оздоровительный эффект приписывался барсучьему жиру.

Лечебными свойствами наделялись шкура и печень зайца. Заячью шкуру (мехом внутрь) южные вепсы привязывали к пояснице от болей в спине[5]. Вепсы с. Пондала считали, что заячья печень — лучшее лекарство от куриной слепоты (*kukoin'süumad*)[6] [ОВР, 1969, с. 286]. Эта болезнь в прошлом была широко распространена среди вепсов. Для ее лечения принимали в пищу также налимью печень и распаренные внутренности петуха. В арсенал средств от куриной слепоты входила и селезенка (*pärm*) млекопитающего, во время варки которой парили глаза [СВЯ, 1972, с. 243, 453, 559]. Корвальские вепсы против этой болезни использовали легкие коровы или теленка. Их резали на большие куски и прикладывали к глазам [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 75—76].

Бык и части его тела воплощали силу и плодородие, которые могли передаться человеку. В северновепсских семьях парней кормили бычьими мошонками для приобретения силы. У забитого на мясо животного отделяли диафрагму. На ней делали крест ножом и высушивали. Эту диафрагму съедали при болях в животе и кашле (SKS, Perttola, № 300, 447, 481). Хорошим лечебным средством считались молоко и молочные продукты. Горячее молоко пили при простуде и заболеваниях легких. Сметану и топленое масло использовали в качестве мазей при лечении кожных поражений. Сыворотку употребляли в пищу при истощении, а топленое масло в большом количестве — при туберкулезе.

Лошадь также не осталась в стороне от народного врачевания. При лечении чесотки больного мыли навозной водой или посыпали больные места высушенным навозом [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 78]. Молоко свиньи применялось при лечении пьянства у пяжозерских вепсов: в дозе нескольких капель его подмешивали в спиртное и давали выпить больному [Винокурова, 2006, с. 332].

Собачье мясо не ели, но в случае крайней необходимости этот запрет нарушался. Например, считалось, что собачье мясо — прекрасное средство для лечения туберкулеза [Там же, с. 334]. Северные вепсы мочу кобеля, попавшую на снег, использовали для лечения грыжи у мальчиков, а мочу самки — у девочек. Для этого комочек снега, пропитанный мочой, закладывали в ухо ребенка (SKS, Perttola, № 270). Еще одним средством лечения пупочной или паховой грыжи в северновепсской традиции являлись половые органы лиса, которые заворачивали в тряпку и прибинтовывали к больному месту (SKS, Perttola, № 270, 275).

Для избавления от недугов использовали некоторых рыб, земноводных, насекомых. Желчь щуки, например, употреблялась в качестве мази при лечении нарывов и чесотки [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37,

[5] Боброзеро (ПМА, 2002).

[6] Куриная слепота, или гемералопия, — болезнь, связанная с недостатком витамина А.

л. 75—76]. Считалось, что кожа лягушки может исцелить любые раны и нарывы. В случае необходимости лечения таких заболеваний существующий запрет на убийство лягушки отменялся. При этом для достижения эффекта лечения бралась не всякая лягушка, а найденная обязательно на болоте [Винокурова, 2006, с. 187]. Использование лягушачьей кожи для лечения ран и нарывов, видимо, в какой-то мере было связано с народными знаниями о действительных биологических свойствах лягушки. Как свидетельствуют исследования биологов, кожа лягушек всегда влажная, благодаря постоянно выделяемой слизи (продукту кожных желез), обладающей бактерицидными свойствами [Ивантер, 1975, с. 24].

Вплоть до сего времени в вепсской народной медицине, особенно при болях в ногах различного происхождения, используются выделения муравьев, состоящие в основном из муравьиной кислоты. Их насекомые выбрасывают в случае своей защиты. При одном из способов лечения больной ставит ноги в муравейник и держит их там довольно продолжительное время, претерпевая сильную боль от укусов муравьев. Второй способ заключается в приготовлении муравьиного масла (*muražvoi*), которое используется для растираний: вначале нужно набрать полную бутылку муравьев; для этого бутылку изнутри смазывают чем-нибудь сладким и кладут в муравейник. Бутылку, наполненную муравьями, плотно закупоривают и ставят ненадолго в печь. В результате печения муравьев получается муравьиное масло (*muražvoi*) [Винокурова, 2006, с. 234].

*Рис. 112. Паренье в печи, д. Омесмяги Тихвинского уезда Новгородской губ. Фото А. О. Вяйсянена. 1916 г. [Прибалтийско-финские народы..., 1995, с. 444]*

Панацеей от многих болезней считалась человеческая моча. Собственной свежей мочой или взятой у маленького ребенка больной смачивал повязку и прикреплял ее на ночь к гнойникам, порезам, ушибам, долго нарывающим ранам. В с. Корвала, например, страдающая маститом женщина прикладывала к груди свой повойник, пропитанный мочой [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 85]. В случае тяжелых внутренних заболеваний прибегали даже к питью мочи. При гнойных ангинах мочой полоскали горло.

Дезинфицирующие свойства приписывались слюне человека. Ею смазывали раны, порезы, царапины, прыщи, укусы насекомых. С помощью слюны к кожным поражениям приклеивали листья растений — подорожника, березы, осины и др. Наиболее распространенный прием удаления попавшего в глаз инородного тела — оттягивание века и вылизывание его языком по глазному яблоку, носившее название *nolda sil'm* ‘вылизать глаз’ [Семакова, Рогозина, 2006, с. 312].

**Физиотерапевтические и хирургические способы лечения болезней**

В вепсской народной медицине важное место отводилось физиотерапевтическим методам лечения и профилактики заболеваний: использованию тепла и пара бани и печи, натираниям, массажу, кровопусканиям и др.

Еще до сер. XX в. территория вепсского расселения (Межозерье) была зоной распространения двух гигиенических традиций — банной и печной. Среди вепсов Прионежья бытовала русская парная баня. В большинстве деревень южных и капшинских вепсов первой известной по источникам традицией было мытье и паренье в печах. Оно производилось следующим образом. В субботу печь топили жарче обычного. По окончании топки хозяйка убирала угли и золу, бросала в печь один или два снопа соломы или же вдвигала в печь вместо соломы доску, ставила там два горшка с горячей и холодной водой. Захватив березовый веник, в печь залезал хозяин дома, иногда с маленьким сыном. Устье печи закрывали жестяным заслоном; обмакнув веник в горшок с водой, моющийся брызгал им воду на стены и парился; потом бежал окачиваться на двор [АМАЭ, ф. 13, оп. 1, № 28, л. 16] (рис. 112). В начале XX в. в некоторых поселениях (Прокушево, Боброзеро) отмечены первые единичные случаи строительства бань. Однако местное население поначалу упорно оказывало предпочтение более ранней традиции. Печная гигиеническая традиция сохранялась здесь и в послевоенное время (по некоторым данным архитекторов, вплоть до 80-х гг. XX в.), но уже параллельно с банной [Стрельников, 2003, с. 104]. В печах мылись зимой, «когда бани заносило снегом», весной, «когда бани заливало», а также мыли детей и стариков. Именно в этот период началось широкое строительство бань, а также под бани переделывались амбары, хлева и даже дома. Такая же ситуация наблюдалась и в некоторых деревнях Приоятья и Шимозерья. Жители этих мест, родившиеся уже после войны, смутно, но помнили, как в детстве

их парили в печке. Неравномерное появление бань на вепсской территории, безусловно, отразилось в народной медицине. Простудившись, прибегали к паренью, которое зависело от распространения двух видов традиций в определенной местности: либо в бане, либо в печи. Северные вепсы при простуде парились в бане. Не знавшие паренья в печи, они использовали ее тепло: при простуде человек залезал на печь либо на лежанку и укрывался чем-нибудь теплым, чтобы хорошенько пропотеть. Источники свидетельствуют о том, что у северных вепсов, в отличие от других вепсских групп, пареньем в бане лечили гораздо больше болезней, например, такие, как рахит и родимчик. Одна из жительниц вепсского Прионежья рассказывала, что у нее трое детей болели рахитом: не ходили до трех лет. Для их излечения она истопила 12 бань. По сведениям северновепсских информантов, если ребенок родился и плачет до смерти, почти умирает, то у него родимчик. «Бабушка попарит в бане, и ребенок поправится» [Rainio, 1973, s. 289, 304].

В вепсской народной медицине был известен «баночный», или «вакуумный», массаж, к которому прибегали при надсаде, сопровождающейся смещением пупа и соответственно внутренних органов и болями в животе. В качестве «банки» использовался стакан или горшок. Для постановки пупа на место больного укладывали на спину; на пупе устанавливали хлебную корочку величиной с дно стакана, в середину которой втыкали палочку с намотанным на нее клочком кудели. Затем кудель поджигали и накрывали стаканом. Под воздействием пламени происходило выгорание кислорода и образование разреженного воздуха внутри стакана. Стакан плотно присасывался к животу и, как полагали, ставил пуп на место. Стакан снимали только после того, как живот втягивался в него до половины [Rainio, 1973, s. 301]. Подобная методика с различными вариациями была распространена у русских, карелов, коми-зырян.

У южных вепсов «баночный» массаж использовали для избавления от нежелательной беременности. Массаж предваряло совершаемое беременной 3- или 4-разовое питье концентрированного раствора охотничьего пороха, разведенного в воде. Затем женщину клали на лавку и на пупок накладывали горшок, который с помощью огня присасывался к животу. Живот втягивался в горшок. Так повторяли несколько раз. После накидывания горшка живот сильно растирали руками, вызывая маточное кровотечение [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 80—81].

При лечении некоторых травм использовали простейшие хирургические приемы. Например, при вывихе ноги его вправляли, опустив конечность в теплую воду (Белое Озеро). Для избавления от нарыва (на пятке или подошве ноги) его протыкали с помощью иголки с вдетой в нее ниткой, которую смазывали сажей — «дезинфицировали»: нитку протягивали сквозь нарыв и связывали (Озера) [СВЯ, 1972, с. 632].

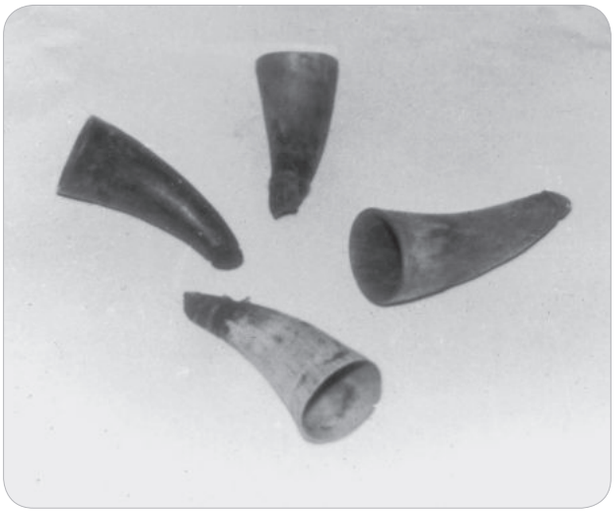


*Рис. 113. Рожки для кровопускания (хранились у А. В. Васильевой, 1921 г. р., урож. д. Боброзеро), с. Радогощь. Фото И. Ю. Винокуровой, 1993 г.*

Зубы удаляли сапожными клещами или же чаще всего с помощью крученой нитки, которой обвязывали больной зуб. Нитку концами привязывали к скамейке. Больной, таким образом, находился в наклонном положении. Далее выбирали подходящий момент, чтобы испугать больного. При испуге больной невольно вскакивал, и зуб выдергивался [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 84—85].

Вепсы, наряду с другими народами Европейского Севера, широко применяли кровопускание при лечении всевозможных болезней. Как писал в начале XX в. А. А. Киселев, «Кровь кидать среди чухарей развито. Заболел ли человек — спина болит, недомогание, головная боль, — уже идут кидать кровь» [Там же, л. 83—84]. Как известно, процедура кровопускания занимала большое место в народной медицинской практике России уже с эпохи Древней Руси [Дмитриева, 1997, с. 760].

Кровопускание, носившее в вепсском языке названия *čuta čak* ‘кидать кровь’ (юж. вепс.; соответствует рус. *кидать кровь*) или *veren pästta* ‘кровь пускать’ (сев. вепс.), основывалось на убеждении, что причиной многих болезней является скопившаяся в организме человека дурная кровь, от которой необходимо избавиться. Процедура заключалась в извлечении крови с помощью коровьих рожков (рис. 113). Рог от коровы (*čakanotei* — букв. «забиратель крови») очищался внутри, тонкий конец срезался, и, таким образом, кровопускательная банка была готова. На коже больного делались бритвой, ножом или специальным маленьким топориком, изготовленным из ножа, неглубокие надрезы размером 1/8 вершка (0,5 см). К разрезу прикладывали рог широким концом. На спину ставили примерно 10 или 15 рожков. После получаса рожки снимались, полные крови. Кровь выливали на двор и зарывали навозом. На голову ставили три или пять рожков. У южных вепсов после кидания крови больного поили чаем и давали настойку калгана на вине. При

нарывах на ногах также ставили рожки. В этом случае кровь уже вытягивалась рожками вместе с гноем. Кровь «кидали» очень часто и много. А. А. Киселев отмечал, что, по убеждениям чухарей, если раз кинешь кровь, нужно постоянно кидать, хотя бы и через год или два. Но обыкновенно кидали каждый год и в одно и то же время [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 83—84]. Лечение кровопусканием обычно проводили местные знахари или ходившие по деревням рудометы — *čakanotajad* (название то же, что и рогов). По воспоминаниям сельских жителей: «Рудометы ходили с рогами, в рог всасывается кровь» [СВЯ, 1972, с. 55]. Мастерством кровопускания владели и некоторые рядовые крестьяне.

В то же время еще в первой половине XX в. во многих вепсских и соседних русских деревнях при кровопускании в лечении болей различного характера у человека широко применялись пиявки. Об их использовании рассказывали, например, следующее: «*Вот раньше старушки были. А у нас бабушка была. Заболят плéча. Скажут: "Ой, поставь мне, Мария, этих пиявок". Поставит. У нее в бутылке эти пиявки. У нас такое болотце было. Она станет ногами в болотце и к ней прилипает этих пиявок, и она от ног отдирает своих и в бутылку, в воду чистую. И они у нее живут годами. Пиявки выпьют кровь и легче станет*» (Кийно) [Винокурова, 2006, с. 181].

**Религиозно-магические способы лечения**

Значительное место в народно-медицинской практике вепсов занимали ритуалы, основанные на религиозно-мифологических представлениях. Целью большей части лечебных ритуалов являлось символическое изгнание болезни из организма больного или ее уничтожение. Объектами таких обрядов были человек или принадлежащие ему предметы. Исполнение ритуалов сопровождалось произнесением заговоров. Например, при боли в животе (*kohtaiduz*) три раза читали заговор, в котором болезни приказывали умереть: «*Kole kohtāduz! Kibu kivhe! Sol pekste! Kündhe suu! Raba Božjaspäi. Neciš časus! Neciš aigas! Amiń!*» — «Умри кохтадуз! Боль в камень! Соль перемешайся! В когти рот! От Рабы Божьей. В этот час! В это время! Аминь!» [Винокурова, 1997, с. 44]. В начале XX в. в вепсских деревнях были распространены как устные заговоры на вепсском языке, так и рукописные — на русском. Знанию магических слов придавалось большое значение. Эффект выздоровления по правилам многих обрядов часто зависел от их участников, которым приписывались необходимые символические свойства. Так, главное условие ритуалов лечения поясничного прострела (*äikäiduz*) и *lendai tuli* заключалось в том, чтобы один из его исполнителей был перворожденным в семье, а второй — родившимся последним. Первый и последний символизировали начало и конец болезни.

Во второй половине XX в. ритуально-заговорный комплекс лечения у вепсов находился в разрушенном состоянии. Тем не менее колдуны (знахари) или обычные люди по-прежнему придавали важное значение точному выполнению правил ритуалов, но порою не могли объяснить их смысл. Часто при лечении встречались ситуации, когда ритуал совершался без вербальной части или, наоборот, состоял исключительно из произнесения слов лечебного заговора.

Одним из приемов было разрубание болезни (*čapatuz*). Его применяли, например, при лечении поясничного прострела (*äikäiduz*). Человек, страдающий недугом, ложился животом на порог дома, головой к выходу или, наоборот, ногами. Использование порога в лечении связано с представлениями о нем как о границе между своим и чужим мирами, а также со взглядами о приходе болезни из иного мира, куда ее следует отправить обратно, чтобы выздороветь [Байбурин, 1983, с. 140]. На поясницу больного клали голик (варианты: веник или метлу), символизирующий прострел *äikäiduz*. Человек, рожденный в семье последним, брал топор и делал крестообразно осторожные рубящие движения по голику. Между ним и перворожденным участником ритуала происходил обрядовый диалог. Старший спрашивал: «*Min' čapad?*» — «Что рубишь?», а младший отвечал: «*Eikeidusen*» — «Прострел». Старший заключал: «*Čapa igaks keikeks*» — «Руби навсегда». Такой обряд совершался трижды сразу же, иногда с временными интервалами в несколько дней (Пяжозеро) [Винокурова, 2015, с. 466] (SKS, Hakulinen, № 18356).

Одним из способов уничтожения кожных болезней было их стирание с помощью точильного бруска. У северных вепсов эта процедура сопровождалась заклинанием: «Как брусок железо сжирает, так и боль снимает» [Семакова, Рогозина, 2006, с. 309].

Магическое разгрызание болезни, означающее ее уничтожение, практиковали «знающие» пожилые женщины деревни при лечении паховой и пупочной грыжи у детей и взрослых. Кусание грыжи проводилось через особые виды одежды, возможно, играющие роль оберега от проникновения духа болезни в рот знахаря. У северных вепсов грыжу под названием *ligudes* грызли через сороку или платок, сопровождая действие заговором: «*Puren, puren ligutesen i hägütesen sonet, i sustavat, i nevelit necel vladencal, puren ljižil hambhil, puren stal'sil hambhil, puren vaššil hambhil, puren maad i svetad, kived i kandod, sod i samlod, puren täks igaks kaikeks. Amiń, amiń, amiń*» — «Грызу, грызу грыжу и грыжные жилы, и суставы, и нервы у этого младенца, грызу костяными зубами, грызу стальными зубами, грызу медными зубами, грызу землю и свет, камни и пни, болота и мхи, грызу так на весь век. Аминь, аминь, аминь» (SKS, Perttola, № 365). В с. Ладва практиковалось загрызание пупочной грыжи через мужские штаны, которые клали на пуп младенца. Важное значение при уничтожении грыжи придавалось крепости зубов. У пожилых знахарок часто уже не было зубов. В этом случае среди капшинских и южных вепсов для лечения использовали щучью челюсть, с помощью которой имитировали кусание грыжи.

Довольно большая группа обрядов основывалась на представлениях, что от болезни можно

избавиться, передав ее другому объекту, часто выступающему источником заражения. Эти представления отразились также в сопровождающих магическую передачу заговорах. Таким способом обычно лечили заболевания, возникновение которых связывали с представителями фауны. Например, для избавления от таких «собачьих» недугов, как ячмень (*koiranniža*) и лишай (*koiranlap*), пекли хлеб или другое мучное изделие, прикладывали его в горячем виде к больному месту, а затем скармливали собаке со словами: «*Koir, na, ota itšeiž niža!*» — «Собака, на, возьми свой сосок» или «*Ota itšeiž hüvuz', anda itšein pahuz'*» — «Возьми свое добро, отдай свое зло» [Rainio, 1973, s. 296].

При лечении лишаев под названиями *äintannaz* и *täitandar'*, полученных от вши, следовало поймать вошь в голове и проткнуть ее иголкой. Затем иголкой с нанизанной на нее вошью обводили больное место и в повелительной форме обращались к насекомому: «*Täi, ota ičeiž tandar' tagaze!*» — «Вошь, возьми свой лишай обратно!» [Rainio, 1973, s. 309].

Иногда болезнь передавали дереву. Если ребенок страдал рахитом и долго не ходил, его протаскивали через расщелину, полученную от расколотой до корней осины, рябины или ели [Там же, s. 296]. Различные бытовые предметы и постройки также использовались в передаче болезней. От чесотки прионежские вепсы избавлялись путем тайного вытирания рук заболевшего простыней из дома, откуда, по мнению знахаря, пришла зараза [Семакова, Рогозина, 2006, с. 307].

Известным приемом было отпугивание и изгнание болезни стрельбой. Ружейными выстрелами, например, выживали горячку и разные тифы. В окна дома, где лежал больной горячкой, стреляли холостыми зарядами [АРЭМ, ф. 2, оп. 2, № 37, л. 89].

Особенностью вепсских лечебных обрядов было широкое использование воды. Лечебный эффект воды в различных ритуалах зависел от следующих условий: читаемого над ней заговора; различных предметов, опущенных в воду (могли быть хлеб, монеты, мусор, соль, камень и т. д.); пространственных параметров воды (сосуд, колодец, родник, ручей, река, озеро, небесная вода — дождь и т. д.); времени совершения водных процедур (восход солнца, полночь, церковная дата и т. д.); температурного состояния воды и окружающей среды (роса, пар, лед, снег и т. д.). Иногда все эти условия тесно переплетались в обряде. Известны разные формы водных исцеляющих ритуалов: умывание, окропление, обливание, купание, паренье в бане и т. д. Например, северные вепсы для избавления от чесотки (*sibit'es*) использовали соленую воду, которой мыли или парили человека, страдающего этим недугом [SKS, Valjakka, № 486, 487]. Наиболее сильными исцеляющими свойствами обладала святая вода (*ristvezi*, *kristvezi*), освященная в водоемах во время Крещения Господня (6/19.01) и местных заветных праздников. В ней купались для здоровья или, набрав в сосуды, уносили домой и использовали для лечения всевозможных болезней людей и скота.

Считалось, что вода, по мифологическим представлениям, — граница или путь между двумя мирами, могла смыть болезни и переправить их в иной мир. Так, у южных вепсов для избавления ребенка от *полуночницы* (*polunočnica*) мать вставала с младенцем на руках под струи, стекающие с дождевого стока. Дождевая вода, таким образом, своим течением уносила болезнь в землю, символизирующую иной мир в данном обряде.

Особый интерес вызывает символика водных ритуалов, совершаемых для лечения болей в животе (*kohtaiduz*). В с. Ладва с этой целью готовили водный соленый раствор, выливали его в сапог и давали выпить больному не через край голенища, а с середины [Винокурова, 2015, с. 175]. Как известно, в похоронной обрядности многих народов обуви умершего придавалось большое значение, оно связывалось с мотивом его «пути на тот свет». Использование сапога в лечебном обряде также могло означать необходимую экипировку болезни при ее успешном отправлении в иной мир. Немаловажна и такая деталь, как питье соленой воды из середины голенища. У южных вепсов при лечении *kohtaiduz* колдун делал очень концентрированный водный раствор соли, затем этим раствором он обмывал голову и грудь больного и заставлял выпить «лекарство» с середины блюдца. Возможно, в основу такого лечебного правила легли мифологические представления о том, что исцеление происходит в центре иного мира. Они отражены, например, в некоторых вепсских заговорах, в которых выздоровление происходит в центре иного мира (на камне, на острове), окруженного морскими (озерными) водами.

Помимо воды, в вепсских лечебных ритуалах широко использовались производные огня: «чистый огонь», добытый трением; искры, дым, сажа, зола и т. п. Огонь, полученный трением или высеканием, считался наиболее действенным лечебным средством в экстремальных ситуациях: в борьбе с эпидемиями, эпизоотиями, различными заразными заболеваниями. Так, в начале XX в. в д. Прокушево от холеры избавились в результате обхода деревни с «чистым огнем», добытым, по совету стариков, трением.

Окуривание — важнейшее обезвреживающее средство. При жидких выделениях из ушей жгли кусок дерева, который использовался при кладке печи, и дым пускали в больное ухо (SKS, Perttola, № 443). Детей, страдающих энурезом, держали над дымом от зажженного помела [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15: 126].

В с. Пондала появившиеся вокруг рта болячки лечили образовавшимся на печном горшке жирным налетом сажи, которую собирали безымянным пальцем и мазали им вокруг рта по солнцу (ПМА, 1998. М. С. Иудина, 1928 г. р., урож. с. Пондала, записано в с. Сяргозере Вытегорского р-на Вологодской обл.). В северновепсских деревнях поражения на коже, полученные «от бани» (*kül'beťpahk*), сначала прижигали огнем банной печи-каменки, а затем намазывали золой.

Реже в лечебных ритуалах использовалась земля, которая выступала символом мира мертвых и наделялась его признаками, один из которых — холод. Это свойство земли использовалось для лечения тоски (*tusk*) у человека, в основе которого было охлаждение. У южных вепсов исцеление проводилось следующим образом: колдун залезал со страдающим недугом в подполье, брал там землю, пропускал ее по груди больного под одеждой и читал заговор [Винокурова, 1997, с. 43].

Цель ряда известных вепсам лечебных обрядов с применением земли заключалась в том, чтобы отправить болезнь в землю, т. е. мир мертвых. Так, у вепсов до сих пор бытует представление о том, что человека, которого поразила молния, можно спасти, если сразу же после удара его зарыть в землю, оставив незасыпанным лицо. Вошедшая в него молния уйдет в землю.

В вепсской религиозно-магической лечебной практике существенное место занимали обряды задабривания различных духов-«хозяев», от которых наслана болезнь. Основными видами задабриваний были просьбы о прощении за недостойное поведение, адресованные духам, и сопровождающие их иногда жертвоприношения. Например, если человек получил болезнь от ругани в лесу, нужно было идти к месту, где он бранился, и просить прощения у лесных духов: «*Mecanižandaižed, mecanemagaižed! Pros't'katoi minun vigan, huban, pros't'kat!*» — «Лесные хозяйчики, лесные хозяюшки! Простите за мою вину, плохое простите!». Другим частым местом произнесения просьбы о прощении у духов был красный угол перед иконами, что демонстрирует распространенный у вепсов языческо-христианский синкретизм (ПМА, 2008. А. С. Соколова, 1915 г. р., урож. с. Мягозеро, записано в с. Ладва).

Различные формы задабривания использовались также по отношению к оспе и кори. Эти болезни от Бога считались неисцеляемыми, их не пытались лечить, полагая, что иначе они только разгневаются и останутся на продолжительное время, осложнив состояние больного (SKS, Perttola, № 460). У северных вепсов при появлении *оспитсы* в двух домах деревни хозяйка одного из них готовила лучшую еду и шла вместе с больным просить прощения в другой дом. Поскольку в этот дом соседей не пускали, они тайком просили прощения у оспы за окном, а принесенную для нее снедь клали в какое-нибудь укромное место. Вселившаяся в человека оспа и больной отождествлялись. По реакции больного определяли настроение оспы. Ни в коем случае нельзя было, чтобы больной сердился, иначе и оспа рассердится. Если больной просил чего-нибудь поесть, то предлагали несколько блюд, полагая, что оспа смягчится (SKS, Perttola, № 234).

При избавлении от кори (*ruskei*) руководствовались такими же соображениями. В вепсском Прионежье из дома, в котором появилась корь, шли в дом, откуда она пришла. Исполнитель обряда вставал перед больным соседом, протягивал ему гостинцы и просил прощения у кори. Если страдающий недугом брал гостинцы, то считалось, что *ruskei* смилостивилась и уйдет, а больной, ради которого исполнялся обряд, поправится (SKS, Perttola, № 443). В Шимозере если дети в доме заболевали корью, то совершали ритуальное потчевание болезни. В избе развешивали нарядные полотенца с кружевами и красными каймами — красный цвет был приятен кори. Специально приготовленные в этот день пряженые пироги и другую выпечку, а также кисель выставляли на стол. Больных детей отводили в другое помещение, им запрещалось находиться в избе во время исполнения ритуала. Бабушка или мать кланялись в пояс и обращались к невидимой кори: «*Adivoihe, adivoihe rusttaine tuli. Hüvä ka, hüvä. Adivoite!*» — «В гости, в гости корь пришла. Хорошо-то, хорошо. Угощайся!». Затем молились Господу Богу. Так делали каждый день утром, пока больные не выздоравливали.

В трансформированном виде народная медицина продолжает функционировать среди современного сельского вепсского населения, т. к. ничего нет важнее для человека и общества во все времена, чем тема здоровья, его утраты в связи с болезнями и нового обретения в результате всех возможных, в том числе и народных, способов лечения.

# Глава 12

# НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО И ЛИТЕРАТУРА

## 12.1. Устное поэтическое творчество

*О. Ю. Жукова*

Фольклорное наследие вепсов до сих пор остается малоизученным. Существует несколько обзорных статей, дающих характеристику жанрам вепсского фольклора, авторами которых в разные годы выступили финские и эстонские исследователи [Turunen, 1943; Hakamies, 1994; Salve, 2005]. История собирания вепсского устного поэтического творчества начинается с 1824 г., когда академик А. М. Шёгрен «открыл» вепсов для науки. Продолжил эту работу фольклорист, языковед, создатель эпоса «Калевала» Элиас Лённрот, опубликовавший материалы своей экспедиции 1842 г. к приоятским вепсам в диссертации по языкознанию [Lönnrot, 1853]. Затем на протяжении XIX и XX вв. фольклор вепсов записывали финляндские, эстонские и отечественные исследователи.

Существует мнение, что вепсы никогда не знали рунического стиха, относящегося к древнейшим пластам народно-поэтического творчества, характерного для близкородственных народов. Но исследователи, обращавшиеся к этой теме, находят его признаки в песенном фольклоре вепсов и даже, учитывая исторические изменения в структуре языка, восстанавливают восьмисложник — так называемую калевальскую метрику, свойственную прибалтийско-финскому руническому стиху [Алврe, 1981].

Из наиболее распространенных песенных жанров у вепсов можно выделить «короткие песенки» (*lühüdad pajoižed*), напоминающие частушки. Записи более длинных, лирических, песен весьма немногочисленны. «Длинными песнями» (*pit'käd pajod*) вепсы называют свадебные песни, которые традиционно исполняются ими на русском языке, но со своей мелодикой и особенной манерой звукоизвлечения [Лапин, 1977]. Популярными прозаическими жанрами являются сказки, предания, былички. Одним из наиболее развитых жанров представляются обрядовые причитания. Широкое распространение в вепсской среде имеют также «малые жанры» — пословицы, поговорки, загадки.

### Сказки

Еще в начале XX в. бытование сказок (*sarnad*) являлось частью традиционного уклада жизни вепсов, и одним из любимых способов времяпрепровождения было *sanuda sarnoid* 'рассказывать сказки'. Бабушки и дедушки обращались к ним, приглядывая за своими и соседскими детьми. В зимние вечера сказками заслушивалась вся собравшаяся вместе семья. Развлекались рассказыванием сказок также, ночуя вне дома: на дальнем покосе летом или в лесу возле костра на рыбалке или охоте. Взрослым рассказывали более длинные сказки с приключенческим, удивительным, юмористическим сюжетом. Для детской аудитории были предназначены более простые и короткие повествования о животных или волшебные сказки поучительного содержания [Salve, 2005, с. 109]. С. А. Макарьев, исследовавший вепсский фольклор, указывал, что сказки «среди вепсов являются одним из любимых жанров фольклора» [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15, л. 53].

История собирания и публикации вепсских сказок начинается с записей Э. Лённрота, который, готовя материал для будущей диссертации, зафиксировал и сказочные тексты, часть из которых вошла в качестве языковых примеров в его исследование [Lönnrot, 1853]. Вепсские сказки публиковались в различных изданиях: в четырех изданных в Финляндии сборниках содержится около двухсот текстов. В отечественном издании «Образцы вепсской речи», составителями которого являются М. И. Зайцева и М. И. Муллонен, обнаруживается 32 сказки с переводом на русский язык [ОВР, 1969].

Библиографической редкостью является сборник «Вепсские сказки» (1941), подготовленный Г. Е. Власьевым. В нем представлены сказки, записанные в 1936 г. в д. Вонозеро Оятского р-на Ленинградской обл. от талантливого рассказчика — вепса Филиппа Семеновича Смирнова. От него было записано 54 сказки, которые и стали основой сборника. Тексты в издании даны на русском языке так, как они были рассказаны и записаны [Лызлова, 2011, с. 102]. Позднее исследователи назовут этот сборник «фольклорной работой по сказочному эпосу вепсов», т. к. помимо текстов в нем имеются вводная статья, примечания и словарь малопонятных слов [Онегина, 1996, с. 7].

В 1996 г. вышло в свет научное издание вепсских сказок, подготовленное Н. Ф. Онегиной и М. И. Зайцевой [ВНС, 1996]. В него вошло 55 текстов на вепсском языке, представляющих все диалектные группы вепсов и снабженных русскоязычным переводом. Во вступительной статье Н. Ф. Онегина дает сведения о записи вепсских сказок как отечественными, так и финляндскими исследователями и обращается к систематизации материала по сказочному эпосу вепсов [Онегина, 1996, с. 5—26]. Она подчеркивает, что «основной репертуар вепсских сказок примыкает к единству сказочного репертуара славян и укладывается в систему указателя сюжетов восточнославянской сказки» [Онегина, 1996, с. 9]. Н. Ф. Онегина выделила 252 известных вепсам сказочных сюжета: 113 сюжетов сказок-анекдотов, 76 — волшебных, 34 — о животных, 24 — новеллистических, 5 — с легендарным сюжетом.

В сказочном эпосе вепсов представлены все основные разновидности сказок: волшебные, новеллистические, легендарные, сказки о животных и сказки-анекдоты. Большинство текстов записано в XX в., и они представляют собой поздний этап бытования традиции [Разумова, 1999, с. 170].

Широко распространена у вепсов волшебная сказка, в которой популярными являются сюжеты с семейным конфликтом (мачеха — падчерица), таковы сказки «Неродная дочь», «Девочка и мышка». Есть сюжеты с социальным конфликтом (богач — бедняк, царь — простой мужик), например сказка «Скатерка и жерновок». Наиболее распространенными сюжетами сказок-анекдотов, относящихся к разряду бытовых, являются сказки о дураках, о ловких и хитроумных людях, о глупых, упрямых или неверных супругах («Глуповатый зять», «Упрямая жена»). Среди сказок о животных сохранились те, сюжет которых связан с древними представлениями и верованиями, например сюжет «Медведь захватывает девушку» [Онегина, 1996, с. 9—11].

Зачастую вепсы начинают сказку словами: «*Ende eliba uk da ak*» — «Раньше жили старик и старуха», «*Eletihe babei da dedei*» — «Жили-были старик и старуха», «*Ende ol'*» — «Жил прежде». А заканчивают словами: «*Enamb nimida. Kaik*» — «Больше ничего. Все».

**Причитания**

Причитания, или плачи, представляются одним из наиболее развитых жанров вепсского фольклора. Зафиксированы все виды плачевой традиции: свадебные, похоронно-поминальные, рекрутские и внеобрядовые, или бытовые, причитания.

Термин «причитание, плач» в вепсском языке передается словом *voik*, исполнять плач — *voikta* 'плакать, причитывать' или *voikta änel (änüu)* 'плакать голосом'. В восточном говоре средневепсского диалекта встречается слово *uugaloita* 'причитать на свадьбе' [СВЯ, 1972, с. 606]. Глагол образован от слова *uug, oug* 'плечо', что, вероятно, связано с манерой исполнения причитаний плакальщицей — «за плечом» невесты, обнимая ее за шею, за плечи, опустив голову на плечо. Также можно сопоставить вепсский глагол *uugaloita* с финскими и карельскими ономатопоэтическими соответствиями: фин. *uikuttaa, uikata, uikkua, uikella, uikentaa* 'кричать уй, уй', 'причитать', 'щебетать', 'повизгивать'; кар. *uikuttoa* 'стонать, жаловаться, плакаться' [SKES, 1972, s. 1519]. Говоря об этимологии глагола *voikta*, исследователи предполагают его ономатопоэтический характер, одновременно сравнивая с вепс. *voivotada,* фин. *voivottaa* 'охать' и возможной параллелью с эстонским *uigutada*, *uikeajada* со значением 'петь плача, исполнять свадебную песню' [Салве, 1986, с. 255].

Самые ранние записи причитаний были сделаны финскими исследователями Э. Н. Сетяля и Ю. Х. Кала в 1888—1889 гг. и опубликованы в 1951 г. с переводами на финский язык [NÄKM, 1951]. В названный сборник включено 12 текстов: 3 похоронных плача, 8 свадебных и один рекрутский. Это были северновепсские и средневепсские восточные причитания. Четыре текста причитаний представлены в сборнике А. Совиярви и Р. Пелтола. Материалом для данного издания послужили записи, сделанные в 40-е гг. XX в. на оккупированной территории северновепсского Прионежья во время Великой Отечественной войны [ÄN, 1982]. Тогда же был собран материал по свадебной обрядности, который финский исследователь Ю. А. Перттола в 1949 г. изложил в рукописи «Piirteitä äänisvepsäläisten avioliiton solmimistavoista» («Обычаи прионежских вепсов при вступлении в брак»), включив в описание ритуала 12 текстов причитаний (SKS, Perttola, 1949). Тексты обрядовых плачей представлены также в работах М. И. Зайцевой и М. И. Муллонен [ОВР, 1969; СВЯ, 1972].

В книгу Р. П. Лонина «Minun rahvhan fol'klor» («Фольклор моего народа») вошли восемь текстов

причитаний. Увлекшись сбором устнопоэтического творчества своего народа, Р. П. Лонин активно фиксировал его образцы с 1956 по 1964 г., в основном от своих земляков в Прионежье, а также от средних вепсов в верховьях р. Ояти [Lonin, 2000].

Вепсские причитания активно собирали в 70—80-х гг. XX в. эстонские исследовательницы К. Салве, М. Йоалайд, И. Рюйтел. Эти материалы не опубликованы и хранятся в фольклорном архиве Литературного музея Эстонии (Тарту), а также в архивах Таллина. В Фольклорном архиве Финского литературного общества хранится рукопись А. О. Вяйсянена, который, будучи студентом, в 1916 г. побывал в экспедиции на вепсской земле вместе с известным исследователем прибалтийско-финских языков Е. Н. Сетяля. А. О. Вяйсянен записывал у вепсов музыкальный материал, поэтому в поле его зрения попали и причитания. В его рукописи «Vepsäläinen laulukokoelma» («Сборник вепсских песен») имеется около десятка текстов причитаний, записанных как у южной группы вепсов (Радогощь, Чайгино), так и в средневепсских поселениях (Нюрговичи, Корвала, Вонозеро) [SKS, Väisänen, 1916].

В фонотеке кабинета фольклора Петрозаводской государственной консерватории имеются записи вепсских причитаний, которые вместе с другим музыкальным материалом записывала музыковед И. Б. Семакова в 1980-е гг. в вепсских деревнях Ленинградской обл.

В 2012 г. был издан сборник причитаний «Käteške käbedaks kägoihudeks. Обернись-ка милой кукушечкой» (составители Н. Г. Зайцева, О. Ю. Жукова), в основу которого легли записи, хранящиеся в ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН. Сборник снабжен научным аппаратом и является крупнейшей на сегодняшний день публикацией плачевых текстов. 83 причитания, представляющие все локальные традиции и три жанровых вида, даны с переводом на русский язык. Часть произведений идет с нотировкой, выполненной этномузыковедом С. В. Косыревой [KKK, 2012].

Причитания сопровождали основные этапы ритуалов семейного цикла. Так, в свадебном ритуале плачи начинали звучать после рукобитья. Комплекс плачей исполнялся при посещении могилы умершего родителя, вечером накануне свадьбы (посещение бани, расчесывание волос, обряд «красования»). Кульминационным моментом девичника являлось символическое расставание девушки со своей «белой волюшкой» (*vouged voudeine*). В причети звучат мотивы поиска места для оставления волюшки: «*jätab izon da iknaižen alle*» — «оставит под милое окошечко» [KKK, 2012, с. 71]; «*jätan vouktale peiveihudele*» — «оставлю светлому солнышку» [Там же, с. 77]; «*laskvale čižoihudelin, no hän pühkib vaudaižen... veslale viikoihudelin, no hänen terav adraine čapab jalod jaugaižed*» — «ласковой сестричке, но она может вымести волюшку… веселому братику, но его острая сошенька обрежет быстрые ноженьки у волюшки» [Там же, с. 79]; но самое надежное место: «*rodimijale roditel'ale setjale mamoihudele oiktan nižaižen alle*» — «родимой кормилице-матушке под правую грудь» [Там же, с. 86].

Плачи в контексте погребально-поминального обряда исполнялись в течение всего времени нахождения покойного в доме, перед выносом из дома в день похорон, при приходе на кладбище во время погребения, в любой день при посещении могилы до сорокового дня. Причитывали также накануне сорочин на кладбище, «приглашали» покойного «на его последний праздничек», плакали в доме умершего вечером перед сорочинами и на сороковой день утром перед провожанием.

В ряде работ можно найти немногочисленные записи рекрутских причитаний: плачи при проводах сына на службу в царскую армию [NÄKM, 1951, s. 539—541] и на войну [SKS, Väisänen, 1916, № 1]. Эти записи, а также свидетельства информантов говорят о существовании данной плачевой традиции.

Из внеобрядовых причитаний у вепсов зафиксированы «прощание с родным домом», «плач по родной стороне», связанные с вынужденным переселением из деревень в 50-х гг. XX в., «плач о своей жизни», «плач девушки при проводах сестры, уезжающей в город» [SKS, Väisänen, 1916, № 72], «плач матери о сыне, который ушел работать в колхоз» [NVM, 1935, 15—16].

Определяющей особенностью жанра является импровизационный характер причитаний. Исполнитель каждый раз вновь создает свое произведение, используя традиционные темы, устоявшиеся клише, формулы. Причитывающая импровизирует на основе того, что она усвоила, слушая других талантливых исполнителей, в этом сказываются также степень ее одаренности и манера исполнения. Обрядовые плачи, не имея строгой структуры построения, могли сохранить архаичные элементы, о чем могут свидетельствовать традиционные мотивы и устойчивые языковые выражения. Основные мотивы получили традиционное языковое оформление, что исключительно важно при исследовании языка.

Характерной чертой причитаний является построение их в форме обращений. В плачах, исполняющихся в ходе похоронного обряда, причитывающая персона постоянно обращается к умершему человеку или к умершим родственникам (например, плачи на кладбище). Свадебные же причитания невесты обращены к родителям, другим родственникам, подругам, соседям. Мать обращается с плачем к дочери-невесте. В текстах можно выделить некие части, периоды, каждый из которых начинается обращением к тому или иному лицу. Обращение может нести просьбу выполнить то или иное действие, в этом проявляется роль плачей в регулировании движения обрядового действия [Кузнецова, 1993, с. 151].

Вепсские причитания уникальны по специфике жанра, построению и содержат большое количество своеобразных *иносказательных именований* персонажей плачей, которые выступают как специфические маркеры фольклорного стиля причитания, свидетельствуя о своеобразных табу на прямое обращение к тому или иному

родственнику или персонажу причитания (мать — это *kalliž kandjoihudem* — букв. «дорогая меня выносившая», отец — *kalliž kazvatajaižem* — букв. «дорогой меня вырастивший», супруг — *polni polnikeine* — букв. «полная половиночка», дочь — *libed linduine* — «дорогая пташечка», *käbed kägoihut* — «милая кукушечка» и т. д.).

Внутри жанра можно выделить три локальные традиции: северновепсскую, средневепсскую и южновепсскую. Причем северновепсская традиция причитывания имеет наибольшие расхождения в языковом, стилевом и тематическом аспектах с другими группами [Жукова, 2015, с. 28—30]. В причети северных вепсов не выступают традиционные вербальные формулы и выразительные средства (аллитерация), характерные для плачей средних и южных вепсов.

**Заговоры**

Заговоры имели широкое распространение среди вепсского населения. Бытовали лечебные заговоры (от грыжи, кровотечения, радикулита, боли в ухе, при нарыве, от сглаза и т. д.), противозмеиные, для оберегания детей (при мытье ребенка, чтобы много не плакал и т. д.), любовные (присушки, отсушки), а также заговоры, связанные с уходом за скотиной. Имеются единичные фиксации заговорных текстов, используемых при охоте и рыбалке. Отдельно стоят заклинания, используемые во взаимоотношениях с духами-хозяевами. А. Турунен отмечал в статье 1943 г., что «у старшего поколения вепсов еще живы понятия о происхождении болезней как влиянии злых сил. Поэтому применение заговоров в качестве средства излечения широко используется. Почти в каждом селе есть знающие женщины среднего возраста (нойд), способные производить магические действия» [Turunen, 1943, s. 157].

Для избавления от болезни, исходящей от духа-«хозяина», ему приносили жертву и просили забрать насланную им болезнь, именуемую «добром», обратно. Например, хозяину бани жертвовали «гостинец» и обращались со словами: «*Armaz ižandaine, armaz emagaine, armhad carid i caricad, i rouhad ukod i rouhad akad, i nored murz'aimed i nored neičče̮d, i nored prihad, otkat ičetii hüvuded, ankat mili ičin pahuded sonihe i sustaviihe*» — «Любимый (дорогой) хозяин, дорогая хозяюшка, дорогие цари и царицы и старые старики и старые женщины, и молодые женщины и молодые девушки, и молодые парни, заберите свою доброту, отдайте мне мои недуги в вены и суставы» (Шокша). После произнесения заговора хозяевам несколько раз кланялись [Turunen, 1943, s. 158]. Если болезнь происходила «от леса», то больного вели в лес и адресовали заговор духам леса. Когда причиной заболевания считали воду, то обращались к духам-«хозяевам» воды [Там же, s. 158].

По-вепсски заговор (заклинание) носит название *puhe, puheg*. Заговаривать, произносить заговоры, заклинания — *puhuda puhegid* [СВЯ, 1972, с. 436, 438]. Они до сих пор остаются малоизвестным и малоизученным жанром вепсского фольклора. Немногочисленны публикации заговорных текстов. Значительная часть материалов хранится в архивах в нерасшифрованном виде.

Заговор — это текст магического свойства, ориентированный на достижение результата. Поэтому заговорные тексты являются устойчивыми, зачастую имеющими начальные и заключительные формулы. Вепсская заговорная традиция испытала большое русское влияние. Похожими являются структуры некоторых заговорных текстов, состоящие из *зачина*, где говорится, что заговаривающий уходит из дома куда-либо. Для Русского Севера характерен стереотип с унифицированными формулами, облегчающими запоминание текста: «Встану я благословлясь, пойду перекрестясь из дверей дверями, из ворот воротами, выйду я в чисто поле...» [Смирнов, 1988, с. 54—55]. Схожий зачин встречается в вепсском заговоре от грыжи: «*Nouzin blaslovas, pezimoi blaslovas, läksin ukses ukshe, verejas verejaha, vihandaha normhe, lagedaha püüdho...*» — «Встала я благословясь, умылась благословясь, вышла из дверей в двери, из ворот в ворота, на зеленый луг, в широкое поле...» [NÄKM, 1951, s. 515]. Там происходит встреча со сверхъестественным существом, это может быть: золотая дева (*kuudeine niižne*), ледяной мужик (*jäine mužik*), черный кот (*must kaži*), золотой петушок (*kuudeine kukoihut*) и др., позднее, когда зачин христианизировался, то роль целителей стали выполнять христианские святые [Ожегова, 1988, с. 46]. В вепсских текстах встречаются такие образы, как Богородица-матушка, святой Николай. В заговоре от сглаза говорится:

*Kuudeižes meres om kuudeine kivi.*
*Kuudeižuu kivuu om kuudeine kodi.*
*Kuudeižes kodiš om kuudeine prestol'ni stol.*
*Kuudeižen prestol'nijan stolan taga ištub*
*Presv'ataja bogorodica Marija-matuška.*
*Hän libub i lähteb vihandaha normhe,*
*Katkeidab kuume verbnijad barbašt...*

В золотом море есть золотой камень,
На золотом камне золотой дом.
В золотом доме золотой престольный стол.
За золотым престольным столом сидит
Пресвятая Богородица матушка Мария.
Она встает и идет на зеленый луг,
Сламывает три вербные веточки...[1]

Примером влияния молитв на заговорную традицию является также традиционное завершение текста: «*Igäks kaikeks, amin', amin', amin'*» — «На весь век, аминь, аминь, аминь» или «*Vo veki. Amin*» — «Во веки. Аминь».

Фиксировались и совершенно другие по организации тексты, например заговоры от укуса змеи,

[1] Записано от Ершовой Галины Петровны, 1933 г. р., урож. д. Азмозеро Подпорожского р-на Ленинградской обл., в п. Курба Подпорожского р-на Ленинградской обл., 1999—2012 гг.

представляющие более древние пласты традиции. В отдельных из них наблюдается стремление избежать упоминания имени «змея», и оно заменяется рядом иносказательных, метафорических именований, в основе которых лежат, по-видимому, табуистические воззрения: «*šiherič-viherič, kandoiden kabičii, onziden ondustei…*» — «шихерич-вихерич (шипяший-шуршаший), пни скребущий, дупла разоряющий…» [ФА, № 1302/8].

Со стороны художественно-стилистических приемов в заговорных текстах обнаруживаются семантические повторы и одно из архаичных выразительных средств, характерных для устнопоэтической традиции прибалтийско-финских народов — *аллитерация*, или начальное созвучие. Ее функционирование связывают с устойчивым ударением на первый слог в языках этих народов. В произведениях фольклора она влияет на подбор слов, являясь важным критерием лексической избирательности: «*pusktas i amptas prizoran i prikosan*» [ФА, № 625/3] — «выкалывают и выстреливают сглаз и порчу»; «*i pästab sömižid sömha, jomižid jomha*» [ФА, № 1308/5] — «и отпустит (выпустит) еду поесть, питье попить», «*tačin tehe tropatomha, soho samlotomha…*» [ФА, № 625/7] — «бросаю на дорогу без тропинки, в болото без мха…».

**Пословицы**

Одним из широко распространенных малых жанров вепсского фольклора являются пословицы и близкие к ним поговорки, которые в лаконичной образной форме отражают взгляд народа на социальные, семейные и бытовые отношения.

В отличие от других жанров, у пословиц не было своего традиционного термина, вепсы использовали русскоязычное заимствование *poslovic*. В современном младописьменном языке употребляется лексема *muštatiž* (< *muštatada* ‘вспоминать, напоминать’), которая была зафиксирована в южновепсском диалекте по отношению к другому малому жанру фольклора — загадке [СВЯ, 1972, с. 340]. Исходя из того, что на большей части вепсской территории загадку именовали словом *ozoitez (ozeitez)*, образованным от глагола *ozaita (ozeita)* ‘отгадывать’, представлялось логичным разделить эти термины и закрепить за пословицами лексему *muštatiž*.

Около полусотни пословиц у вепсов собрал Элиас Лённрот [Lönnrot, 1853], их можно встретить также в работах Э. Н. Сетяля, Ю. Х. Кала, Р. Пелтола, А. Турунена, М. И. Зайцевой и М. И. Муллонен. В 1968 г. вышла в свет публикация Ю. Райнио «Äänisvepsäläisiä sananparsia» («Пословицы прионежских вепсов») [Rainio, 1986, s. 269—310]. В 1920—1930-е гг. при проведении полевых фольклорно-этнографических исследований у прионежских вепсов пословицы и поговорки собирал С. А. Макарьев. Их записи были сделаны на русском языке [НА КарНЦ РАН, ф. 26, оп. 1, № 15].

Крупнейшая публикация вепсских пословиц «Vepsa vanasõnad» («Вепсские пословицы») вышла в свет в Эстонии в 1992 г. [VV, 1992]. Составителем является В. Мялк, при участии А. Хуссар, А. Кяхрик, Т-Р. Вийтсо. В этом двухтомном издании собраны пословицы из тринадцати печатных источников, включая упомянутые выше публикации финских и отечественных исследователей, в том числе из исследований по вепсскому языку, где пословицы были представлены в качестве языковых примеров, а также работы Ю. Райнио. Авторы эстонского издания использовали при составлении своего сборника и рукописные материалы О. Хакулинена и Ю. Перттола (SKS) и записи из эстонских архивов. Пословицы в эстонском сборнике представлены со всеми зафиксированными вариантами и приведенными эстонскими, водскими, ливскими и карельскими соответствиями, а также их русскими аналогами.

Краткость и яркая образность речи пословиц и поговорок способствовали их запоминанию и широкому распространению. В пословичном репертуаре вепсов выделяются пословицы с рифмованным текстом: «*Ozr orahaižes, a laps’ vagahaižes*» — «Ячмень со всходов, а ребенок сызмала (виден какой будет)», «*Mitte kandoine, mugoi i vezaine*» — «Каков пень, таков и отростень», «*Kuiv kromaine — da koditomaine*» — «Сухая краюха — да домашний гостинец», «*Lehm tanhal, söm stolal*» — «Корова в хлеву, еда на столе» [VVS, 1992, s. 323].

В отдельных пословицах встречается такое традиционное изобразительно-выразительное средство, характерное для языка фольклора прибалтийско-финских народов, как аллитерация (созвучие согласных и гласных звуков, находящихся в начале следующих друг за другом слов): «*kadoi kana kapkehe*» — «запуталась курица в отрепьях» (человек запутался в своих делах), «*Toivoi toivotab, a Varoi varastab*» — «Тойвой обещает, а Варой ждет» (обещанного три года ждут), «*küläleibäd kündusehessai*» — «угощенной едой сыт до порога» [VVS, 1992, с. 309].

По тематике затрагивающих вопросов можно выделить пословицы о любви к родным местам, дому: «*Ičein ma — manzikaine, a veraz ma — mustikaine*» — «Своя земля — земляника, а чужая земля — черника», «*Ičeze čoga kaiken om lämemb*» — «Свой угол всегда теплее»; о семейных отношениях: «*Hüvän mužikan taga i ak norištub*» — «За хорошим мужем и жена молодеет», «*Anopespäi armastust, ku habaižes puspäi lämäd*» — «От свекрови любви, как от осинового полена тепла». Выделяющие положительные качества человека и осуждающие пороки: «*Ležnale mehele kaiken om huba sä*» — «Для ленивого человека всегда плохая погода», «*Hänel sonzar’ kelel ei ištu*» — «У него блоха на языке не усидит» (о разговорчивом человеке).

**Загадки**

Загадки — это популярный когда-то как среди взрослого населения, так и среди детей жанр. Разгадывание загадок, наряду с рассказыванием сказок, выступало в качестве развлечения, особенно в зимнее время. Загадка по-вепсски *ozoitez* от глагола *ozaita (ozeita)* ‘отгадывать, угадывать’, у южных

вепсов зафиксирован вариант *ozaidiž* [СВЯ, 1972, с. 384], а также при именовании загадки встречается слово *muštatiž* от *muštatada* ‘вспоминать, напоминать’ [Там же, с. 340].

Загадки записывались попутно с другим языковым материалом, и отдельные их тексты попадали в диалектные сборники и словари. По инициативе финляндских исследователей к сбору загадок были привлечены школьники северновепсских деревень в годы Второй мировой войны. Позднее, основываясь на этом обширном материале, Юсси Райнио подготовил статью, касающуюся тематики языческих и христианских верований в загадках прионежских вепсов [Rainio, 1994].

Загадки вместе с пословицами относятся к так называемым «малым» жанрам фольклора. В загадке есть две части — сама загадка и отгадка. Большинство вепсских загадок являются классическими метафорическими загадками [Salve, 2005, s. 117]. В их тексте отгадке соответствует некая метафора, например одушевление неодушевленных предметов: «*Lehm tanhou, sarved irdou*» — «Корова в хлеву, рога на улице» (печь топится); «*Penes gärvudes lahnad vätas*» — «В маленьком озерке лещи играют» (блины на сковороде); «*Jäniš jädmö, villad madmö*» — «Заяц по льду, а шерсть по земле (волочится)» (воз сена) [ОВР, 1969, с. 265—266].

Встречаются загадки и в форме прямых или шутливых вопросов: «*Kiveroi-kaveroi, kuna sinä joksed?*» — «*Keritud-kabitud, mitte sinun tö?*» — «Изогнутый-извилистый, куда ты бежишь? — Подстриженный-вычесанный, какое твое дело?» (ручей и пожня, информант тот же). Исследователи жанра отмечают, что при внимательном рассмотрении загадок в них можно обнаружить конкретные детали, подсказывающие отгадку [Лавонен, 1992, с. 165]: «*Sadajaugaane, kaikučoo zapol’kaa hüpib*» — «Стоногий, в каждом поле прыгает» [ОВР, 1969, с. 265—266]. В этой южновепсской загадке «поле» выступает подсказкой для отгадки (борона). «*Märg vaza aidan taga*» — «Мокрый теленок за изгородью», намек на отгадку «мокрый» (язык) [Там же, 1969, с. 265—266]. Такими конкретными деталями в загадке могут являться числа: «*Nel’l’ vel’l’est ühten šläpän au seištas*» — «Четыре брата под одной шляпой стоят» (ножки стола) [Там же, 1969, с. 265—266].

В некоторых текстах заметно стремление к созданию созвучия в словах: «*Čuhkab, čahkab pimedas pihkus, komedas korbes*» — «Кряхтит, пыхтит в темном лесу, в гулком бору» (тесто на печи) (Шимозеро) [СВЯ, 1972, с. 222]. В этой шимозерской загадке наблюдаем не только аллитерированные пары слов и дескриптивные по образованию глаголы в начале, но и создающие параллелизм атрибутивные пары.

**Детский фольклор**

Устнопоэтическое творчество, исполняемое для детей и непосредственно самими детьми, представлено в вепсской традиции такими жанрами, как колыбельные, кумулятивные песни, потешки, дразнилки и считалки.

В колыбельных песнях (*kättepajo*) сон часто представлялся в образе живого существа, которое приходит; описывается его путь (информант тот же):

| | |
|---|---|
| *Unuded-se kulutas,* | Сны-то слышатся, |
| *unuded-se ajetas* | сны-то едут, |
| *vaštme da vagoštme,* | по медной бороздочке, |
| *kuudašt da kujoštme.* | по золотому прогону. |

Слово «сон» зачастую выступает в тексте колыбельной в уменьшительной форме и во множественном числе: *uni* «сон» > *unuded* «сонушки, сновидения». Со стороны стилистических приемов наблюдаем функционирование и аллитерации, и параллелизма.

Известно о древних песенных корнях колыбельных. В то же время этот жанр остается малоизученным, продолжение исследования могло бы внести ясность в историю развития всей народной поэзии прибалтийско-финских народов [Salve, 2005, s. 105].

В колыбельной мать обращается к ребенку с просьбой заснуть, закрыть глазки, не слушать ушками. Этот мотив встречается в сказках. Например, захваченная медведем девушка поет медведю, чтобы усыпить его: «*Umbišta sil’maine, umbišta toine, soupta, soupta korvaine, soupta, soupta toine*» — «Закрой глазик, закрой второй, закрой ушко, закрой второе [Там же, s. 105].

Словами убаюкивания, укачивания в вепсских колыбельных выступает как заимствованное у русских *baju-baju*, так и собственный вариант *tuti-tuti*. В текст колыбельной могут вставлять и имя усыпляемого ребенка: «*Ičein poigan maihkutan, Mitreihuttain lüuhkutan*» — «Своего сына убаюкиваю, моего Митеньку укачиваю» [NÄKM, 1959, s. 301].

Если задачей колыбельной песни было успокоить и усыпить, то для игры с маленьким ребенком использовали различные потешки, приговорки. Например, при подпрыгивании младенца произносили:

*Mäni mamuško hebošt otmaha,*
*heboižen otab, tanhale paneb,*
*hiinäšt andab, iče panese magattaha.*
[Väisänen, 1916, s. 35]

Пошла матушка за лошадкой,
лошадку берет, в хлев отведет,
сена даст, сама спать ляжет.

Подросших детей начинали развлекать более длинными кумулятивными, или «цепными», песнями, произносимыми речитативом. Вепсы называют их *sarnaižed* ‘сказочки’. Поэтому некоторые из них начинаются со вступления: «*Sanugam sarnoid, vanugam varnoid*» — «Давай расскажем сказки, навьем вешалки» или «*Sanun minä starinan, keitän mina varinan*» — «Расскажу я сказку, наварю я варево». Различают диалогические, строящиеся на вопросе и ответе, и недиалогические формы кумулятивных песен. К диалогическим можно отнести произведения «*Kiskoim-kaskoim, kus olid?*» — «Кисуля-кисулечка,

где была?» или «*Anda, kägoi, bardaštaiž*» — «Кукушечка, отдай свою бородку». Из недиалогических популярными вариантами являются: «*Härg libui kuzhe kivižiš kindhiš, savižiš sapkoiš*» — «Бык залез на елку в каменных рукавицах, глиняных сапогах»; «*Kus, paimen, paimenzid?*» — «*Где, пастух, пас?*». «*Läksin Läkoilaha, punouzimoi Prokoilaha*» — «Отправился в Лякойлу, повернулся в Прокойлу».

К жанрам детского фольклора относятся считалки, которые связаны с игрой и используются при выборе ведущего, например при игре «в прятки». Или в пальчиковых играх, когда руки кладут на лавку, по очереди поднимая и опуская каждый палец на каждое произносимое слово:

Ičkei, kičkei,
*semmar, makkar,*
*vagovar koutar*
*vägeval voutar*
*čillid, čallid,*
*lepan poiš!*

(SKS, Valjakka, № 144)

Зачастую текст считалки состоит из непонятных и непереводимых слов, важно соблюдение ритма и рифмы.

## 12.2. Музыкальные инструменты и звуковые орудия вепсов

*Н. С. Михайлова*

Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка являются важной составной частью вепсской культуры. Они тесно связаны как с хозяйственной деятельностью, бытом, так и с мировоззрением и художественными представлениями народа.

Одна из наиболее древних сфер бытования музыкальных инструментов и звуковых орудий — охотничья. Чтобы приманить дичь, охотники использовали различные свистульки (манки), позволяющие точно воспроизвести голос той или иной птицы. Их изготавливали из ржаной соломы, пера, полой заячьей или птичьей кости. С одной стороны, ближе к краю, вырезали свистковое отверстие, а на противоположном конце ставили заглушку или использовали естественную перегородку. Ива также могла служить материалом для изготовления манков на рябчика. Весной, когда у деревьев идет активное движение сока, с ивовой ветки скручивали кору, вырезали свистковое отверстие и возвращали кору обратно. Для приманки тетерева не требовалось изготовления инструмента, а «*чувышкали ртом*», прикладывая неплотно сжатый кулак к губам.

Наибольшее видовое и тембровое разнообразие музыкального инструментария наблюдалось в пастушеской традиции. У средних и южных вепсов до настоящего времени для выпаса скота используется барабан (*baraban*). Это деревянная доска прямоугольной или трапециевидной формы, по которой ударяют двумя палочками-колотушками (рис. 114). Инструмент изготавливали из «звонких» пород древесины: ели, сосны, осины; колотушки вырезали из березы или черемухи. В верхней части инструмента делали два отверстия, в которые продевали веревку, позволяющую подвешивать барабан на шею так, чтобы он находился на уровне пояса или чуть выше (рис. 114). Звонкий,

*Рис. 114. Пастух с барабанкой. Вашкинский р-н Вологодской обл. Фото Н. С. Михайловой, 2000 г.*

*Рис. 115. Било пастушье (baraban). 1970-е гг. Автор Г. Т. Тришкин (1905—1978), с. Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. Музей-заповедник «Кижи» (КП 4096)*

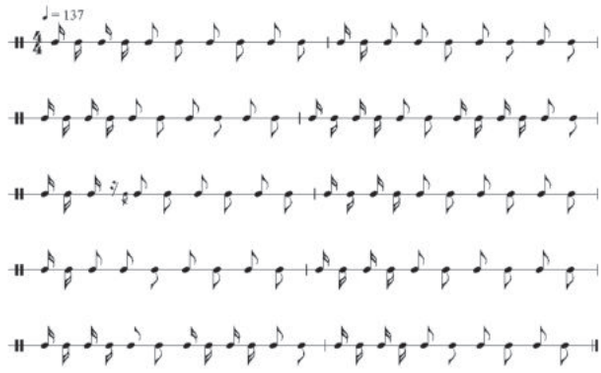


*Рис. 116. Сигнальный наигрыш на барабане, с Пяжозеро Бабаевского р-на Вологодской обл. 2001 г. (ПМА)*

хорошо слышимый на далеком расстоянии звук извлекали, ударяя палочками по разным местам доски (рис. 116). Чтобы барабан был звонче, его сушили в бане, а зимой хранили в избе, оберегая древесину от намокания.

Пастухи Вытегорского р-на Вологодской обл., помимо барабана, пользовались колотушкой. Ее изготавливали из осинового или березового бруска: придавали нужную форму, выдалбливали внутреннюю полость и привязывали на кожаном ремешке шарик (рис. 117). В с. Ошта ночью с колотушкой по деревне ходил сторож. Инструмент бытовал на указанной территории еще в 90-е гг. XX в.

У всех групп вепсов были распространены пастушьи рожки (*soit, torv'*). Они состояли из прямой деревянной трубки, на одном конце которой надрезали или приматывали трость, или язычок, а к другому крепили раструб из козьего или бараньего рога, бересты или коры. Саму трубку

*Рис. 117. Колотушка. Вторая половина XX в., с. Коштуги Вытегорского р-на Вологодской обл. (частная коллекция Е. П. Михайлова)*

изготавливали из ветки ивы или бузины, выкручивая сердцевину. На корпусе инструмента вырезали 3—4 игровых отверстия. Общая длина инструмента колебалась от 21 до 40 см. Иногда корпус рожка украшали резьбой (рис. 118). Конструкция инструмента позволяла пастухам исполнять танцевальные и песенные мелодии, о чем жители деревень часто вспоминали: *«Играет, как песню какую поет»*. Интересен факт игры на таких инструментах «наперебой» пастухами п. Межозерье Вытегорского р-на Вологодской обл.: *«Пастух идет по одному берегу реки, а другой — по другому, и наперебой играют»* [Михайлов, Михайлова, 2009, с. 28].

Оригинальная разновидность пастушьего рожка зафиксирована у северных вепсов под названием *lutt, luttu, lutuine* [Leisiö, 1983, s. 266—271; Вертков и др., 1975, с. 63]. Его делали из осины или ольхи способом продольного раскола деревянной заготовки. Половинки корпуса с выдолбленным каналом квадратного сечения скрепляли берестяной лентой. К узкому концу, срезанному под углом 45°, ниткой приматывали трость — тонкую деревянную пластинку (рис. 119). *Lutt* имеет ряд характерных особенностей, отличающих его от подобных инструментов соседних народов (карелов, русских): игровые отверстия (от 4 до 6) вырезаны на стыке двух половинок ближе к узкому концу инструмента, а удлиненный широкий раструб составляет около 2/3 инструмента при общей длине рожка 50—80 см. Рассохшийся со временем *lutt* перед игрой замачивали в воде.

У средних вепсов во второй половине XX в. пастух в качестве сигнального инструмента мог использовать и гармонику. Сигналами на сбор скота служили наигрыши «Русского» или «Наразвал».

Задействованные в труде пастухов музыкальные инструменты выполняли сигнально-оповещательную и охранительную функции. По утрам, проходя по деревне, пастух будил хозяек и давал сигнал на сбор коров, во время пастьбы играл для сбора скота и отпугивания от стада хищников. В с. Шелтозере Прионежского р-на с помощью рожка подпасок обменивался информацией с пастухом (рис. 120): «*Подпасок придет вечером домой, проверит, есть ли стадо. ‹…› Если стадо дома, то он играет во все отверстия… а если нескольких коров нет, то играет только в одно отверстие*» [Михайлов, Михайлова, 2009, с. 13].

Музыкальный инструмент пастуха был участником обряда первого выгона скота на пастбища — *обхода*, *отпуска (obhod, spusk*). Наигрыш, исполняемый во время *обхода*, становился наигрышем на сбор стада. В некоторых случаях запреты, которые по условиям *отпуска* регулировали поведение пастуха весь сезон пастьбы, касались и музыкальных инструментов: нельзя было трогать кому-либо или даже видеть их[2]. В таких случаях говорят: «*У пастуха на рожок (барабан) сделан зарок*». Пастухи строго соблюдали эти запреты, нарушение

[2] См. подр. об отпуске гл. 5 разд. II «Традиционные хозяйственные занятия».

*Рис. 118. Torv'. До 1926 г. д. Анхимовская Шапшинской вол. Лодейнопольского уезда (РЭМ; № 4452-16)*

которых даже по случайности приводило к неприятностям: стадо не слушалось пастуха и он вынужден был отказаться от этой работы, обрекая себя на голод.

Вне сезона пастьбы барабан или рожок могли быть использованы и в других обрядовых действиях. Во время зимних Святок парни рядились пастухами, ходили с музыкальным инструментом из дома в дом и проверяли, «все ли коровушки дома», имея в виду незамужних девушек.

Во второй половине XX в. в связи с уменьшением поголовья скота у деревенских жителей и разорением животноводческих хозяйств традиция выпаса с наемным пастухом практически повсеместно исчезла. На территории Вологодской и Ленинградской обл. немногочисленный скот хозяева выпасают по очереди и в качестве сигнального инструмента по-прежнему применяют барабан. Его передают из дома в дом, а играют на барабане не только мужчины, но и женщины.

По сей день в каждой деревне, где еще держат крупный рогатый скот, используют коровьи подшейные колокола. Ранее их изготавливали в местных кузницах или покупали на ярмарках. Колокола (*kellod, kelloižed, tilud, buriižed*) делали различных размеров, отчего каждый из них имел свой «голос», отличающийся от других по высоте и тембру. По звуку колокола пастух или хозяйка легко могли определить местонахождение животного.

Во многих деревнях для оповещения о пожаре, созыва жителей деревни устанавливали сигнальные била: на столб с перекладиной подвешивали кусок железнодорожной рельсы, самодельный колокол с кувалдой (*čugun*) или использовали для этих целей колокола, расположенные на часовнях и церквях. Такие сооружения используются в деревнях до настоящего времени.

О бытовании у вепсов струнного музыкального инструмента впервые упоминает В. Н. Майнов. В статье «Приоятская чудь», опубликованной в 1877 г., 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]. В 1906 г. земский учитель А. А. Киселев из д. Корвалы прислал в Российский этнографический музей 6 вепсских инструментов под названием гусли-стрибуник [Гаджиева, 2009, с. 206], но атрибутирован лишь один из них (рис. 121). Десять лет спустя А. О. Вяйсянен в д. Корвале и Нюрговичи приобрел четыре инструмента, которые сейчас находятся в Национальном музее Финляндии (Хельсинки). Их описанию он посвятил отдельную статью «Vepsäläinen kantele» (Вепсское кантеле) [1934]. В 1926 г. еще одно вепсское кантеле было обнаружено в д. Габановской Шапшинской вол. Лодейнопольского уезда[3].

В качестве материала для изготовления инструмента мастера использовали березу, осину или ольху. Форма инструмента схожа с новгородскими гуслями: продолговатая, скошенная по верхнему краю (от струнодержателя до места установки верхнего колка) доска длиной от 60 до 80 см, шириной от 16 до 27 см.

*Рис. 119. Труба пастушья (лутыйне). Конец XIX в., д. Ропручей Прионежского р-на РК. НМ РК (КГКМ 37231)*

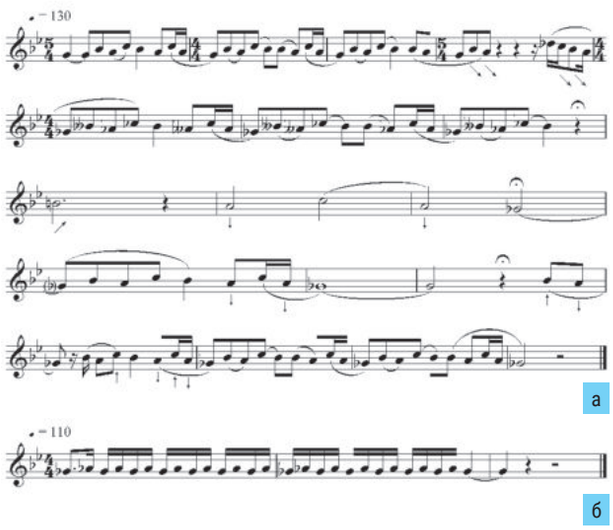



*Рис. 120. Наигрыши а — «Бужение хозяек утром», «Если все коровы дома», б — «Если какой-то коровы нет». Исп. В. С. Яковлев, 1975 г., с. Шелтозеро Прионежского р-на КА ССР. Нотировка аудиозаписи из ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН (кас.: 3235/2-4)*

[3] В настоящее время этот инструмент (4452—248) находится в РЭМ и экспонируется на постоянной выставке.

Рис. 121. *Гусли-стрибуник. До 1906 г. д. Корвале Тихвинского уезда Новгородской губ. (РЭМ № 869-65)*

Рис. 122. *Матвей Петров играет на стрибунике, д. Корвала Тихвинского уезда Новгородской губ. Фото А. О. Вяйсянена, 1916 г.*

Широкий край доски от колков — открылок — представляет собой тонкую пластинку, фигурно срезанную по краю. Резонаторная коробка выдолблена по длинной узкой стороне, полость оставлена незакрытой. Эта конструктивная особенность является характерной чертой вепсского стрибуника, как и сравнительно маленькая толщина корпуса — всего 3—3,5 см. У трех из четырех инструментов, приобретенных А. О. Вяйсяненом, узкий конец инструмента загнут кверху, что, по мнению исследователя, связано с манерой игры и является заметной особенностью вепсского инструмента [Там же, s. 246]. С карельским кантеле вепсский стрибуник роднит наличие понси (*ponsi*) — деревянной колодки в узкой части инструмента, в которую вставлен струнодержатель. Как и в большинстве карельских инструментов, понси вырезано на корпусе инструмента, а не крепится как отдельный элемент.

Инструменты имеют от 5 до 8 струн, материалом для которых служит медная или стальная проволока. Расположение струн — веерообразное: ширина корпуса у струнодержателя составляет от 7 до 12 см, у колков — 16—27 см. При игре инструмент держат на коленях (рис. 122). Широкие промежутки между колками позволяют исполнителю во время игры располагать пальцы левой руки между струнами, а правой рукой бряцанием извлекать аккорды. Эта звучная манера игры, по мнению А. О. Вяйсянена, не требует больших упражнений. Основная работа падает на палец правой руки, который в качестве плектра дает ритм наигрышу, сопровождающему танцы.

В последней четверти XIX в. повсеместное распространение получают балалайка и гармоника. Их покупали на ярмарках, привозили из Санкт-Петербурга. Гармоники (*taljank, garmon*) становятся неизменными спутниками молодежных вечеринок и гуляний. В 1929 г. С. А. Макарьев писал: «Музыкой на бесёде обыкновенно служила и вероятно еще долго будет служить гармошка, преимущественно “трехрядка”. Других музыкальных инструментов здесь не встретишь. Может быть, иногда встретится давно поломанная балалайка, привезенная когда-то при возвращении из отхожего промысла» [Макарьев, 1929, с. 40].

Особенность ранних моделей гармоник (рис. 123) заключалась в том, что высота звука зависела от направления движения меха, что влияло на формирование репертуара гармонистов. До середины XX в. он состоял преимущественно из плясовых и танцевальных наигрышей, сопровождавших одноименные парные танцы («Коробочка», «Краковяк», «Падеспань» и др.), кадриль, ланчик (у средних и южных вепсов), а также сольную пляску и пение частушек. В XX в. на смену гармоникам с «русским» и «немецким» строями[4] приходит новая модель — хромка, у которой высота звука не зависит

Рис. 123. *Гармонь венская двухрядная. 1930—1940-е гг. Фабрика музыкальных инструментов «Красный партизан», г. Ленинград. Русский строй. Место бытования: п. Ладва Прионежского р-на КФССР НМ РК (КГМ 27715)*

[4] В гармониках с «немецким» строем звуки тонической группы извлекаются на сжим меха, а доминантовой — на разжим, с «русским» — наоборот.

*Рис. 124. Гармонь-хромка кирилловская двухрядная. Первая половина XX в. Кирилловский р-н Вологодской обл. Место бытования: Вытегорский р-н Вологодской обл. (частная коллекция Е. П. Михайлова)*

от направления движения меха. Она позволила гармонистам значительно расширить репертуар за счет песенных наигрышей. Наибольшую популярность среди исполнителей приобрели поздние народные и авторские песни: «В том саду при долине», «На Муромской дорожке», «Степь да степь кругом», «По диким степям Забайкалья», «Уральская рябинушка» и др. Гармони-хромки поступили в массовое производство, но в Вологодской обл. были более популярны инструменты кирилловских мастеров с особой раскладкой кнопок в левой клавиатуре[5] (рис. 124).

На территории Вологодской обл. среди вепсского и соседнего русского населения наигрышем на гармонике сопровождалась драка: «*Раньше дрались под игру, ломали гармони, могли и убивать… Обычно волость на волость, например, Индомана и Ивановские: на Индомане Иванов день гуляют, к ним в гости ходят Ивановские*» [Михайлов, Михайлова, 2009, с. 100]. Для сопровождения драки существовал специальный наигрыш «под драку», который мог служить своего рода сигналом: «*В каждой деревне у гармониста своя игра, и если парень гуляет в другой деревне и услышал наигрыш “под драку” своего гармониста, то все бросает и бежит драться*» [Там же].

Несмотря на сравнительно позднее формирование традиции игры на гармонике, она стала частью обрядовой культуры вепсов. Наряду с использованием наигрышей на инструменте для аккомпанирования танцам на свадьбе, а также пляскам ряженых во время ритуального обхода домов в святочный период, у вологодских вепсов зафиксированы факты использования гармони в похоронной обрядности. Любой житель села мог заранее завещать родственникам, чтобы на его похоронах гроб от дома до кладбища несли и опускали в землю под игру на гармони. Подобные факты являются проявлением древнего обычая «веселения покойника», распространенного у вепсов[6]. Гармонь могла использоваться также и на поминках на 40-й день, если человек перед смертью заранее предупреждал не играть грустную или траурную музыку. В этом случае исполняли «Русского» или какой-либо марш, но специально предназначенного для этих целей наигрыша не было [Там же]. В вепсских деревнях, наряду с гармоникой и балалайкой, в XX в. звучала и семиструнная гитара. Под ее сопровождение исполняли поздние песни и романсы. Производство гитар освоили в разнопромысловых артелях, одна из которых работала вблизи проживания северных вепсов — в с. Деревянное Прионежского р-на (рис. 125).

Весьма разнообразным по материалу и технологии изготовления был детский музыкальный инструментарий. Многие игрушки копировали музыкальные инструменты взрослых, в том числе трещотки и колотушки, которые ранее использовали в пастушеской практике и для отпугивания волков, охотничьи ивовые и тростниковые свистки. Кроме того, всевозможные «пищалки» и «свистульки» дети делали из стручка акации, сложенного стебля одуванчика, березового листа, бересты и т. п. Материалом для «дудок» часто служило растение дудник (*butk*). Свистели, вертикально прикладывая его полый стебель с узлом на конце к губам, или делали продольные надрезы и сильно дули, издавая громкий звук. Эти игрушки были недолговечными и изготавливались только в весенне-летний период.

*Рис. 125. Гитара мужская семиструнная. 1940-е гг. Прионежская разнопромартель. Место производства и бытования: с. Деревянное Прионежского р-на. НМ РК (КГКМ 37236)*

[5] См. подр.: [Мехнецов, 2005].

[6] См. п. 8.3 разд. II «Похоронно-поминальная обрядность».

Более крепкими были глиняные свистульки, представляющие продукцию оятских вепсских гончаров. Свистульки выполнялись способом ручной лепки, имели форму птичек с отверстием в коротком тупом хвостике. Чем меньше размер свистульки, тем выше тон издаваемого ею звука. В изготовлении свистулек большое участие принимали дети. Для них это являлось одним из этапов обучения мастерству [Логвиненко, 2006, с. 180—181].

В настоящее время в вепсских деревнях бытуют только гармоника, балалайка и, в редких случаях, пастуший барабан, а также детские музыкальные игрушки. В последние десятилетия, благодаря работам И. Б. Семаковой (1997), З. И. Строгальщиковой (2016) и В. Ф. Тропина, вепсское кантеле получило новую жизнь. На основе чертежей и фотографий инструментов, приобретенных А. О. Вяйсяненом в 1916 г., были изготовлены реплики, а также создан 10-струнный, адаптированный к сценической жизни инструмент. Обучение игре на нем ведется в детских музыкальных школах с. Шелтозера и п. Кварцитный Прионежского р-на РК, вепсское кантеле (стрибуник) используется в деятельности творческих коллективов.

## 12.3. Вепсская литература

*З. И. Строгальщикова, Н. В. Чикина*

Исследованию вепсской литературы посвящен раздел в третьем томе «Истории литературы Карелии», где представлены первые статьи о вепсской литературе И. А. Спиридоновой и Н. Г. Зайцевой [История..., 2000]. Известный венгерский исследователь литератур финно-угорских народов П. Домокош в монографии «Формирование литератур малых уральских народов» отмечал, что о «ливской, водской, вепсской и народа “инкери” (литературах)... можно говорить только в прошедшем времени» [Домокош, 1993, с. 44]. Во время завершения работы над ней П. Домокошу трудно было предположить, что вепсская литература найдет в себе силы возродиться.

Подъем национального самосознания на рубеже 1980—1990-х гг. способствовал творческой активности среди населения, владеющего вепсским языком. Восстановление письменности, возможность отображать свой взгляд на общественное переустройство страны на родном языке во многом способствовали развитию вепсской литературы. В начале 2000-х гг. П. Домокош писал: «Вепсы до 1990-х годов казались вымирающим народом, их письменность канула в прошлое. В последнее время выросло количество населения, и уже на существующей базе письменности писателями и поэтами создается настоящая литература — на своем родном языке» [Домокош, 2003, с. 296]. Говорить о росте вепсского населения в настоящее время едва ли представляется возможным, скорее всего, вепсы просто «вышли из тени».

Анализу вепсской литературы посвящена статья А. И. Мишина [Мишин, 2006], а ее важная роль в становлении жизни вепсского сообщества, расширение его связей с финно-угорскими народами стали отдельной темой в совместной статье А. И. Мишина и З. И. Строгальщиковой [Мишин, Строгальщикова, 2011]. Развитию детской вепсской литературы посвящена глава монографии Н. В. Чикиной [Чикина, 2012]. Все это свидетельствует о становлении литературной традиции народа.

Говоря о понятии «вепсская литература», следует учитывать сразу несколько факторов, определяющих ее специфику. Это может быть литература, написанная на вепсском языке, родном для автора. Но писателям многих бесписьменных народов, к каким принадлежали и вепсы, лишенные с 1938 г. на полвека письменности, пришлось начинать свое творчество на русском языке. Вепсским автора делает не только происхождение, но и тематика его произведений, в которых представлена жизнь народа. Самыми известными писателями являются Анатолий Петухов (1934—2016) (рис. 126) и Василий Пулькин (1922—1986) (рис. 127). И. А. Спиридонова, начавшая разговор о вепсской литературе постперестроечного периода, отмечала, что «если строго следовать правилам пользования научной терминологией, то вести речь о вепсской литературе в полном объеме понятия “национальная литература” в настоящее время вряд ли возможно. Отсутствуют такие важные, сущностные параметры, как вепсский литературный язык и художественная традиция» [История..., 2000, с. 392]. Вместе с тем для вепсов этот вопрос не стоит. Им, после длительного исключения из официальной культурной политики, важно и художественное отражение их непростой истории жизни в XX в.

В истории развития вепсской литературы условно можно выделить три периода: 1) 1930-е гг.; 2) 1940—1980-е гг.; 3) 1990—2010-е гг. В 1930-е гг. для вепсов литература создавалась в период культурной революции как первые письменные тексты в учебных изданиях на вепсском языке, предназначенных для школ и курсов по ликвидации неграмотности среди вепсского населения[7].

Во время Великой Отечественной войны территория Карелии, где проживали прионежские вепсы, оказалась в оккупации. Здесь с конца 1941 по 1944 г. обучение детей велось на финском языке [Веригин, 2017, с. 33]. Долгое время данная тема являлась закрытой для обсуждения. Большая часть современных исследований опирается на исторические материалы, но появились и воспоминания вепсов, живших в то время на оккупированной территории. Среди них наиболее интересны тексты Рюрика Лонина в книге «Детство, опаленное войной», где показано положение местного населения, которое оказалось между двумя воюющими сторонами, одна из которых считала

[7] См. подр. п. 3.2 разд. II «Письменность».

себя армией-освободительницей своих соплеменников — карелов и вепсов. Искренний и объективный рассказ очевидца этих событий восполняет данные документов, представляя более полно картину того сложного времени.

Менее известно русским читателям творчество известной финской писательницы Раисы Лардот (род. 1938 г.), вепсянки по происхождению из с. Шокша (Раи Ларюшкиной), вынужденной в шестилетнем возрасте в 1944 г. с родителями выехать в Финляндию с отступающими финляндскими войсками, где ее семья оказалась в статусе «перемещенных лиц». Среди 17 книг Раисы Лардот большой интерес читателей и критиков вызвала автобиографическая повесть, опубликованная в 1978 г., «Ripaskalinnut» («Залетные птицы»), определившая иную направленность ее последующего творчества. В 2000 г. эта повесть вышла в России под названием «У чужого порога». Она написана по воспоминаниям о жизни на родине и в Финляндии, где автору пришлось искать пристанище у своих родственников по языку, заявлявших перед войной о необходимости защиты и просвещения карельского и вепсского населения. Детство на чужбине оказалось временем унижений и нищеты. Ее отец, служивший в период оккупации у финнов в просветительском отделе, работник олонецкого радио, в соответствии с договором СССР и Финляндии был выдан советским властям, а мать осталась с шестью детьми, ставшими для окружающих ненавистными «рюсся». Повесть «Ripaskalinnut» финской критикой отнесена к антивоенной прозе, открывающейся «Неизвестным солдатом» Вяйнё Линна. В стремлении маленькой девочки в чужом крае стать как можно скорее финкой, отречься от воспоминаний о родине, так и не отпустивших ее, нетрудно узнать переживания вепсов, вынужденных покинуть в послевоенные годы свои родные деревни в период политики ликвидации «неперспективных» деревень и также стремящихся быть как все, а значит, русскими.

*Рис. 126. А. В. Петухов (Литературная Россия онлайн. Архив. 2011. № 27. URL: http://old.litrossia.ru/2011/27/06320.html)*

Тема вепсской деревни станет основной в литературе 1960—1980-х гг., но уже на русском языке. Широкую известность получили повести для детей и юношества вологжанина Анатолия Петухова, для которого вепсская тема возникла уже в зрелом возрасте, и уроженца Ленинградской обл. Василия Пулькина (рис. 125).

*Рис. 127. В. А. Пулькин (Вепсский центр фольклора. URL: (https://vk.com/wall-44930663_1528?z=photo-44930663_456241081%2Fwall-44930663_1528)*

В условиях, когда каждое печатное слово подвергалось цензуре, обращение В. Пулькина и А. Петухова к темам жизни вепсской деревни в 1920—1930-е гг., отражающим разрушение основ крестьянского быта, сложные послевоенные годы, последствия политики ликвидации так называемых неперспективных деревень, требовало от них не только особого писательского мастерства, но и четкой гражданской позиции.

В биографиях В. Пулькина и А. Петухова есть общее, в их произведениях много лично пережитого, оба они учителя по образованию. Первая вепсская интеллигенция начала складываться в начале 1930-х гг. из молодежи, массовый набор которой в педагогические училища потребовался в период сплошной ликвидации неграмотности. В то время престиж учителя на селе был очень высокий и стать учителем мечтали многие вепсские парни и девушки.

Отец А. Петухова Василий Иванович был единственным человеком с высшим образованием в Шимозере, работал учителем русского языка и литературы. В 1930-е гг. он являлся участником рабочей группы по созданию вепсских учебников. Однако, вероятно, из-за жесткой политики по ликвидации вепсской письменности он не делился с детьми пережитым в те годы. Напротив, по воспоминаниям Анатолия Петухова, «очень хотел, чтобы мы, его дети, в совершенстве владели “языком Пушкина”» [Петухов, 1995, с. 437].

У В. Пулькина путь в учительскую профессию был сложным: он окончил ФЗО, был рабочим в леспромхозе, учился в педтехникуме и стал учителем в родном селе. После войны работал председателем колхоза, секретарем райкома партии. Для вепсов, достигших успеха в карьере, нередким становилось исключение из своей жизни всего того, что могло обнаружить их принадлежность к вепсскому народу. Зачастую их дети, если случалось им встретиться со своими деревенскими родственниками, с удивлением узнавали про вепсское происхождение своих родителей.

Таков, например, герой самого известного произведения А. В. Петухова «Люди Суземья» Василий

Кирикович Тимошкин, заслуженный инженер, решивший навестить через несколько десятилетий своих родителей и показать отчий край сыну Герману. Увиденное (разорение родной деревни — Кимярвь, немощных родителей) настолько его поражает, что он спасается бегством из родного дома, не желая испытывать чувство вины за случившееся. В дороге его застает весть о смерти отца, но и это не останавливает. На похороны деда возвращается Герман, и у читателей появляется надежда, что у вепсской земли есть наследники. Так завершалась повесть, опубликованная в 1986 г. Автор неоднократно дорабатывал ее, и в издании 1989 г. конец изменен: несмотря на болезнь отца, Василий Кирикович вместе с сыном уезжают, Герман — с намерением вернуться. Но вернется ли? И будет ли куда возвращаться? В 2000 г. в журнале «Carelia» (№ 1—6) опубликована повесть А. Петухова «Люди Суземья» на финском языке.

В. Пулькин принадлежал к той редкой части вепсской интеллигенции, которая не хотела смириться с уходом в небытие исторической памяти народа, обеспечивающей связь поколений, а в конечном счете, и продолжение духовной жизни народа. В. Пулькин взял на себя бремя летописца истории своего народа в бурном XX в., стремясь к изображению его традиционного образа жизни, основанного на опыте своего поколения и своих родных, особенностей его национального характера. Выполнить эту миссию ему помог Глеб Горышин, известный ленинградский писатель, с 1977 по 1981 г. главный редактор литературно-художественного журнала «Аврора».

Знакомство с вепсским краем стало для него открытием. Г. Горышин проявлял искренний интерес к жизни вепсов, истории их взаимоотношений с природой. Он писал: «Хотя я родился и жил в Ленинграде, и полностью огорожанился, источником моих литературных опытов были леса и вепсы. Воспринимаю природу как высшую ценность, как первоматерь всего земного, исток искусства и красоты» (Punalippu, 1980, № 2). Вепсская деревня Нюрговичи (родная деревня В. Пулькина) в летние месяцы становилась для Г. Горышина вторым домом. Благодаря его поддержке В. Пулькин смог завершить и издать свои работы.

Первая публикация повести «Азбука детства» В. Пулькина состоялась в журнале «Север» (1981, № 11—12), когда автору было уже 59 лет. Ее называют пропуском писателя в большой мир литературы. Она дает представление о художественных особенностях творчества В. Пулькина. Повествование ведется от первого лица — Андрея Иванова. Повесть не имеет строгого сюжета и состоит из отдельных рассказов-воспоминаний лирического героя о родителях, дедах и бабушках, дядьях и тетках и о его пути в жизнь. В Карелии «Азбука детства» отдельной книжкой вышла в 1983 г. В 1985 г. опубликована его повесть «Глубокие воды Корбярви», первая из написанных автором, а через год — «Возвращение в сказку». Спустя тридцать лет все известные произведения В. Пулькина — три повести, рассказы и сказки — были опубликованы в книге «В краю синих озер» (СПб., 2016).

Стиль творчества В. Пулькина относят к «фольклорному реализму», в своих произведениях он оставил для нас представление о крестьянском вепсском мире, столкнувшемся с социальными преобразованиями. К сожалению, Пулькин немного не дожил до времени, когда смог бы убедиться в особой востребованности своих произведений.

В 1989 г. в журнале «Punalippu» («Красное знамя») появился перевод Антти Юнтунена 15 рассказов из повести «Азбука детства». Следующий перевод на финский язык произведений Пулькина будет опубликован лишь спустя 10 лет в 1999 г. в журнале «Carelia» («Карелия») Йоханнесом Хидманом. Таким образом, повесть В. Пулькина за исключением одного рассказа («Ночь в интернате») переведена и опубликована на финском языке.

В 1994 и 1996 гг. вепсская газета «Kodima» в нескольких номерах публиковала перевод повести «Азбука детства» («Laps'aigan abekirj») на вепсском языке, выполненный Ниной Зайцевой. Эти же рассказы были изданы в сборнике «Kodirandaine» («Родной берег», 1996, с. 55—123). В 2017 г. к 95-летию писателя в вепсском альманахе «Verez tullei» («Свежий ветер») опубликован полный перевод повести Пулькина, выполненный Н. Зайцевой и М. Гиниятуллиной.

Становление литературы у вепсов тесно связано с вопросами национального самосознания, созданием письменности и развитием литературной традиции. Современный вепсский язык, начиная с 1980-х гг., развивается большей частью на средневепсском наречии, которое положено в основу вепсского письменного языка.

Получилось, что первый смотр зарождающей на вепсском языке литературы организовал финноязычный журнал «Punalippu» (1989. № 2). Он был подготовлен писателями и учеными ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР. Листая этот журнал сегодня, поражаешься разнообразию представленного в нем материала. Номер открывало стихотворение Алевтины Андреевой «Äidinkieli rakkain» («Самый любимый родной язык») в переводе на финский язык Тойво Флинка. Андреева писала: «Средь многих народностей, наций, наречий, / хочется слышать и вепсскую речь, / Хочется верить — время придет, / И возродится мой малый народ». Оно стало своеобразным гимном родному языку. В журнале были опубликованы отрывки из повести «Ripaskalinnut» («Залетные птицы») Раисы Лардот, А. Петухов выступил с ярким публицистическим очерком о судьбе вепсов «Pienen kansan maallinen vaellus» («Большие проблемы малого народа»).

В том же номере в переводе на финский язык опубликованы очерк «Гора и Берег» Г. Горышина, отрывок из повести Олега Тихонова «Операция в зоне "Вакуум"», действия которой проходят в с. Шелтозере. Поэзия была представлена стихотворениями карельских классиков — Яакко Ругоева и Тайсто Сумманена и вепсскими авторами, только

начинающими свой творческий путь (Николай Абрамов, Алевтина Андреева, Вячеслав Сидоров, Эдуард Бронзов).

Два стихотворения Н. Абрамова: «Kaikuччel — ičeze mec» («У каждого — свой лес») и «Pihl» («Рябина») на вепсском языке позднее с авторской правкой войдут в его первый сборник «Koumekümne koume» («Тридцать три», 1994), что показывает стремление автора, ранее писавшего по-русски, совершенствовать свое знание родного языка. На вепсском языке был представлен перевод Э. Бронзовым стихотворения белорусского поэта Янки Купалы «А кто там идет?» («A ken siga mänöb?»). Вызывает сожаление, что этот опыт начинающим поэтом не был продолжен. Вепсский номер «Punalippu» оказал значительную информационную поддержку начинающемуся вепсскому возрождению, «открыв» для финноязычного читателя чаяния и надежды вепсов конца XX в.

Вепсская учебная литература возникла из задачи просвещения. Если в 1930-е гг. на первое место выходила ликвидация неграмотности, то в 1990-е гг. просветительство заключалось в ознакомлении подрастающего поколения с языком и традициями вепсского народа. В этот период писатели в своем творчестве обращаются к фольклору, поскольку национальное своеобразие в поэзии самым тесным образом связано с народным творчеством, с исторически сложившимися приемами создания образа, с художественными возможностями языка [Хурмеваара, 1959, с. 136].

Новейшая история развития вепсской литературы насчитывает 25 лет. Она повторно началась буквально с азов, разработки основ письменности на латинской графической основе, издания газеты «Kodima» («Родная земля»), появления букварей и учебников, первых художественных образцов национальной поэзии. С 2011 г. выходит первый альманах на вепсском языке «Verez tullei», в котором публикуются проза, поэзия, переводы на вепсский язык, произведения для детей, критические статьи.

В настоящее время площадкой для развития вепсской литературы наряду с газетой «Kodima» и альманахом «Verez tullei» является детский журнал «Kipinä» («Искорка»), выходящий, кроме вепсского, на финском и карельском языках. Появление отдельных номеров на вепсском языке журнала «Kipinä» побуждает активно создавать произведения литературы для детей, а вместе с тем способствует развитию вепсского языка.

Следует учитывать тот факт, что вепсы всех трех регионов проживания (Карелии, Вологодской и Ленинградской обл.) активно участвуют в творческом процессе. Среди писателей есть лидеры, которые занимают активную авторскую и гражданскую позиции. За 25 лет в Союзы писателей Карелии были приняты три вепсских писателя (Николай Абрамов, Нина Зайцева, Наталья Силакова). В известной степени вепсская литература на рубеже XX—XXI вв. переживала период ускоренного развития, аналогичный путь в советский период прошли младописьменные литературы страны на созданных в 1920—1930-е гг. письменностях.

Современный литературный процесс протекает в достаточно благоприятный период для развития вепсоязычной литературы, несмотря на то что происходит не только переустройство общества, но и изменяются нравственно-эстетические ценности. В начале 1990-х гг. в вепсскую литературу пришли люди, хорошо владеющие своим родным языком. В 1996 г. вышел в свет первый сборник вепсской прозы и поэзии «Kodirandaine» («Родной бережок»), куда включены и материалы литературного конкурса 1992 г. Его подготовила Н. Зайцева. Сборник рассматривался на заседании правления Союза писателей Карелии и был рекомендован к печати. Поэзия в нем представлена стихами Н. Абрамова, В. Ершова, А. Андреевой. Само название «Kodirandaine» определяло и тему включенных в него произведений: это выражение любви к родной земле. Символы родины: Онежское озеро, белая береза, тонкая рябина, родной берег встречаются во всех стихах перечисленных авторов. Открывало сборник стихотворение Н. Абрамова «Kodima» («Родина»), ставшее своего рода ключом ко всей книге:

*Mecad, pöudod, järved, joged…*
*Löudan marjoid, kalad san.*
*ühten tedan — vaiše soged*
*Voiži tacta necen man.*

Леса, поля, озера, реки…
Найду ягод, добуду рыбы.
Знаю одно — только слепой
Мог покинуть эту землю.

Но созерцательной любви к родине, характерной для «патриотической» поэзии советской эпохи, недостаточно. В вепсской поэзии звучит и обеспокоенность за вепсскую землю, судьбу заброшенных деревень, будущее народа. Особенно это ощутимо в стихах А. Андреевой, работавшей корреспондентом на карельском радио и хорошо знавшей положение дел на вепсской земле. Стихотворение «Kenen viga?» («Чья вина?») отражает глубокую тоску по ушедшей жизни вепсских деревень, ведь с их исчезновением забываются слова родного языка, обрываются корни, связывающие поколения:

*Seižub mäthaižel orgon taga*
*Külä pikuine, südäimen kibu,*
*Rahvaz amu ei elägoi tägä,*
*Savu päčišpäi ei enamb libu.*
*Iknad ristati laudoil lödud,*
*Enččid pertid om jänu vähä,*
*Mustad parded ku maha mödud,*
*Mustad meled tuleba pähä.*

Стоит на пригорке за низиной
Маленькая деревенька, боль сердца,
Люди здесь давно не живут,
И из печей не поднимается дым.
Окна крест-накрест забиты досками,
Прежних домов осталось мало,
Черные бревна, как проданные земли,
Черные мысли приходят в голову.

Напутствие, с которым обращается к ребенку В. Ершов в своей колыбельной песне «Kätterajo», трогает сердце обеспокоенностью за судьбу народа:

*Kazvad, sötaine, sureks,*
*Vaiše kerada mel't,*
*Ala kadota jurid,*
*Ala unohta kel't.*

Вырастешь, кормилец, большим,
Только набирайся ума,
Не растеряй свои корни,
Не забудь родной язык.

В сборнике представлены переводы на вепсский язык стихов С. Есенина и Н. Рубцова, выполненные Н. Абрамовым. Интонации произведений обоих поэтов переданы достаточно точно. С них началась регулярная переводческая деятельность в вепсской литературе.

Раздел прозы составили рассказы В. Яшова «Kondi» («Медведь») и А. Петухова «Mecnikoiden jäl'gidme» («По следам охотников») и повесть В. Пулькина «Laps'aigan abekirj» («Азбука детства»). Написанный в форме диалога бабки Гели и внука, рассказ В. Яшова не только дает богатую информацию о прежней деревенской жизни, но и содержит захватывающую интригу: на Святках переодетый в медведя юноша Ондрий напугал всех, ввалившись в дом. Каково было удивление молодой тогда Гели, когда, обхватив ее, «медведь» прошептал ей на ухо: «Enambad en voi, oigendan svatuid» («Больше не могу, пришлю сватов»). Сын богатого мельника Гехимко также собирался сватать Гелю. По ошибке или преднамеренно «медведя» убил Гехимко, с которым у Ондрия не сложились отношения.

Портреты и характеры соперников выписаны емко и живо: «Gehimko mitte-se kuivač, must oli, hibused mustad, oiktad, pit'käd, nena gurbal, kuti kukoin kokš» («Гехимко какой-то сухопарый, черный был, волосы черные, прямые, длинные, нос горбом, как клюв у петуха»). Гехимко противопоставлен Ондрий: «Ondrijal oli vägi dai kaik hänes oli. Oh, priha olika! Nimi-ki čoma — Ondrii, a hibuz hänel oli ei rusked, ani vauged, kärihe suril kol'cil. Kazvalikaz, hardjoikaz…» («У Андрея сила была, да все в нем было. Ну и парень был! А имя-то какое — Андрей! И волос у него был не рыжий, а какой-то почти белый, вился кольцами. Высокий, плечистый»).

В конфликтных ситуациях Гехимко взрывается, кричит. Ондрий же, наоборот, спокоен, деловит и благороден. Когда Гехимко не удержал воз со снопами и оказался в канаве вместе с лошадью, Ондрий говорит: «Mi läsoita, ka paremb hebon nenas vedouzid, siloi ei kukerdanuiži-ki» («Чем болтать, лучше лошадь бы вел под узцы, тогда и не перевернулся бы»). Сюжет рассказа «Kondi» основан на реальном событии.

Среди первых авторов-вепсов особо следует выделить Николая Абрамова (1961—2016), Р. Лонина (1930—2009), Алевтину Андрееву (1938—2001). Первым принятым в Союз писателей стал поэт и переводчик Н. Абрамов (рис. 128). Сборники его

*Рис. 128. Николай Абрамов. Фото И. Ларионовой, 2010-е гг.*

стихов «Koume kümne koume» («Тридцать три», 1994), «Kurgiden aig» («Время журавлей», 1999), «Pagiškam, vel'l'» («Поговорим, брат!», 2005) сразу же нашли свою читательскую аудиторию. По роду поэтического дарования Н. Абрамов лирик, в творчестве которого ведущее место занимают крестьянская жизнь и природа. Он мастерски использовал богатый арсенал поэтических образов и средств, накопленных многовековым духовным опытом вепсов.

Первый сборник «Тридцать три» стал той ласточкой, которая «делает» лето. Поэту в момент его выхода в свет было 33 года, что и определило название книги. По признанию Абрамова, стихи по-вепсски писались трудно, учиться, по сути дела, было не у кого. В стихах Николая Абрамова впервые на вепсском языке прозвучало признание в любви к родному краю, родным лесам и рекам, своему народу, своей деревне.

Эти признания безыскусны, порой наивны, но чисты и ясны: «Kaikiš korktemb — meiden mägi, kaikiš paremb — meiden kel'» («Выше всех — наша гора; лучше всех — наш родной язык»), «Kaikiš pitkemb — meiden jogi, kakiš armhemb — kodite» («Длиннее всего — наша река; милее всего — дорога домой»). Стремление к подобной афористичности приводит порой к повторениям приема: «sinun käded — kuti koivun barbad, sinun sil'mäd — kuti süväd järved» (в авторском переводе: «руки твои — словно ветви берез, снова озера-глаза твои вижу»), «Kuti keväz'kurged — sinun vaihed, kuti manzikaine — sinun muhu» (в авторском переводе — «губы твои — земляничная

россыпь, голос твой — в небе весенний журавль») (Abramov N. Pagiškam, vel'l' = Абрамов Н. Поговорим, брат. Petroskoi, 2005. S. 51).

В его поэзии, как в стихах всех вепсских поэтов, проявляются приемы и элементы фольклорной поэтики — стремление к простоте стиля, к повторам, прямым заимствованиям из народных песен. В ряде стихотворений Н. Абрамов строит строфу аналогично строфе-частушке: первая часть ее (о жизни природы) соответствует или противостоит жизни людей:

| | |
|---|---|
| *Tägä keväz'zor'al* | Здесь на весенней заре |
| *Mecoi kimib ladvas,* | Глухарь токует на ветке, |
| *Tägä randal amu* | Здесь на берегу |
| *Eläb meiden rahvaz.* | Давно живет наш народ. |

Стремление Абрамова к афористичности можно соотнести с лаконичностью вепсских пословиц:

*Näguse — keza i räk,*
*mujuse — manzikan magu…*

Видится — лето и зной,
Чувствуется — вкус земляники…

Неслучайна здесь и звучная аллитерация в последней строке.

Следующий сборник стихов «Время журавлей» с точки зрения рифмы отличается большей строгостью и требовательностью. Это дает основание говорить об Абрамове как о состоявшемся поэте, умеющем в коротких стихах сказать о многом. Стихотворение «Änikruno» («Цветные стихи») многозначно. Цветовые краски в нем символичны: синее, зеленое, белое, черное, красное. Это и цвета родной природы, и цвета трагедии, беды. Абрамова привлекают цветовые пятна. В его стихотворении мелькают рыжая белка, белые березы, красные ягоды рябины:

| | |
|---|---|
| *Sinine taivaz* | Небо впитало |
| *kastken jo oti,* | росу своей синью, |
| *Vihandad barbad* | ало струится |
| *leviti hab.* | родник у берез. |
| *Vedudel sel'ktäl* | плещутся розово |
| *purtkut meid joti,* | ветви осины |
| *Oravan nutab* | лает на рыжую белку мой |
| *koir minun hahk.* | пес. |
| *Päiväižen pakušt* | Скошенный луг |
| *nitüle veri,* | на рассвете пунцовей, |
| *Koivine — vauged,* | белых берез |
| *must nahkve völ.* | опояски черны. |
| *Pihlöiden marjad —* | Гроздья рябины — |
| *rusttad, ku veri,* | как капельки крови, |
| *Kudamban minä —* | пролитой ранней зарей |
| *kadotin öl.* | с вышины. |

(Пер. с вепс. М. Тарасова)

«Änikruno» вошло в антологию писателей Баренц-региона «Здесь начинаются дороги» (Архангельск, 2001), вышедшей на четырех языках: русском, финском, шведском, норвежском.

Название сборника «Время журавлей» о грустном времени отлета птиц. Поэт таким образом дает понять, что он пережил трудную пору — то ли душевного, то ли творческого кризиса, то ли глубокого разочарования в любимом человеке. Во всяком случае в стихотворении «Läžund» («Болезнь») он признается: «Kibištab rindhad i pän, aniku lähteškanz' huma» («Болит голова и грудь, как будто стал выходить из меня хмель»). В другом стихотворении он уверяет: «Amu jo kurgiden ei kulu änid, Sambuškanz' minun-ki än» («Уже давно не слышен крик журавлей, угасает и мой голос»), «Tänambei lumen jo lükkiškanz' taivaz» («Сегодня небо стало бросать на землю снег»).

Наряду со стихами, полными печали, в сборнике представлены и пейзажные светлые стихи, и строки, посвященные любовным чувствам. При этом часто присутствует глагол *kimdä* 'токовать, быть в состоянии любовной страсти', как, например, в стихотворении «Svetlana» («Светлана»):

*Mecoi kaskeses pajati, kimi*
*I pajon kulen,*
*kuti mecoi kimib.*

Глухарь в чаще пел в приступе любви
И слышу песню глухаря в приступе любви…

Поэта не оставляет надежда, что «Aigoin tuleb minei Armaz neižne vastha» («Вдруг мне навстречу придет милая девушка»). Но его душевный подъем и вдохновение, как отражает стихотворение «Ojat'-randal» («На берегу реки Оять»), в конечном счете связаны с родной землей:

| | |
|---|---|
| *Ojat'-jogen randal* | По берегу реки Оять |
| *Lujas hüvä astta.* | Очень легко идти. |
| *Aigoin tuleb minei* | А вдруг придет |
| *Armaz neižne vastha.* | Милая девушка навстречу. |
| *Aigoin hüvid sanoid* | А вдруг хорошие слова |
| *Minä otan mel'he,* | Придут мне на ум, |
| *Aigoin tuldas tämbei* | А вдруг придут сегодня |
| *čomad runod kel'he.* | Красивые стихи на язык. |
| *Tägä keväz'zor'al* | Здесь на весенней заре |
| *Mecoi kimib ladvas,* | Глухарь поет о любви… |
| *Tägä randal amu* | Здесь на берегу давно |
| *Eläb meiden rahvaz.* | Живет мой народ. |

Николай Фомин назвал Н. Абрамова основоположником поэтического вепсского языка [Фомин, 2004, с. 156].

Третий сборник стихов Абрамова «Поговорим, брат!» — («Pagiškam, vel'l'») получился очень разноплановым. Первый раздел «Kaikučč̈el — ičeze mägi» («У каждого — своя гора») назван по начальной строчке одного из его самых ранних стихотворений. В раздел вошли стихи на вепсском языке, как ранее изданные, так и новые. Большую известность получило стихотворение «Än» («Голос»), посвященное В. Высоцкому:

Konz näguse — kaik huba om i paha,
I paremb — čapta soned, verda maha,
No möst Vladimir-hogištusen kulen
I tacin pahad meled, ičhein tulen.

Когда кругом — одни лишь только стены,
И хочется порою резать вены,
Когда до жизни пропадает голод,
Меня спасает твой, Володя, голос.

Второй раздел содержит переводы стихов, как авторские, так и выполненные Олегом Мошниковым, Андреем Расторгуевым, Вячеславом Агапитовым и Маратом Тарасовым.

Завершают сборник лирические стихи Абрамова на русском языке. В стихотворении «Поговорим, брат», посвященном финноязычному поэту Пааво Воутилайнену, трагически погибшему в августе 2002 г., звучит нередкая для автора тема скоротечности жизни, неизбежности ее конца: «Жизнь — мгновение, сказка или небыль, но чудес, как в детстве, мы не ждем, / Над твоей могилой плачет небо, августовским, искренним дождем». Есенинские мотивы в стихах Абрамова подтверждают влияние русской поэзии на его творчество.

В настоящее время сборники стихов Н. Абрамова в переводе на европейские языки вышли отдельными книгами: на французском (Abramov N. Les chants des forêts / Sébastien Cagnoli. Paris, 2011), эстонском (Abramov N. Kurgede aeg / [vepsa keelest tolkinud Jaan Õispuu; vene keelest tolkinud Arvo Valton]. Tallin, 2010) и венгерском (Abramov N. Kahtišti koumekümne koume = Kétszer harminchárom / Ford. Nagy Katalin. Budapest, 2010) языках.

В 1994 г. появился сборник песен для детей «Soitoine» («Дудочка») Р. Лонина, основанный на произведениях устного народного творчества. В книге представлены любимые детьми жанры фольклора: колыбельные, игровые и хороводные песни, считалки, дразнилки. В сборник вошли как авторские песни, так и народные, в обработке Л. Мелентьевой. Часть песен была записана от Р. Лонина.

Итоги его многолетней работы по сбору фольклорных материалов представлены в двух сборниках «Lühüdad pajoižed» («Частушки», 2000) и «Minun rahvhan fol'klor» («Фольклор моего народа», 2000), в которые наряду с фольклорными жанрами для взрослых он включил и произведения для детей. Это сказки, рассказы, стихи, песни, дразнилки, загадки, пословицы и поговорки.

Говоря о стихах А. Андреевой, надо сразу же отметить ее верность вепсской народной поэзии, которая характеризуется наличием различных народных сравнений и метафор, делающих произведения наиболее интересными с точки зрения этнической составляющей. Особенно четко фольклорная поэтика и яркая рифма проявляются в метрике ее детских песенок-считалок, потешек, дразнилок. Стихи для детей Андреевой выглядят интереснее и живее, чем для взрослых. Здесь больше непосредственности, художественного воображения. Стихотворение «Edenoi» («Улитка») заслуживает того, чтобы быть процитированным полностью:

Kiloi-kaloi — lehtesel,
Čirvoi-karvoi — heinäižel,
Lizoi-lazoi — senel,
Rogoi — senel penel.
Se-žo nimi — edenoi.
Edenoi sä, mödenoi,
Ozuta-ške sarved,
Anda joda maidod.
Edenoi-se peitihe,
Vaiše sidä nähtihe.

Улитка на листочке,
Улитка на травинке,
Улитка на грибке,
Улитка на маленьком грибке.
Одно и то же имя — улитка,
Улитка ты улитка,
Покажи-ка свои рожки,
Дай попить молока.
Но улитка спряталась.
Только ее и видели.

В детской речи все эти слова: kiloi-kaloi, čirvoi-karvoi, lizoi-lazoi, rogoi, mödenoi являются синонимами слова «улитка».

Единственный сборник Андреевой «Koivuine» («Березка», 2003) появился уже после ее смерти. Суровая правда о родном крае в стихотворении «Tactud pertiš» («В заброшенном доме») изложена Андреевой крепкими, бьющими в цель односложными рифмами:

Pert' om tactud — nikeda nikus,
Pal'hiš seinišpäi otab tusk,
Kuti mado südäimen söb,
Kibu kibinal ocan löb.

Дом брошен — нигде никого,
От голых стен веет тоска,
Словно червь гложет сердце,
Боль искрами бьет в лоб.

Метрику коротких строк поэтесса избрала и для стихотворения «Kal'hed sanad» («Дорогие слова»).

Kodirados kodinik…
Koditehut vedab…
Mel'he — kodipaginik,
Kudamb äjan tedab.

В домашних трудах член семьи,
Домашняя тропинка зовет,
По душе — домашний рассказчик,
Который много знает.

Как мы видим, основная тематика произведений современных вепсских поэтов концентрируется вокруг родной земли, родного языка, встречаются любовная лирика и стихи о семейных отношениях, поэзия, основанная на произведениях устного народного творчества. Именно любовь к малой родине, односельчанам и вепсскому языку привела указанных выше авторов в ряды писателей.

Трудным путем шел в поэзию Михаил Башнин (1960—2006), к сожалению, рано ушедший из жизни (рис. 129). Он вепс по линии матери. Его дед Николай Иванович Богданов был первым вепсским ученым, принимавшим в 1930-х гг. участие в создании вепсской письменности, подготовке учителей и вепсских учебников. Поэт осваивал вепсский язык и культуру, проявляя глубокий интерес к утраченной родине своих родителей — Шимозерью. Стихи Башнина отличаются зрелостью мысли, глубиной чувств, а обращение к Богу свидетельствует о его нравственных поисках смысла жизни. Он расширил тематический

диапазон вепсской поэзии, писал на вепсском и русском языках. Русскоязычные стихи отличаются яркими образами и смысловым лаконизмом.

Первую и единственную книгу стихов поэт назвал «Vanh zirkul» («Старое зеркало», 2003), подчеркнув свою связь с прошлым, со своей родословной, с миром предков. Передавая дух прошлого, скорбя на руинах времени, он в стихотворении «Šimgär'» («Шимозеро») даже метрику использует эпически длинную:

Minä kävelin korbidme kondjiden röunas,
Minei ozuti Sünd, kus om te, kus om heim,
Kudam sehleižil kattet om kaumžoman soumas,
Nu a pertiden sijoil om sehlišt i hein.
Sigou birbincal al dedoin mam venub üksnäz,
Süväs magadab hän kus-se pagastad läz.
Siloi pagastas olin i avaižin uksen:
Eile Sünduižen kuvid i loičendad täs…

Я ходил по непроходимым лесам в медвежьем краю,
Мне показал Господь, где дорога и где родня,
Которая покрыта крапивой на краю кладбища,
А на месте домов тоже крапива и трава.
Там под вербой лежит мать моего деда,
Крепко спит она где-то около погоста (или церкви).
Я тогда был на погосте и открыл дверь,
Но здесь уже нет икон и молений…

По мнению А. Л. Налепина, «обращение литературы к фольклору всегда зависит от конкретных исторических условий. Активное освоение литературой фольклорного наследия происходит обычно в годы наивысшего социально-общественного подъема, на стыке слома общественно-политических систем, когда возникает повышенный интерес общества именно к народной культуре, и народ как ее носитель начинает осознаваться новой творческой силой истории» [Налепин, 2009, с. 281]. Творчество Н. Абрамова, А. Андреевой, М. Башнина, Н. Зайцевой, Р. Лонина стало развиваться в один из таких периодов, а именно в 1990-е гг. XX в.

Признанием существования вепсской литературы послужило участие вепсов в крупных международных научных литературных мероприятиях. В частности, в 2002 г. в г. Кухмо (Финляндия) прошел I съезд вепсских писателей. На нем присутствовали представители Карелии, Финляндии, Вологодской и Ленинградской обл. Карелию на этом съезде представляли Н. Абрамов, М. Башнин, Н. Зайцева, Р. Лонин, О. Мошников, Н. Фомин.

Писатели-вепсы стали постоянными участниками Международного конгресса финно-угорских писателей. Так, в 2017 г. на XIV конгрессе финно-угорских писателей, прошедшем в эстонском г. Тарту, самой многочисленной, если учитывать малочисленность народа, была вепсская делегация, в которую вошли представители Ленинградской обл. (Гульчехра Поливанова, Виктор Трифоев и Петр Васильев) и Республики Карелия (Наталья Силакова, Ольга Жукова).

Неоценимую помощь в развитии вепсского языка, повышении его престижа, заинтересованности пишущих в результатах своего творчества принесло сотрудничество с Культурным центром г. Кухмо (ныне Фонд «Юминкеко», Финляндия). При реализации специального культурного проекта — Год вепсской культуры, мероприятие в рамках которого проводились каждое десятилетие (1992, 2002, 2012) значительная поддержка была оказана пишущим на вепсском языке и издательской деятельности на вепсском языке за счет средств Фонда.

Год вепсской культуры в 1992 г. начался с объявления литературного конкурса для начинающих писать на вепсском языке. В нем приняли участие 37 человек из всех регионов проживания вепсов. Победителем конкурса стал Виктор Яшов из с. Пондала Вологодской обл. за рассказ «Kondi» («Медведь») и цикл частушек.

Значительная часть участников конкурса представила стихи и фольклорные произведения разных жанров. Среди них первое место было присуждено Н. Абрамову за цикл стихов о вепсском крае; второе — А. Андреевой (Петрозаводск) и В. Ершову (Винницы), третье — Р. Лонину за стихи и фольклорные произведения и Галине Богдановой (Петрозаводск) за рассказ «Minun jured» («Мои корни») и цикл пословиц и поговорок. Многие материалы конкурса опубликованы в журнале «Carelia» и газете «Kodima».

В 2002 г. в рамках Года вепсской культуры были подготовлены альбом «Kodima, Vepsänma» («Родина, Вепсская земля», 2003) и указанный выше сборник стихов А. Андреевой «Koivuine». В альбоме «Kodima, Vepsänma», кроме вепсской поэзии, дан и видеоряд: прекрасные фотографии Маркку Ниеминена, где запечатлены виды вепсских деревень, вепсская утварь, сельские события, портреты сельчан, их занятия дома и во дворе, в полях и на лугах. Здесь же представлены стихи уже известных нам поэтов (Н. Абрамова, А. Андреевой, В. Ершова, Р. Лонина) и начинающих (М. Башнина, Валентины Рогозиной, Нины Поташевой, Гули Поливановой и Н. Зайцевой). Составитель книги М. Ниеминен посвятил ее Н. Зайцевой (рис. 130), написав в эпиграфе «Kirjkelen mamale, Nina Zaicevale» («Матери литературного языка Нине Зайцевой»), отметив тем самым ее особую роль в создании и развитии вепсского литературного языка. Позднее стихи из этого альбома были включены в антологию современной поэзии финно-угорских народов «Kuum öö» (Горячая ночь, 2006), вышедшей в Таллине с параллельным переводом на эстонский язык.

Вепсская литература молода, и положительным является то, что в ее ряды пришло молодое поколение писателей. На этом фоне особо выделяется творчество Ольги Жуковой. Ее поэтические сборники «Mäthudel» (На пригорке, 2011) и «Itti-totti» (Итти-тотти, 2017) сразу полюбились юной аудитории. О. Жукова является также составителем сборника вепсских сказок «Ičе kulin, iče nägin» («Сам слышал, сам видел», 2011), в который вошли одиннадцать народных произведений, и сборника вепсских пословиц и поговорок «Mi meles, se i keles» («Что на уме, то и на языке», 2018).

Рис. 129. Михаил Башнин. Фото 1988 г. (из личного архива И. Ю. Винокуровой)

Рис. 130. Н. Г. Зайцева (Карелия. 2013. № 15. 28 февр.)

Рис. 131. В. В. Лебедева. ИА СеверИнформ (http://www.severinform.ru/?page=newsfull&date=29-03-2018&newsid=250902)

Особенностью творчества Жуковой является обращение к вепсскому фольклору. Часть текстов имеют фольклорное происхождение, литературно обработаны и отредактированы по нормам современного литературного языка, а часть являются оригинальными. Так, в сборнике «Itti-totti» представлены стихи, песенки, потешки, считалки, игры, колыбельные и кумулятивные песни. Автору удается сохранять стилистические приемы устно-поэтической речи вепсов (аллитерация, повторы, насыщенность деминутивными формами, рифма), одновременно развивая их.

Большинство произведений предназначены для детей раннего и младшего возраста, ведь знакомство с устно-поэтическими традициями народа начинается уже в семье. Участие языковедов (Н. Зайцевой и О. Жуковой) в творческой деятельности приводит к тому, что их произведения, имеющие высокий литературный и языковой уровень, способствуют сохранению и развитию вепсского языка и литературы, что оказывает существенную помощь в современных условиях обучения языку.

В советские годы центр советского финно-угроведения находился в Эстонии, хорошие связи финно-угроведы СССР поддерживали с коллегами из Венгрии. В 1990-е гг. «Общество вепсской культуры» приобрело несколько верных друзей в лице финляндских общественных организаций. Так, результатом многолетнего сотрудничества «Общества вепсской культуры» и Международного института перевода Библии (Швеция) и его финно-угорского отделения (Финляндия) стало издание Библии на вепсском языке. Первым приступил к переводу библейских текстов Р. Лонин. В 1991 г. появились его рассказы для детей о жизни Иисуса «Iisusan elo».

В 1996 г. вышла «Lapsiden Biblii» («Детская Библия»). В ней были представлены сюжеты Старого и Нового заветов. Можно сказать, что издание на вепсском языке Библии для детей, Евангелий от Марка, Луки, Матвея и Иоанна, а в 2006 г. текста Нового завета стало своеобразным символом рождения вепсского литературного языка. Переводы осуществлялись Н. Зайцевой с участием очень многих активистов Вепсского общества.

По мнению Н. Зайцевой, «переводы таких философских текстов, каковым является Библия, позволили поднять со дна памяти и ввести в активный запас весь словарный фонд вепсского языка, помогли вспомнить уже, казалось, совсем забытые слова, дали возможность совершенно другими глазами взглянуть на родной язык» [История…, 2000, с. 432]. «Появление Библии на вепсском языке стало большим шагом в становлении литературного языка» [Егорова, 1996, с. 9].

В 2017 г. Объединенное гуманитарное издательство Москвы опубликовало две книги: «Современная литература народов России. Поэзия» и «Современная литература народов России. Детская литература», в которые вошли произведения, опубликованные на вепсском языке после 1991 г., с переводом на русский язык. Благодаря этому у широкой читательской аудитории появилась возможность познакомиться с творчеством Н. Абрамова, Н. Зайцевой, О. Жуковой и О. Мошникова. В числе произведений, включенных в антологию «Современная литература народов России. Поэзия», стихотворение Валентины Лебедевой «Pajo hahkas sorzaižes» («Песня о серой уточке»). Оно имеет фольклорную основу, полностью вошло в эпос Нины Зайцевой «Virantanaz», стало песней, которую исполняет фолк-группа «Noid». В. Лебедевой (рис. 131) крайне болезненно воспринимаются реалии сегодняшнего дня, когда вепсский язык уходит из жизни. Запоздалое появление в вепсской литературе Валентины Лебедевой, по ее словам, проникнуто стремлением сохранить «живую, вепсскую, разговорную речь и сквозь себя, через свою жизнь, рассказать, как умирает и гаснет еще один древний

язык». Сама возможность запечатлеть на бумаге родную речь с появлением письменности, которой, как пишет В. Лебедева, она обучалась самостоятельно, стала «счастьем и радостью». Поэтому в своей первой большой книге «Удивительный народ (рассказы, стихи, фольклор на русском и вепсском языках)» (Подпорожье, 2015) Лебедева публикует тексты одновременно на вепсском и русском языках, стремясь привлечь к родной речи тех, кто почти утратил знание языка и не знает письменности, надеясь таким образом расширить круг своих читателей, возможно, кто-то из них и вспомнит язык предков, сравнивая два текста. Своими произведениями она начинает заполнять и лакуны в жанре прозы на вепсском языке, которые образовались после издания книги Игоря Бродского «Kalarand» («Каларанд», 2002). Среди авторов, предпринимающих попытки писать прозу, удачным был дебют уже ушедшего от нас Виктора Яшова. В некоторой степени пробелы в этом жанре заполняют переводы, которыми занимаются Нина Зайцева, Марина Гиниятуллина, Ирина Сотникова.

Детская литература на вепсском языке развивалась параллельно с литературой для взрослых. В этом процессе приняли участие Н. Абрамов, Н. Зайцева, А. Андреева, О. Жукова и др. В 2018 г. в Петрозаводске вышла «Антология современной национальной литературы Карелии», куда вошли поэзия, проза и произведения детской литературы вепсов Н. Абрамова, Н. Зайцевой, О. Жуковой, Галины Бабуровой, В. Лебедевой с переводом на русский язык.

Среди женщин-литераторов Республики Карелия, чей вклад в становление национальной литературы наиболее ярко выражен, следует назвать Нину Зайцеву (род. в 1946 г.). Совместно с М. И. Муллонен она разработала основы воссоздания вепсской письменности, которые были утверждены в 1989 г. Именно с появлением письменности у вепсов открылись новые перспективы перехода от устного народного творчества к собственно литературе.

Свою творческую деятельность Н. Зайцева начала как редактор газеты «Kodima» («Родная земля»), выходящей в Карелии на вепсском языке. Работая в газете, Н. Зайцева 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].

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 считается карельский язык. Значительным событием стало появление вепсской версии. В 2003 г. Н. Зайцева перевела «Калевалу» на вепсский язык. По мнению А. Мишина, тем самым она внесла большой вклад в развитие вепсского литературного языка [Mišin, 2004, с. 131].

Поскольку национальная литература тесно связана с процессом языкового строительства на вепсском языке, Н. Зайцева, начав с исследовательской работы по его изучению, перешла к созданию художественных произведений на вепсском языке. Поэтическое творчество Зайцевой представлено в сборниках «Izo Lizoi» («Милая Лиза», 2005) и «Vauktan unen süles» («В объятиях бессонницы», 2008).

С самого начала Н. Зайцева доказала, что она наблюдательный поэт, пишущий для детей и о детях. Свой первый сборник дебютантка полностью посвятила девочке Лизе. 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.». В своих произведениях для детей Н. Зайцева затрагивает наиболее знакомые и понятные детям темы.

По мнению А. Мишина, Н. Зайцева первая из вепсских поэтов заговорила о семье. У нее есть стихи о матери, бабушке, дочери. Прежде вепсоязычные поэты писали о малой родине, родной природе, языке и проблемах народа. Поразительной нежностью наполнено стихотворение, посвященное матери «Mušton langaine» («Ниточка памяти»):

| | |
|---|---|
| Laskvas muhadab, | Ласково улыбается, |
| Kädel maihutab, | машет рукой, |
| Hänen nagrand om — | ее смех |
| Aldon läik, | как плеск волны. |
| Mama-mamaine, | Мама-мамочка, |
| Hobed sanaine, | Мягкое слово, |
| Minun muštlosiš — | в моих мыслях — |
| Eläb kaik. | Она всегда жива. |

Интересно житейскими подробностями стихотворение «Maman holed» («Заботы матери»). Мать, выдавшая дочь замуж, размышляет о собственной жизни и жизни дочери. Ее заботы не заканчиваются никогда:

Sambu ei se holen lämoi,
Se om sel'ged — olen mamoi.

Этот огонь забот не угаснет никогда,
И это понятно — ведь я мать.

Стихи Зайцевой дают основание говорить о появлении женской лирики в вепсской поэзии. В ее произведениях присутствуют две основные темы: женская судьба и судьба родного края. В стихах Н. Зайцевой отражено женское отношение к жизни: она предстает женщиной-хозяйкой, которая устает, но находит силы для жизни, семьи, детей, внуков. В ней живут «советы бабушки» (elonohjed). Она утверждает, что «Hänen laskvid melid, tabad kajičeškan hengen pohjal» («ее ласковые и милые советы, ее характер я буду вечно хранить в глубине своей памяти»). Активная творческая позиция

Н. Зайцевой привела к тому, что она стала героиней произведений других авторов, например Л. Харитоновой «Voilahtan tütär» («Дочь Войлахты»), О. Мошникова «Корешки».

Самым крупным в жанровом отношении поэтическим произведением на сегодняшний момент является вепсский эпос «Virantanaz» («Вирантаназ», 2012) Н. Зайцевой, в котором фольклорные мотивы переплетаются с диалогами, песнями, похоронными и свадебными плачами. Описанные события происходили 300 лет назад и представляют только небольшой отрезок из жизни вепсского народа. В 2013 г. эпос был переведен и опубликован на финском языке, а в 2015 — на русском. В 2016 г. он вышел одной книгой, в которой, кроме вепсской версии, опубликованы переводы на русский (пер. Вячеслав Агапитов), финский (пер. М. Ниеминен) и эстонский (пер. Яан Ыйспуу) языки. Зайцева и сама плодотворно работает в области переводов. Вся литература, вышедшая на вепсском языке, редактировалась ею. Избранные стихи Н. Абрамова и вепсский эпос Н. Зайцевой вошли в книгу «Kuldaižed sanad» («Золотые слова», 2015), завершающую серию «Классики карельской литературы». Стихи, эпос, переводы поэтических произведений — все это живые и непосредственные свидетельства современников о процессе национально-культурного возрождения, становления литературной традиции, укрепления национального самосознания вепсов.

Как уже отмечалось выше, среди вепсов распространено двуязычие, которое следует оценивать дифференцированно. Есть писатели, пишущие только на родном языке (Н. Зайцева, А. Андреева, О. Жукова). Другие же выбирают языком творчества русский (П. Васильев, О. Мошников). И лишь единицы двуязычны как в устной речи, так и на письме (Н. Абрамов, М. Башнин).

На современном этапе в вепсской литературе превалируют традиционные ценности, эстетика народа, обращение писателей к фольклорно-художественной традиции, а в вепсской литературе 1980-х гг. на русском языке нашли отражение события коллективизации, борьбы с «кулаками», изображение героя, борющегося за мир и независимость страны, прекрасное будущее (В. Пулькин).

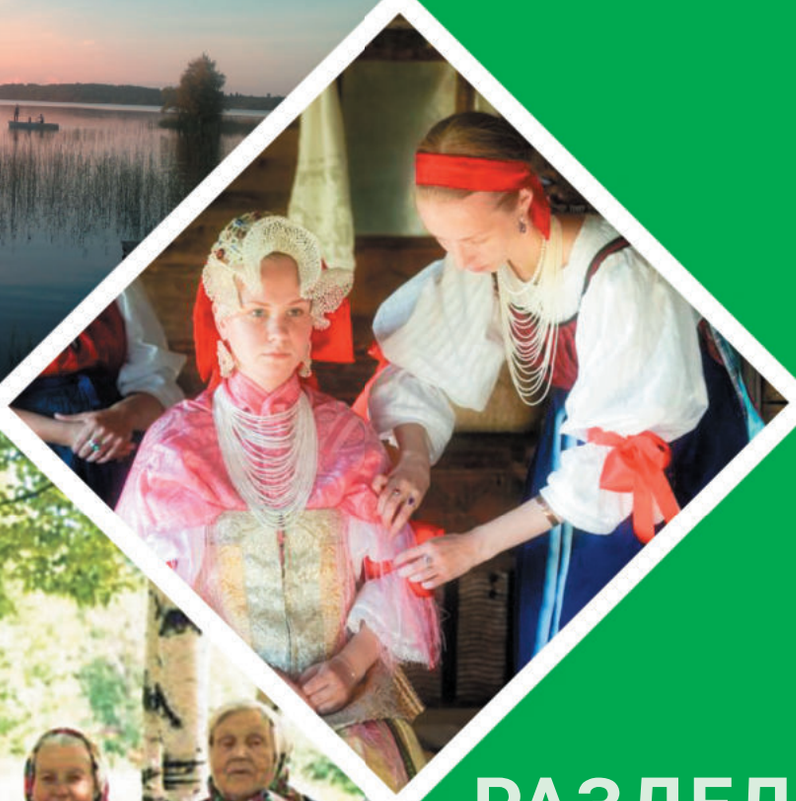
В образах литературных героев легко отыскать черты современника. Школа, родной край и его природа — вот основные темы, над которыми работают писатели. Это лишний раз подтверждает, что вопросы политической истории не являлись для них основными. Как в тематическом, так и в жанровом отношении вепсская литература еще довольно ограничена. Наиболее плодотворно развивается поэзия. В этом отношении литературе на вепсском языке удалось пройти путь от стихотворения до произведения крупного жанра — эпоса.

Развитие прозы на вепсском языке происходило неравномерно. В первой половине XX в. она в основном была переводной, затем развивалась на русском языке и лишь к концу столетия получила возможность быть изданной на родном языке. Главной задачей прозаиков конца XX — начала XXI в. стало создание предпосылок для становления художественной традиции и сохранения вепсского языка. Проза на русском языке представлена достаточно полно, вепсоязычные рассказ и роман ждут дальнейшего развития. Драматических произведений у вепсов пока нет. Среди жанров выделяются стихотворение и рассказ.

Развитие детской литературы на вепсском языке происходило неравномерно. В 1920-е гг. основная задача, которую решала литература, заключалась в просветительстве. Главной целью литературы конца XX — начала XXI в. стало сохранение вепсского языка. Вепсские писатели призывали юных читателей любить свой родной язык, край, знать его историю, помогать взрослым и ценить дружбу.

Вепсская литература конца XX — начала XXI в. переживала период активного становления, связанного с развитием вновь принятых языковых норм. За два десятилетия существования литературы на вепсском языке у нее сложилась своя традиция, корнями уходящая в устное творчество народа. К 2010 г. была заложена основа для создания литературы на вепсском языке. Уже сейчас можно с полной уверенностью сказать, что она является частью литературы Карелии и России.

Несмотря на то что вепсская литература еще молода, она является составной частью литератур финно-угорских народов. В начале XXI в. Н. Г. Зайцева написала: «Стихи, проза, переводы Библии, публицистика, учебные пособия для школ и вузов, книги для чтения — сегодня это уже совершенно реальные шаги на пути становления вепсской литературы, испытывающей несомненное влияние устного народного творчества, которое является исторической памятью и выражением нравственных воззрений, помогает воссоздать колорит национальной жизни» [История..., 2000, с. 432]. Современные писатели возлагают большие надежды на будущее поколение, которое продолжит традиции вепсов и не даст им забыть родной вепсский язык.



# РАЗДЕЛ III

# РУССКИЕ КАРЕЛИИ

1. Основные тенденции демографического развития русских Карелии
2. Русские Заонежья: общая характеристика, происхождение и этническая история группы
3. Традиционные занятия и промыслы русских Заонежья
4. Культура жизнеобеспечения русских Заонежья
5. Обряды жизненного цикла русских Заонежья
6. Праздничный календарь русских Заонежья
7. Народное творчество и литература

# РУССКИЕ

## ВВЕДЕНИЕ К РАЗДЕЛУ

*И. Ю. Винокурова*
*К. К. Логинов*

Русские — основное население Российской Федерации (111,0 млн чел., 2010). Численность русских в Карелии 507,7 тыс. чел., их доля в общей численности населения 82,2 % (2010). Русский язык, на котором говорят представители русского народа, принадлежит к восточнославянской подгруппе славянской группы индоевропейской языковой семьи. Русский язык на территории Карелии включает в себя, с одной стороны, литературный язык, с другой — диалекты и говоры. Началом формирования русских говоров Карелии можно считать период появления в XII—XIII вв. первых новгородских колонистов, знаменовавший для территорий будущей Карелии начало так называемого «новгородского этапа» в освоении Русского Севера. Однако, по мнению А. С. Герда, все основные диалектные ареалы Карелии и границы между ними сложились в дославянский период и отражают гораздо более древние финно-угорские типы этнолингвистических отношений [Герд, 2011, с. 40]. В границах республики выделяют два основных типа русских старожильческих диалектов — онежский и поморский, характеризующихся наличием прибалтийско-финских субстратных признаков и имеющих свои особенности на всех языковых уровнях. Онежский диалект распространен в Прионежском, Кондопожском, Медвежьегорском, Пудожском, частично Сегежском р-нах; поморский — в Беломорском, Кемском и Лоухском р-нах. В пределах онежского диалекта выделяются ареалы: Заонежье; западное Заонежье и Прионежье; восточное Заонежье и южное Пудожье; северо-западное Прионежье; южное Прионежье; Пудожье; восточное Пудожье; западное Пудожье. В поморских говорах Карелии наиболее четко оформлены западнопоморский и кемскотерский типы говоров [Там же, с. 40].

Большинство верующих в составе русских Карелии — православные христиане, были среди них и последователи старообрядчества, состоящего из различных толков и согласий. Число представителей различных направлений религиозного сектантства невелико. Традиционно русские группировались в восточной части Карелии (рис. 1).

Массовое заселение территории Карелии русскими крестьянами относится к XIII—XIV вв. Главной причиной колонизации края было стремление Новгородской республики уберечь эти территории от влияния Москвы. Крестьян из старых боярских вотчин Новгорода ускоренно переселили в созданные в середине XIV в. боярские вотчины Обонежья. Предполагается, что к началу «московского» этапа в освоении Русского Севера, связанного с подчинением Великого Новгорода Москве в 1478 г., в Заонежье, Пудожье и в центре Выгозерского погоста на р. Верхний Выг русские составляли уже преобладающую часть населения. После 1478 г. в те же вотчины через Белозерье и Каргополье стали переселяться крестьяне из Волго-Окского междуречья. В Пудожье и в восточной части Выгозерского погоста московская волна колонизации в значительной мере перекрыла территорию предшествующей новгородской колонизации. В Карельское Поморье, почвы которого малоплодородны, русское население переселялось из восточного Обонежья и Заонежья, а также с других территорий Московской Руси при содействии Спасо-Преображенского Соловецкого монастыря. Значительный приток русских в район Выгозерья произошел в период «старообрядческой колонизации» Русского Севера. В XVI—XVII вв. в Карелию русские направлялись для работы на горных заводах, а также ссылались за антиправительственную деятельность. При продвижении в Карелию русские колонисты обходили стороной районы с плотным дославянским населением, с которым существовали чересполосно на относительно редко заселенных территориях. В Заонежье, восточном Обонежье, Выгозерье и в восточной части Карельского Поморья обрусение дославянского населения в основном завершилось к первой трети XVIII в.

В середине XIX в. в Карелии выделялось несколько обособленных групп русских, особенности традиционной культуры и самосознание которых отличали их от основной массы. К субэтнической группе русских в Карелии могут быть причислены поморы, основным занятием которых было морское рыболовство и промысел морского зверя. Характерной чертой данной этнической группы

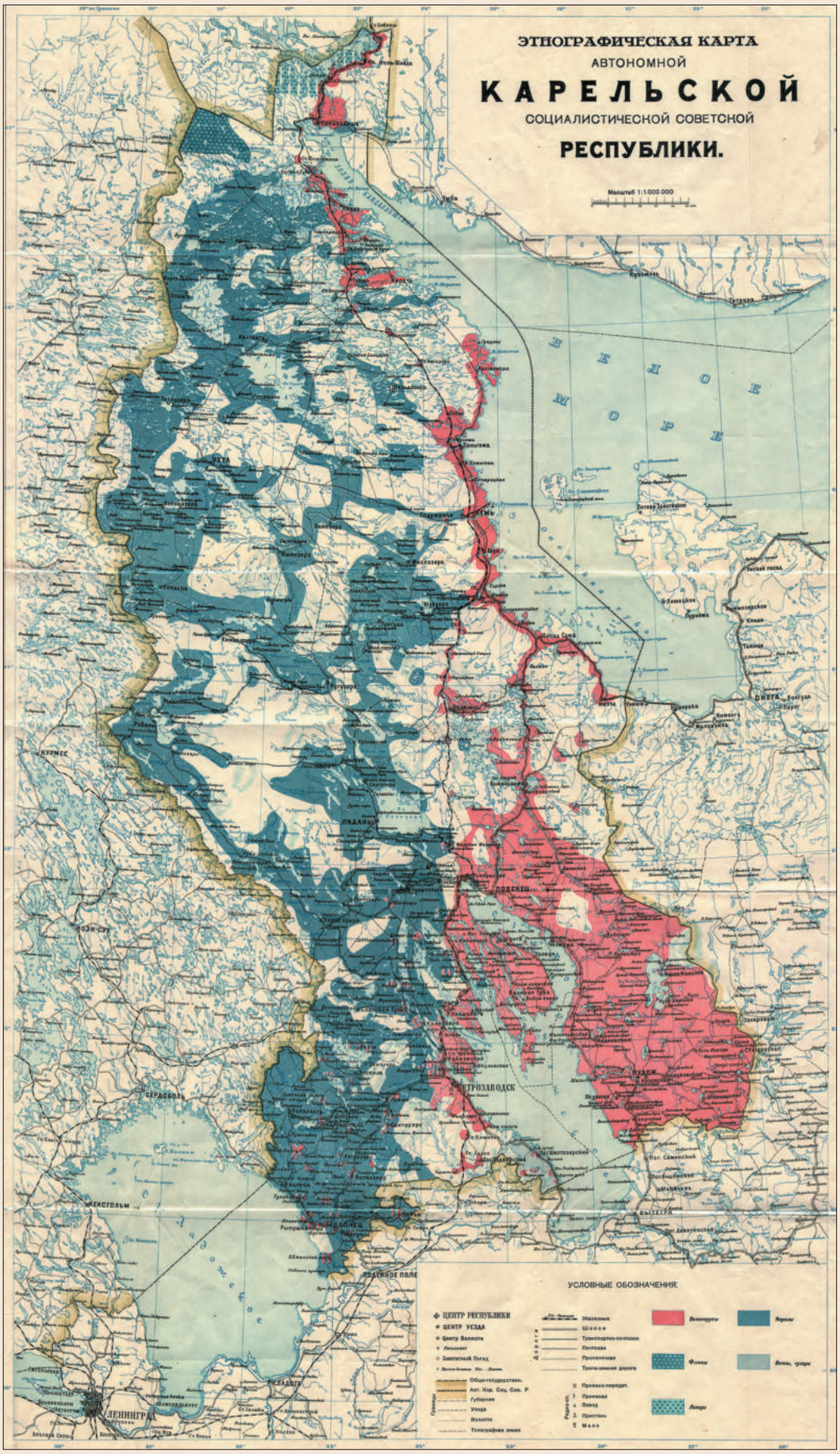



*Рис. 1. Этнографическая карта АК СССР [Золотарев, 1927. Прил., карта 4]*

является исключительно высокая степень этнической самоидентификации. Например, во время проведения переписи населения России (2002) 6571 чел. назвали себя «поморами», а не русскими. В Карелии поморы занимали приморскую область от с. Кереть на западе до с. Нюхча на востоке (рис. 2—1*). Здесь они представлены лишь одной этнолокальной группой *собственно поморов,* считавших себя этнической элитой на фоне поморов с берегов Кандалакшской губы или Терского берега от Умбы до Поноя. Первых они пренебрежительно именовали *губянами* и *пяккой*, вторых — *терчанами* и *роканами*, за их отличное от собственно поморов происхождение [Бернштам, 1978, с. 59, 77—78]. Начало формирования собственно поморов в качестве русскоязычной группы произошло в XVI—XVII вв. [Бернштам, 1978, с. 70]. В 1859 г. на территории Карелии проживало около 11 тыс. *собственно поморов* [Логинов, 2008, с. 261].

На путях проникновения русских из Обонежья в Поморье через Сегозерье сформировались еще две этнолокальные группы русских Карелии — *заонежане и выгозеры* (рис. 2—2, 4). Образование обеих групп происходило под непосредственным и сильным языковым и культурным влиянием соседнего карельского населения, а окончательное обрусение неславянского этнического компонента в составе заонежан и выгозеров произошло не позднее середины — второй трети XIX в. [Логинов, 1986а; 1993а]. Это самым серьезным образом сказалось на народном наречии обеих групп, их этническом самосознании и специфике традиционной культуры, отдельные элементы которой (тип лодки, тип выездной дуги и др.) стали восприниматься в качестве этнодифференцирующих признаков. На 1905 г. численность выгозеров составляла, по нашим подсчетам, 1869 чел., а заонежан — 27 911 [Логинов, 2008в].

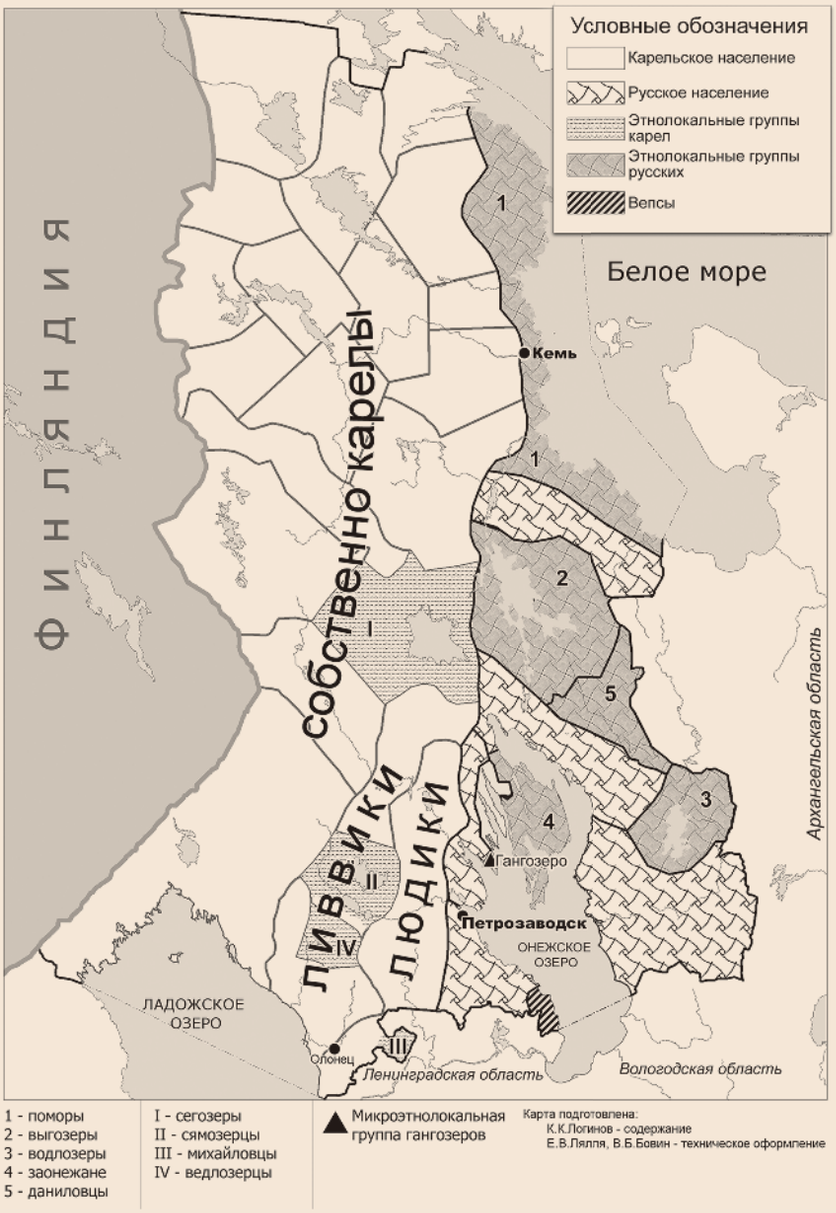



*Рис. 2. Этнолокальные группы Карелии [Границы и контактные зоны..., 2008, с. 97]*

С востока к месту расселения выгозеров примыкала территория расселения группы *даниловцев,* или *выговцев* (рис. 2—5) [Логинов, 2008в]. Группа сформировалась на основе самых различных этнических элементов из разных областей России, включая, прежде всего, Карелию. Объединялась данная группа в единое целое на основе не этнической, а конфессиональной общности старообрядцев. Возникла она в конце XVII в. и просуществовала до последней трети XIX в. За это время крестьянское население Выгореции сформировало яркую и самобытную культуру, достаточно резко отличную от культуры крестьян соседних территорий [Майнов, 1877, с. 196—220]. После выселения в 1854 г. большей части даниловцев в Сибирь на освободившиеся земли переселились крестьяне из соседних районов Олонецкой, а также из Псковской губ. [Майнов, 1877, с. 198]. Среди них и растворились постепенно члены группы *даниловцев*. Местные женщины-старообрядки, правда, еще не одно поколение сохраняли обычай одеваться в одежды черного цвета и носить на голове монашеский клобук.

* Вторая цифра соответствует номеру этнолокальной группы, отмеченной на карте.

Если до разорения в 1854 г. Даниловской обители в одном только Данилове проживало до 1000 чел., то в 1905 г. во всей волости, по нашим подсчетам, числилось всего 1033 чел.

В восточной Карелии, в Пудожье, на путях проникновения русских из Обонежья в Поморье вокруг озера Водлозеро и на нижнем течении р. Илексы сформировалась еще одна этнолокальная группа русских Карелии — *водлозеры* (рис. 2—3). Группа образовалась на основании преимущественно саамского и древневепсского этнических компонентов, разбавленных русскими выходцами из Новгородско-Псковских земель и представителями низовской («московской») колонизации. Карельский этнический компонент в группе водлозеров присутствовал, но в весьма небольшой доле. Локальные эндоэтноним и экзоэтноним *водлозера* стали совпадать у данной группы к концу XIX в. Старое самоназвание звучало как *озера.* Эта этнолокальная группа, как и вышеперечисленные, обладала компактной территорией расселения, особым местным говором, особенностями певческой культуры, специфическими элементами традиционно-бытовой культуры [Логинов, 2006б]. Численность ее на 1905 г. составляла 2810 чел.

К югу и востоку от группы водлозеров были расселены *пудожане.* Это русское население с административно-локальным самосознанием.

Кардинальные перемены в политической и экономической жизни народов России, происшедшие на рубеже 1980—1990-х гг., способствовали резкой актуализации этничности и превращению ее в мощный политический ресурс [Тишков, Шабаев, 2011]. В этот период времени в национальных республиках стремительно формируются этнополитические движения и национальные общественные объединения. В Карелии первые национальные общественные объединения (общества карельской и вепсской культуры, «Ингерманландский союз финнов Карелии») были созданы в 1989 г. и касались интересов прибалтийско-финских народов. Их программной целью являлось возрождение национальной культуры, особенно родных языков. Одновременно под влиянием возникшего в стране «парада суверенитетов» стали формироваться политизированные национальные движения, например «Карельское движение» (1991, с 1993 г. «Карельский конгресс»), выступавшее за свободное определение карельского народа на его исконных землях. Этническая мобилизация охватила и русское население Карелии и сопредельных областей. Русское национально-политическое движение Карелии в эти годы было представлено двумя организациями — «Обществом русской культуры» (1991) и «Русским согласием» (1993). «Русское согласие» возникло в противовес «Карельскому движению», его целью стала защита социально-экономических, государственно-политических и иных прав русского народа. Члены «Русского согласия» были обеспокоены желанием бывших автономий (в том числе и Карелии) самоопределиться в качестве «суверенных государств» и перспективой оказаться «в унизительной роли некоренного населения в местах своего исконного обитания» [Бирин, 1994, с. 10]. Их лозунгом стало возвращение к практике земельного устройства России (т. е. восстановление губерний), отказ от нынешнего национально-территориального деления.

В начале 1990-х гг. появился проект создания Поморской республики, затрагивающий и поморов Карелии. Для его реализации в 1992 г. в Архангельской обл. был образован национальный культурный центр «Поморское возрождение», просуществовавший до 1994 г. Дальнейшее продвижение эта идея получила в результате деятельности региональной политической организации «Демократическое возрождение Севера» (1998—2001), направленной на политическое противопоставление Центральной России и поморской Северной Руси [Жеребцов, Журавлев, Шабаев, 2012, с. 20].

Проблемы тяжелого экономического положения Поморского края обсуждались в сентябре 1997 г. на IX международном Соловецком форуме. Его участники обратились к руководителям органов представительной и исполнительной власти Республики Карелии, Архангельской и Мурманской обл., Ненецкого автономного округа с предложением о создании межрегионального Совета Белого моря для интеграции ресурсов с целью оптимального использования потенциала Белого моря и прибрежных территорий, где проживали поморы. Предложение ученых и депутатов поддержали тогда глава Архангельской обл. А. Ефремов, председатель Правительства Республики Карелии В. Степанов, губернатор Мурманской обл. Ю. Евдокимов, Министерство региональной политики РФ. На Двино-Беломорском экологическом форуме 29 октября 1999 г. единогласно была принята Декларация о межрегиональном сотрудничестве между республиками Карелией и Коми, Архангельской, Вологодской и Мурманской обл., Ненецким автономным округом. Однако на уровне властей проекты Соглашения о межрегиональном сотрудничестве в бассейне Белого моря и Положение о Совете Белого моря поддержали только Мурманск и Петрозаводск. В результате работа по подготовке совместной целевой программы межрегионального сотрудничества «Белое море» (2000—2005) не получила реального продвижения [Лукин, 2018, с. 25].

К концу 1990-х гг. активность политизированных национальных движений в Карелии угасла, и в начале 2000-х гг. большинство из них распалось [Бирин, 2009, с. 269]. В отличие от Карелии, в Архангельской обл. в 2004 г. возродилось поморское движение в виде двух организаций («Архангельская областная территориально-соседская община коренного малочисленного народа поморов» и «Национально-культурная автономия поморов Архангельской области»), затронувшее и смежные поморские регионы. Мощным толчком к развитию этого движения стали итоги переписи 2002 г., зафиксировавшие реально существующую поморскую идентичность. Согласно концепции лидеров поморского движения,

поморы – это не этнографическая группа и не субэтнос русского народа, а самостоятельный «этнос» [Жеребцов, Журавлев, Шабаев, 2012, с. 21].

Важным этапом в становлении поморского этнополитического движения стали съезды поморского народа. 21 сентября 2007 г. в Архангельске состоялся первый объединительный съезд, представивший делегатов практически из всех поморских сел в нескольких регионах. Съезд принял решение признать право поморов на существование в качестве самоопределившейся коренной малочисленной этнической общности России: *«Мы, поморы, коренной народ российского Севера, традиционно испокон веков проживающий в Архангельской, Мурманской областях, Республике Карелии и Ненецком автономном округе, заявляем о своем праве на существование в качестве самостоятельного народа Российской Федерации, равного по правам другим коренным народам нашей страны»* [Лукин, 2018, с. 26]. II межрегиональный съезд поморов открылся 20 июня 2009 г. в г. Умба Мурманской обл., а через год 24—26 сентября в г. Беломорске Республики Карелия состоялся форум «Беломорье: нить времен», по окончании которого прошел III съезд поморов. На этом съезде, как и на двух предыдущих, обсуждались основные проблемы поморов как в сфере традиционной экономики, так и в области культуры. 17 сентября 2012 г. был организован IV межрегиональный съезд поморов. Мероприятие проводилось в рамках года поморской культуры в целях сохранения и актуализации историко-культурного наследия Поморья [Лукин, 2018, с. 27].

На всех съездах выдвигалось главное требование поморского движения — официальное признание поморов как самостоятельной этнической общности и предоставление им статуса коренного малочисленного народа и соответствующих государственных льгот. По мнению ряда ученых, конструирование нового содержания идентичности поморов «объясняется в большей степени политическими и экономическими интересами, но не стремлением к культурному обособлению и сохранению традиций» [Теребихин, Шабаев, 2012, с. 49]. Это требование получило отрицательные отзывы научных экспертов и осталось неудовлетворенным.

В настоящее время в Республике Карелии действуют общественные объединения, основные усилия которых направлены на сохранение и популяризацию яркого и самобытного культурного наследия заонежан, пудожан, поморов. Среди них «Русский Север» (2007, ранее «Общество русской культуры», 1991) и «Преемственность русских традиций» (2016) в г. Петрозаводске. Для сохранения этнолокальной группы заонежан, возрождения преемственности заонежских традиций существуют два объединения — «Заонежье» (2005, Петрозаводск) и «Общество помощи ручному труду “Заонежская изба”» (с. Великая Губа, 2005). Сфера деятельности еще одного общественного объединения — «Возрождение старинных промыслов Кемской волости» (2014, Кемь) — связана с сохранением традиционной культуры поморов Кемского р-на. В г. Пудоже в 2010 г. создан «Межрегиональный центр культурного и духовного развития “Онежский Берег”», в задачи которого входит «создание условий, направленных на использование потенциала языка, культуры, традиций, форм хозяйствования народов, традиционно проживающих на исконных территориях» (Республика Карелия, Вологодская и Архангельская обл.) [НОО, с. 26].

Правительством Республики Карелия ежегодно обеспечивается финансовая поддержка общественных объединений, осуществляющих деятельность по сохранению, развитию и популяризации традиционной культуры коренного русского населения Карелии. За последние 5 лет было реализовано 12 комплексных проектов. К примеру, в 2015—2016 гг. Министерством по национальной и региональной политике РК были поддержаны два оригинальных комплексных проекта «Заонежская кадриль» и «Заонежский экспресс», представленных «Обществом помощи ручному труду “Заонежская изба”». Партнерами этих проектов выступили музей-заповедник «Кижи» и общественная организация «Преемственность русских традиций».

Результатом проекта «Заонежская кадриль» стал современный флешмоб, связанный с возрождением утраченных танцевальных традиций. Целью проекта было обучение жителей Заонежья кадрили, которая может стать обязательным танцем всех фольклорных праздников. К флешмобу на протяжении двух месяцев готовились более 80 человек. Изучению кадрили помогло выпущенное в рамках проекта пособие «Заонежская кадриль», где содержалось подробное описание всех элементов и фигур этого танца. Исполнение кадрили большим количеством людей было приурочено к празднику «Кижская регата-2015», второй этап которого проходил в с. Великая Губа [Гвоздева, 2017]. В рамках проекта «Заонежский экспресс» с марта по сентябрь 2016 г. проводились мастер-классы по традиционным танцам Заонежья, этномарафоны на о-ве Кижи, в Толвуйском, Великогубском, Шуньгском сельских поселениях Медвежьегорского р-на, День Заонежья в с. Великая Губа, конкурсы на знание истории и традиций Заонежья.

Ряд поддержанных проектов был посвящен истории и традициям поморов Карелии: «Поморский берег», «Этнокультурная экспедиция “Что хранит Поньгома”», «Поморская сторонушка у студеного морюшка».

Реализация проекта «Поморская сторонушка у студеного морюшка» (разработан ОО «Преемственность русских традиций») началась в 2019 г. и приурочена к 600-летию с. Сорока (1419). Его цель — распространение знаний об истории и культуре Поморья среди детей и молодежи. Партнерами проекта стали Центр поморской культуры, Центр дополнительного образования, Детская школа искусств, Беломорская средняя общеобразовательная школа № 1. В мае 2019 г. состоялись краеведческие уроки для учащихся Беломорской детской

школы искусств им. А. Ю. Бесолова. Дети узнали о технике строительства здешних изб, особенностях поморских печей, а также приняли участие в интерактивной игре «Поморская сторонушка» с использованием «Словаря живого поморского языка» краеведа из Сумского Посада Ивана Дурова. Ребята научились «читать» картины в Детской школе искусств на примере работы художника Ирины Мелиховой «Русский Север. Крестный ход на Святую гору в селе Нюхча». Дети узнали об истории с. Нюхча; преданиях, связанных с Николаем Чудотворцем, Святой горой и многом другом [https://nationalkom.karelia.ru/press-centr/novosti/pomorskaja-storonushka-u-studenogo-morjushka/].

*Рис. 3. Фольклорный сборник «Избранные сказки Ф. Н. Свиньина» (2016)*

Среди мероприятий, составляющих современную этнокультурную жизнь русского населения Карелии, следует назвать конференции, фестивали, семинары, мастер-классы по традиционной культуре, промыслам и ремеслам, кухне, детские лагеря.

Традиционными стали краеведческие конференции, посвященные народной поэтессе и сказительнице И. А. Федосовой («Федосовские чтения»), республиканский творческий конкурс «Преемственность русских традиций», фестиваль поморской культуры «Беломорья родные просторы». Также стоит отметить семинары по сохранению традиционных ремесел «Путь в ремесло», «Тепло мастеровитых рук. Мастерские Пудожья», фестиваль «Поморский берег», фольклорный праздник «В краю былинном» [Этнокультурное развитие…, 2016, с. 26—27].

Одним из механизмов содействия культурному развитию коренного русского населения нашего края является выделение государственного финансирования на издания литературы по исторической и этнографической тематике и произведений местных поэтов и писателей. Так, за последние 5 лет вышло из печати более 10 книг, в числе которых альбом-биография о сказительнице и песеннице Карельского Поморья Зинаиде Синицыной «Попустить мне-ка свой зычен голос...» и пособие, посвященное поморскому говору «Поморски побасёнки» (2015); фольклорные сборники «Избранные сказки Ф. Н. Свиньина» (2016) (рис. 3) и «Былины Заонежья» (2018), сборник стихов на заонежском говоре В. А. Агапитова «Тестенники» (2016), этнокультурный календарь на 2017 год «Мое Заонежье», сборник стихов и рассказов В. Росликовой «Моя Пегрема» (2018) и др.

*Рис. 4. Фольклорно-этнографический ансамбль музея «Кижи», 2018 г.*

*Рис. 5. Программа «Русские Карелии». Из архива Национального ансамбля песни и танца Карелии «Кантеле»*

Активную деятельность по сохранению культурного наследия русских Карелии ведут музей-заповедник «Кижи», Пудожский историко-краеведческий музей им. А. Ф. Кораблева, Кемский краеведческий музей «Поморье». Богатую песенную культуру популяризируют Национальный ансамбль песни и танца Карелии «Кантеле», фольклорно-этнографический ансамбль музея «Кижи» (рис. 4, 5), пудожский и поморский народные хоры, ансамбль «Питарицы», а также фольклорные группы русских поселений.

# Глава 1

## ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РУССКИХ КАРЕЛИИ

*В. Н. Бирин*

Этническая история народа во многом предопределяется тенденциями его демографического развития, в котором проявляются как общие процессы развития страны в целом, так и конкретные особенности этнокультурного развития каждого отдельного народа в частности.

### Демографическая ситуация у русских Олонецкой губернии

В конце XIX в. русские наряду с карелами и вепсами представляли практически все население края. При этом русские составляли 78 % населения Олонецкой губ. и почти половину жителей Кемского уезда Архангельской губ., в состав которых входила тогда территория современной Республики Карелия.

В целом на территории края в тот период можно выделить 4 русских уезда (Вытегорский, Каргопольский, Лодейнопольский, Пудожский), в которых последние составляли абсолютное большинство населения, один — карельский (Олонецкий), где русских насчитывалось чуть более четверти всех жителей, и 3 смешанных карельско-русских (Кемский, Повенецкий, Петрозаводский), в которых карелы и русские составляли примерно равновеликие доли.

В конце XIX в. основная масса русских жителей Олонецкой губ. проживала в сельской местности и занималась сельским хозяйством. Доля горожан у них составляла 8,2 %. Население всех городов, за исключением Олонца, состояло из русских, которые представляли 91 % всех городских жителей губернии [рассчитано по: ПВПН ОГ. Т. 2, с. 54—57, 110].

В силу малочисленности горожан демографические характеристики русских определялись в основном сельскими жителями. Половозрастная структура русских Олонецкой губернии (рис. 6) имела вид правильной пирамиды. Широкое основание свидетельствовало о высоком уровне рождаемости. Детность[1] русских женщин составляла 2,35 ребенка и была типичной для того времени. Не случайно почти половину этнической группы составляли дети в возрасте до 20 лет (см. табл. 1).

Средний возраст русских в Олонецкой губернии составлял 26,6 г., женщины были чуть старше мужчин: соответственно 27,3 и 25,9 г. Диспропорция полов у них была обычной для того времени: на 100 мужчин приходилось 112 женщин. Вследствие более высокой смертности мужчин женщины преобладали практически во всех возрастных группах населения. Особенно заметным перевес женщин становится в старших возрастах (60 и более лет).

*Таблица 1.* **Соотношение детских и пожилых возрастных групп русских Олонецкой губ. в 1897 г., %**

| Возраст, лет | Оба пола | Мужчины | Женщины |
|---|---|---|---|
| 0—19 | 46,3 | 47,4 | 45,4 |
| 60 и более | 8,4 | 7,5 | 9,3 |

Рассчитано по: [ПВПН ОГ. Т. 2, с. 110—111].

Отсутствие видимых деформаций боковых граней возрастно-половой пирамиды говорит о том,

[1] В данном случае под индексом «детность» понимается число детей 0—19 лет на одну женщину фертильного возраста 20—49 лет.

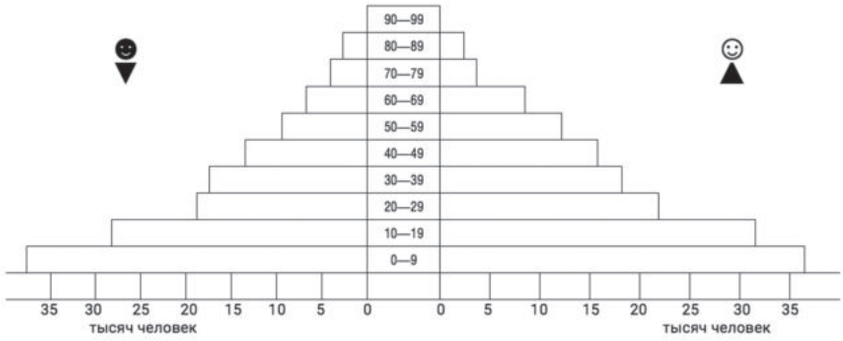



*Рис. 6. Возрастно-половая пирамида русских Олонецкой губ. в 1897 г.*

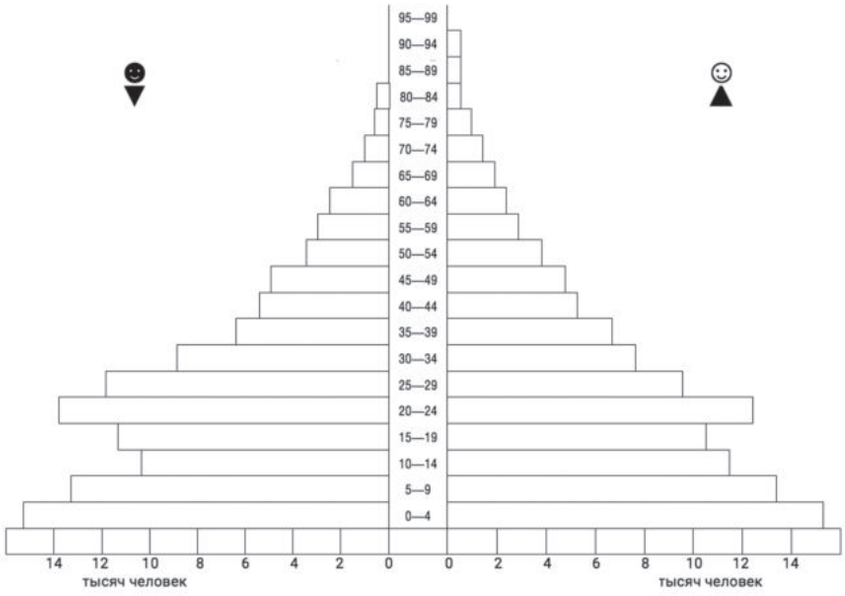



*Рис. 7. Возрастно-половая пирамида русских Республики Карелии в 1933 г.*

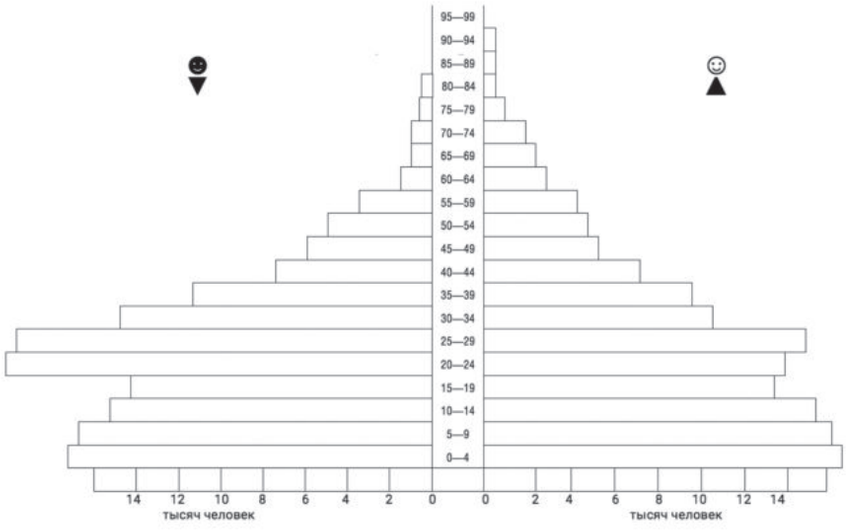



*Рис. 8. Возрастно-половая пирамида русских Республики Карелии в 1939 г.*

что процесс естественной убыли населения с повышением возраста протекал плавно, поскольку предопределялся преимущественно внутренними (старость, болезни), а не внешними (войны, мор, стихийные бедствия) причинами.

Особенности половозрастной структуры русских сказались на их брачном состоянии. Только чуть более трети мужчин и женщин состояли в браке. Причем в городах их доля была меньше, особенно у женщин. Более половины населения составляли люди, никогда не состоявшие в браке — в основном незамужняя и неженатая молодежь. Каждая десятая женщина была вдовой (в городах — каждая шестая), и практически отсутствовали разведенные, встречавшиеся в основном в городах (табл. 2).

В целом к началу XX в. у русских Олонецкой губ. сложилась благоприятная демографическая ситуация. Половозрастная структура, где количество детей и молодежи в пять с половиной раз превышало численность пожилых и стариков, обеспечивала нормальное прогрессивное воспроизводство этноса и сохраняла благоприятные перспективы его демографического развития в будущем.

### Демографическая ситуация у русских Карельской АССР в 1920—1930-е гг.

В образованной 8 июня 1920 г. декретом ВЦИК РСФСР «из уездов Олонецкой и Архангельской губерний, населенных преимущественно карелами», Карельской трудовой коммуне доля русских составляла около 30 %. После присоединения «тяготевших к ней», по выражению Э. Гюллинга, восточных территорий, населенных русскими, доля последних возросла до 56 %, превысив долю карелов. Таким образом, преобладание русского населения над карелами было заложено в момент создания «карельской государственности». С этого времени численность русских в автономной республике, получившей этот статус в 1923 г., постоянно и неуклонно нарастала вплоть до конца XX в.

*Таблица 2.* **Распределение русских Олонецкой губ. по брачному состоянию в 1897 г., %**

| Территориально | Пол | Никогда не состоявшие в браке | Состоящие в браке | Вдовые | Разведенные |
|---|---|---|---|---|---|
| В целом | Мужчины<br>Женщины | 56,8<br>52,0 | 39,5<br>36,1 | 3,7<br>11,9 | 0,02<br>0,02 |
| В уездах | Мужчины<br>Женщины | 56,5<br>51,9 | 39,7<br>36,6 | 3,8<br>11,5 | —<br>— |
| В городах | Мужчины<br>Женщины | 59,8<br>52,9 | 37,2<br>30,1 | 2,9<br>16,9 | 0,1<br>0,1 |

Рассчитано по: [ПВПН ОГ. Т. 3, с. 54—57].

В 1920—1930-е гг. в соответствии с планом хозяйственно-экономического развития Карело-Мурманского края в Карельской АССР стали строиться десятки новых предприятий, началось активное освоение природных богатств, и в первую очередь лесных. Это потребовало значительного числа новых рабочих рук, которыми малонаселенная Карелия не располагала и которых вынуждена была приглашать извне. Создание новых рабочих мест привлекло население из соседних областей РСФСР: сначала из Ленинграда и Ленинградской обл., а затем из Архангельской, Вологодской, Северо-Двинской, Тверской, Псковской и Череповецкой обл., позднее — из западных и центральных областей страны. В итоге численность русских в республике с 1920 по 1939 г. увеличилась в 2,6 раза, главным образом за счет мигрантов, и составила 296,5 тыс. чел. (63,2 % населения республики) [Бирин, 2000, с. 108, табл.].

В довоенные годы прибывшие концентрировались преимущественно в местах крупных строек, располагавшихся на русских землях или в зоне этнического порубежья. В 1926 г. в Карельской АССР существовало 11 русских, 12 карельских, 2 смешанных карельско-русских и 1 вепсский национальных районов. В 1933 г. после укрупнения районов и перерайонирования насчитывалось 8 карельских, 9 русских и 1 вепсский национальных районов. Русские и карелы в «своих» районах составляли абсолютное большинство населения.

Площадь русских и карельских районов считалась примерно одинаковой, однако плотность в местах заселения русских была в среднем чуть выше. В 1933 г. в этих районах находилась половина всех сельских населенных пунктов республики, 28 из 37 промышленных поселков, 114 из 202 леспромхозов, 6 из 7 совхозов.

В 1930-е гг. почти 60 % русского населения по-прежнему проживало в сельской местности. В 1933 г. доля мужчин и женщин среди городских и сельских жителей была равной, в 1939 г. доля горожан у женщин заметно выросла, а у мужчин существенно снизилась. Изменилось и соотношение полов: в начале 1930-х гг. на 100 мужчин приходилось 99 женщин, а в конце — только 92. Основная причина — миграция, более быстрыми темпами увеличившая мужскую часть русского населения. Это хорошо просматривается на половозрастной пирамиде 1939 г., на которой заметно выделяются группы молодых мужчин 20—29 лет, наиболее предрасположенных к миграции.

Возрастно-половые пирамиды 1933 и 1939 гг. (рис. 7, 8) свидетельствуют о нормальном демографическом состоянии этноса. Дети до 15 лет составляли треть всего населения, а люди пожилого и старого возраста — 5—6 %. Доля детей и стариков у мужчин была несколько ниже, чем у женщин (см. табл. 3), но это не имело принципиального значения. Заметно преобладали люди активного трудоспособного возраста (40 %). Средний возраст равнялся 25,6 года и был почти одинаковым у мужчин и женщин: соответственно 25,1 и 26,2 года. Детность[2] русских женщин варьировала в пределах от 1,68 до 1,58 ребенка и оставалась достаточно высокой.

*Таблица 3.* **Соотношение детских и пожилых возрастных групп, %**

| Возраст, лет | 1933 г. | | | 1939 г. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Оба пола | Мужчины | Женщины | Оба пола | Мужчины | Женщины |
| 0—14 | 34,7 | 34,4 | 35,0 | 32,6 | 31,2 | 34,2 |
| 60 и более | 6,1 | 4,8 | 7,5 | 5,3 | 3,1 | 6,4 |

Рассчитано по: [Перепись населения АК ССР 1933. Вып. 1, с. 21; Всесоюзная перепись населения 1939 г., 1992; НА РК, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 33—36].

В довоенное время половозрастная структура русских сохраняла вид правильной пирамиды, широкое основание которой подчеркивало ярко выраженный прогрессивный тип воспроизводства этноса.

### Демографическая ситуация у русских Карельской АССР в 1950—1980-е гг.

В послевоенные годы в целях хозяйственно-экономического развития края правительством республики было предпринято организованное переселение населения из других районов страны,

[2] Здесь и далее под «детностью» понимается число детей 0—14 лет на одну женщину 20—49 лет.

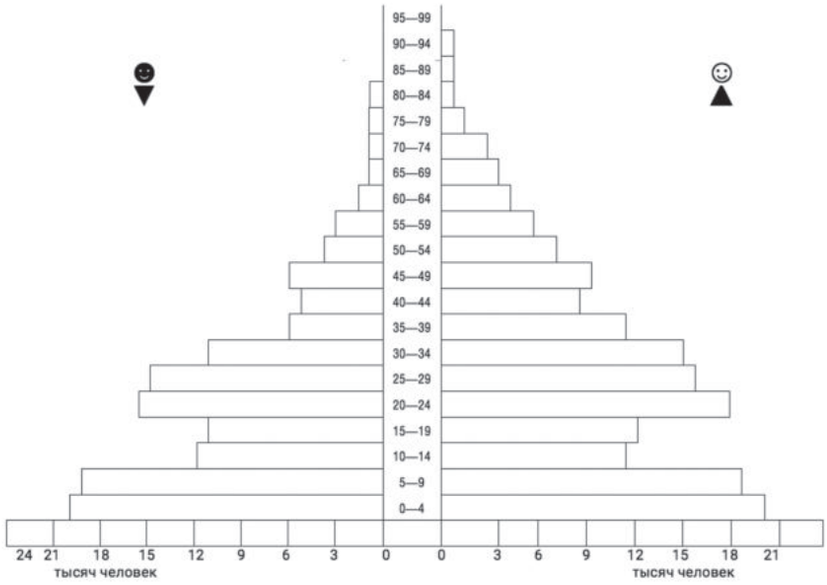



*Рис. 9. Возрастно-половая пирамида русских Республики Карелии в 1959 г.*

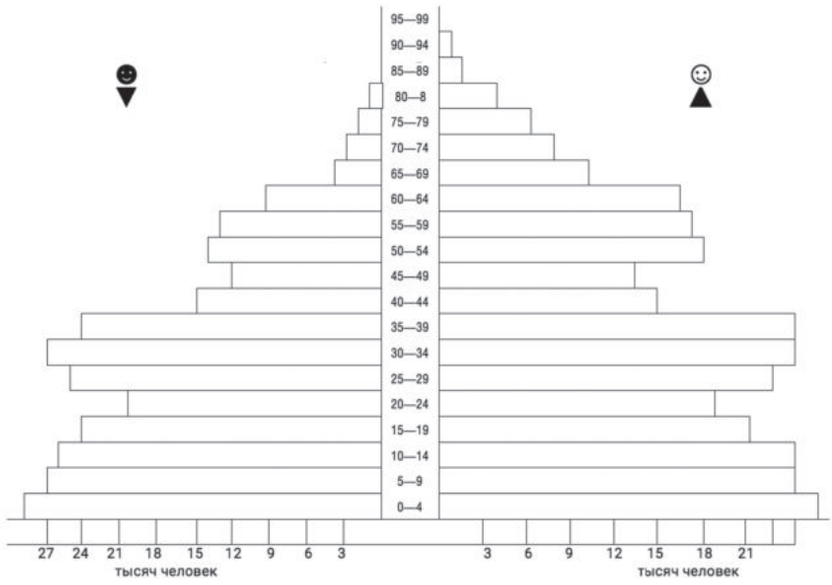



*Рис. 10. Возрастно-половая пирамида русских Республики Карелии в 1989 г.*

главным образом из Белоруссии, Украины, Чувашской, Татарской, Мордовской АССР, Брянской, Тамбовской, Кировской, Смоленской, Рязанской, Горьковской, Ленинградской, Мурманской, Архангельской и Вологодской обл. Наибольший размах миграция в республику приняла в 1950-е гг., особенно в первой половине. Значительную часть приезжих составляли русские.

Численность русских в КАССР начала быстро расти. За период с 1939 по 1959 г. она увеличилась на 39 % и составила 412,8 тыс. чел. (63,4 % населения республики) [Бирин, 2000, с. 108, табл.]. Основная масса пришлого населения оседала в городах и промышленных поселках, в результате чего в 1959 г. почти три четверти русских относились к городским жителям, которые с этого времени стали определять демографическую ситуацию у данной этнической общности (рис. 9).

Демографическое развитие русских в послевоенный период несло ярко выраженный отпечаток последствий Великой Отечественной войны, проявившийся в многочисленных военных потерях населения, особенно мужчин, что предопределило долговременную половую диспропорцию. Особенно остро она ощущалась в республике в первое послевоенное десятилетие. Интенсивный приток мигрантов в 1950-е гг., среди которых было много молодых мужчин, ее существенно сгладил, но разница в численности мужчин и женщин оставалась заметной.

В 1959 г. на 100 мужчин в среднем по республике приходилось 125 женщин в городе и 113 на селе. Среди русских — соответственно 127 и 111 [рассчитано по: ИВПН 1959, 1963; НА РК. ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35, 43]. Мужчины составляли 45 %, а женщины — 55 % русского населения.

В 1960—1980-е гг. половая диспропорция за счет рождения новых поколений снизилась: в 1989 г. по республике на 100 мужчин приходилось 111 женщин в городах и 108 — в сельской местности. У русских — соответственно 111 и 104 [рассчитано по: ИВПН 1989, 1990, с. 17]. Это был самый низкий показатель половой диспропорции среди жителей Карелии. В целом доля мужчин повысилась до 48 %, а доля женщин понизилась до 52 %.

В 1950-е гг. русские Карелии отличались молодой возрастной структурой населения. В 1959 г. их средний возраст составлял 25,4 года. Заметно выделялись люди молодого трудоспособного возраста (20—34 лет), составлявшие почти треть всего населения. Более трети приходилось на детей в возрасте до 14 лет, которые в 6,5 раза превосходили долю людей пожилого и старого возраста (табл. 4).

Половозрастная структура русских конца 1950-х гг., несмотря на неровные грани, напоминала классическую пирамиду. Широкое основание, отражающее многочисленность поколений 1950-х гг. рождения, свидетельствовало о благоприятном прогрессивном типе воспроизводства этноса. Ему способствовали уровень выше среднего рождаемости (табл. 5), обеспечивавший самый высокий среди основных этнических групп

Карелии индекс детности, а также сравнительно низкая смертность (табл. 6).

*Таблица 4.* **Соотношение детских и пожилых возрастных групп, %**

| Возраст, лет | 1959 г. | | | 1989 г. | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Оба пола | Мужчины | Женщины | Оба пола | Мужчины | Женщины |
| 0—14 | 35,2 | 39,5 | 31,7 | 28,2 | 29,8 | 26,7 |
| 60 и более | 5,3 | 3,1 | 7,2 | 10,8 | 6,5 | 14,7 |

Рассчитано по: [ИВПН 1959, 1963; НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35, 43; 1989. Сб. III — 1990, с. 21—22].

В 1960—1980-е гг. количество русских в Карелии продолжало повышаться: за период с 1959 по 1989 г. их численность возросла на 37 % и достигла 581,6 тыс. чел. (73,6 % населения КАССР). Русские расселились по всей территории республики и стали господствующей этнической общностью. Одновременно среди них увеличилась доля городского населения, составившая в 1989 г. 85 % [рассчитано по: ИВПН 1989, 1990, с. 6].

В течение 1960—1980-х гг. русские, как и другие народы Карелии, «постарели». В 1989 г. их средний возраст повысился до 31 года, однако оставался самым низким среди основных этнических групп Карелии (табл. 7). Доля детей сократилась на 20 %, а доля людей пожилого и старого возраста удвоилась (как у мужчин, так и у женщин) и достигла почти 11 % (табл. 4). Последнее говорит о том, что этническая общность в конце 1980-х гг. подошла к порогу демографической старости (согласно демографическим стандартам ООН, население считается старым, если доля лиц 60 лет и старше составляет 12 %) [Современная демография, 1995, с. 235].

В 1959 г. численность детей (0—19 лет) превосходила численность родителей (20—39 лет) в 1,2 раза, а в 1989 г. — в 1,1 раза. Изменение пропорций между родителями и детьми в пользу первых свидетельствует переходе (тенденции) к замещающему типу воспроизводства населения.

На половозрастной пирамиде 1989 г. (рис. 10) хорошо видно, как одновременно с сужением основания значительно расширились ее средняя и верхняя части. Для возрастной структуры русских стала характерна фигура «колокола», наглядно отражающая завершающийся переход от прогрессивного к стационарному типу воспроизводства населения, которому присущи равные доли родителей и детей в общей структуре населения.

### Демографическая ситуация у русских Республики Карелии в 1990—2000-е гг.

В 1990-е гг. демографическая ситуация в Карелии заметно ухудшилась. Существенное влияние на нее оказал социально-экономический кризис,

*Таблица 5.* **Динамика общего коэффициента рождаемости у женщин отдельных национальностей, %o**

| Национальность | Городское население | | | | Сельское население | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1959 г. | 1970 г. | 1979 г. | 1989 г. | 1959 г. | 1970 г. | 1979 г. | 1989 г. |
| Карелки | 28,3 | 18,0 | 20,8 | 18,3 | 30,4 | 13,6 | 13,4 | 13,6 |
| Русские | 24,7 | 16,0 | 16,2 | 14,4 | 31,1 | 12,8 | 17,4 | 14,3 |
| Белоруски | 48,9 | 23,9 | 18,4 | 17,7 | 53,6 | 19,8 | 14,2 | 15,5 |
| Украинки | 23,3 | 20,3 | 18,8 | 17,4 | 31,8 | 13,6 | 13,6 | 15,5 |

Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 11, д. 230/1935, л. 94—95; д. 794/5689а, л. 46—47; д. 1442/10275, л. 42—44; Текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелия (Карелиястат)]

*Таблица 6.* **Динамика общего коэффициента смертности мужчин и женщин отдельных этнических групп, %**

| Национальность | 1959 г. | | | | 1989 г. | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Городское население | | Сельское население | | Городское население | | Сельское население | |
| | муж. | жен. | муж. | жен. | муж. | жен. | муж. | жен. |
| Карелы | 9,1 | 6,9 | 10,2 | 7,4 | 13,8 | 15,8 | 16,0 | 17,6 |
| Русские | 7,7 | 5,5 | 10,1 | 7,8 | 8,1 | 7,5 | 9,2 | 9,6 |
| Белорусы | 7,9 | 4,9 | 6,8 | 5,4 | 12,7 | 9,9 | 15,2 | 11,1 |
| Украинцы | 7,1 | 3,9 | 5,2 | 4,6 | 10,6 | 8,9 | 11,1 | 8,3 |

Рассчитано по: [НА РК, ф. 659, оп. 11, д. 230/1935, л. 95—94; Текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелия (Карелиястат)].

разразившийся в стране в ходе проводимых правительством многочисленных реформ. Республика вступила в качественно новый этап своего демографического развития — депопуляцию.

Произошло резкое падение рождаемости и значительное увеличение смертности населения, последняя почти вдвое стала превышать рождаемость. Заметно снизилась ожидаемая продолжительность жизни, особенно у мужчин, вследствие чего численное преобладание женщин над мужчинами в пожилых и старых возрастах стало подавляющим.

Активно продолжалось старение населения. Доля людей в возрасте 60 лет и старше увеличилась и составила 16 % [Бирин, 2006; Пивоев, Бирин, Швец, Ижикова, 2007]. Для республики стало характерно нулевое, а в отдельные годы отрицательное сальдо миграции.

В 2000-е гг. режим депопуляции сохранялся, но темпы естественной убыли населения существенно замедлились, что говорит о тенденции стремления к стабилизации численности населения. Эта тенденция обусловлена, хотя и медленным, но поступательным ростом рождаемости и заметным снижением смертности. Естественная убыль населения достаточно быстро сокращается, но пока не преодолена. Благодаря снижению смертности, стал повышаться показатель ожидаемой продолжительности жизни, что усиливало процесс старения населения [Бирин, 2015]. Сальдо миграции вновь стало положительным, хотя и небольшим.

Негативные демографические процессы в определенной степени отразились на русских. В период с 1989 по 2010 г. их численность в Карелии сократилась на 13 % и составила 507,6 тыс. чел. [рассчитано по: ВПН 2010, 2012, с. 15]. Усугубилась диспропорция полов (доля мужчин снизилась до 46 %, а женщин — повысилась до 54 %), она опустилась до уровня первых послевоенных лет — последствия так называемой «сверхсмертности мужчин».

За двадцать межпереписных лет доля людей 60 лет и старше увеличилась в 1,5 раза и составила в 2010 г. 16 %. Одновременно в 1,7 раза снизилась доля детей до 14 лет, которая равнялась всего 17 %. Почти вдвое уменьшился индекс детности — 0,72 (см. табл. 7—10). Русские, как и все основные этнические общности Карелии, перешли в категорию старого населения, их средний возраст достиг 37,7 года.

В 2010 г. численность детей (0—19 лет) уже уступала численности родителей (20—39 лет) в 0,7 раза, т. е. супружеская пара даже не замещала себя. Это означало, что русские вслед за другими национальными меньшинствами Карелии начали испытывать проблемы с воспроизводством населения.

Негативные изменения 1990—2000-х гг. наглядно демонстрирует возрастно-половая пирамида 2010 г. (рис. 11). Ее очертания вследствие резкого снижения рождаемости и продолжительного поступательного демографического старения все больше начинают напоминать «урну», свидетельствующую о том, что и для русских постепенно становится характерным регрессивный тип воспроизводства населения.

*Таблица 7.* **Динамика среднего возраста основных национальностей Карелии (лет)**

| Национальность | 1959 г. | 1989 г. | 2002 г. | 2010 г. |
|---|---|---|---|---|
| Русские | 25,4 | 31,0 | 36,6 | 37,7 |
| Карелы | 29,8 | 39,6 | 41,9 | 46,9 |
| Белорусы | 24,3 | 40,4 | 48,9 | 53,3 |
| Украинцы | 27,3 | 35,9 | 44,9 | 49,2 |
| Финны | 32,4 | 43,9 | 43,1 | 48,9 |
| Вепсы | 34,3 | 45,9 | 46,3 | 49,9 |

Рассчитано по: [ИВПН 1959, 1963; НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35—48; ИВПН 1989, 1990, с. 19—27; Национальный состав населения Республики Карелия, 2005; ИВПН 2010, 2013, с. 17].

*Таблица 8.* **Динамика индекса детности основных этнических групп Карелии**

| Национальность | 1959 г. | 1989 г. | 2002 г. | 2010 г. |
|---|---|---|---|---|
| Русские | 1,35 | 1,34 | 0,76 | 0,72 |
| Карелы | 1,03 | 0,74 | 0,48 | 0,38 |
| Белорусы | 0,93 | 0,41 | 0,20 | 0,10 |
| Украинцы | 0,89 | 0,61 | 0,24 | 0,13 |
| Финны | 0,88 | 0,60 | 0,44 | 0,34 |
| Вепсы | 0,65 | 0,58 | 0,40 | 0,35 |

Рассчитано по: [ИВПН 1959, 1963; НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35—48; ИВПН 1989, 1990, с. 19—27; Национальный состав населения Республики Карелия, 2005; ИВПН 2010, 2013, с. 17].

* * *

Итак, на протяжении XX в. русские в Карелии неуклонно наращивали свою численность, значительно превосходя все остальные этнические группы, в том числе титульную национальность. Процесс депопуляции населения, характерный для всех национальных меньшинств Карелии, русских затронул в меньшей степени: они по-прежнему являются господствующим этносом республики.

По сравнению с другими этническими группами республики русские всегда имели более благоприятную половозрастную структуру населения. У них была выше доля детей и ниже доля людей пожилого и старого возраста, что позволяло им оставаться самой молодой этнической общностью. Кроме того, численность русских пополнялась за счет ассимиляции: при равном и даже меньшем коэффициенте рождаемости индекс детности у них был стабильно выше, чем у всех основных этнических общностей Карелии (табл. 8).

*Таблица 9.* **Динамика избранных демографических показателей русских Карелии**

| Избранные показатели | Годы проведения переписей населения | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1897 | 1933 | 1939 | 1959 | 1989 | 2002 | 2010 |
| Индекс детности* | 2,35** | 1,68 | 1.58 | 1,35 | 1,34 | 0,76 | 0,72 |
| Доля детей 0—14 лет (%) | 46,3** | 34,7 | 32,6 | 35,2 | 28,2 | 18,1 | 17,0 |
| Доля людей 60 и более лет (%) | 8,4 | 6,1 | 5,3 | 5,3 | 10,8 | 14,7 | 16,0 |
| Средний возраст (число лет) | 26,6 | 25,6 | 25,5 | 25,4 | 31,0 | 36,6 | 37,7 |

**Примечание.** * число детей 0—14 лет на одну женщину 20—49 лет; ** здесь 0—19 лет.

Рассчитано по: [ПВПН АГ. Т. 1, 2, с. 132—133, 140—141; ПВПН ОГ. Т. 2. с. 54—57, 110; Перепись населения АКССР 1933 г. Вып. 1, 1934, с. 21; ВПН 1939, 1992; НА РК, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 33—36; ИВПН 1959, 1963; НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 35—48; ИВПН 1989, 1991; Национальный состав населения Республики Карелия, 2005; ИВПН 2010, 2013, с. 17].

*Таблица 10.* **Соотношение численности детей и пожилых людей у основных этнических групп Карелии (%) (по данным переписей населения)**

| Национальность | 0—14 лет | | | 60 лет и более | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1989 г. | 2002 г. | 2010 г. | 1989 г. | 2002 г. | 2010 г. |
| Русские | 28,2 | 18,1 | 17,0 | 10,8 | 14,7 | 16,0 |
| Карелы | 15,8 | 11,8 | 8,0 | 19,8 | 22,7 | 25,1 |
| Белорусы | 9,5 | 4,5 | 1,6 | 13,7 | 34,2 | 41,2 |
| Украинцы | 13,9 | 6,0 | 2,4 | 12,9 | 22,5 | 32,9 |
| Финны | 11,7 | 10,2 | 6,9 | 27,2 | 25,7 | 30,0 |
| Вепсы | 10,5 | 8,3 | 6,9 | 27,8 | 33,0 | 33,9 |

Рассчитано по: [ИВПН 1989, Сб. III, 1990; Национальный состав населения Республики Карелия, Сб. V, 2005; ИВПН 2010, 2013, с. 17].

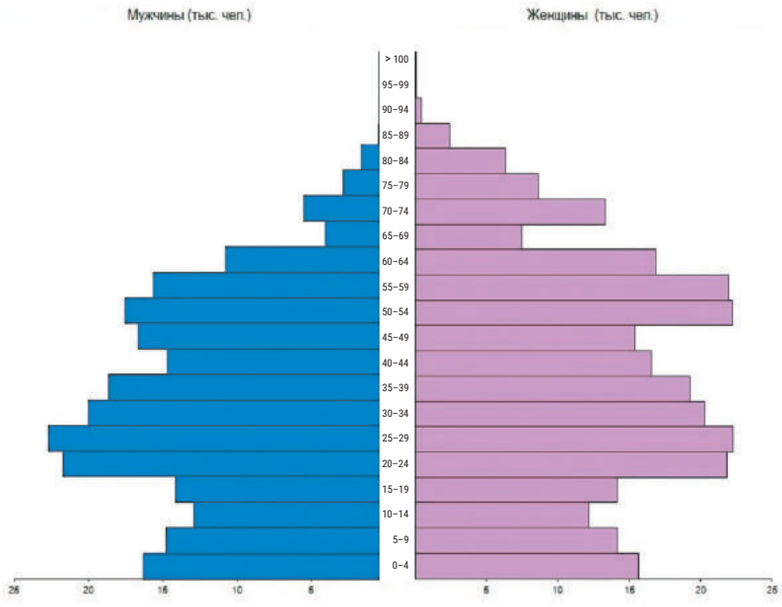



*Рис. 11. Возрастно-половая пирамида русских Республики Карелии в 2010 г.*

Демографическая ситуация, сложившаяся у русских в последние десятилетия, вызывает определенные опасения, однако на их дальнейшую судьбу пока не влияет. В возрастной структуре четко просматриваются два «пласта»: родители (45—59 лет), родившиеся в 1951—1965 гг., и их дети (20—39 лет), родившиеся в 1971—1990 гг. Именно данные возрастные группы являются в настоящее время основным демографическим стержнем. Поколение внуков из-за снижения рождаемости сравнительно малочисленно. Демографический потенциал русских слегка подорван, но далеко не исчерпан. Их положение как этнической общности Карелии вполне устойчиво. В настоящее время на общем фоне деградации сельской поселенческой структуры русская языковая и этническая экспансия нарастает стремительными темпами практически по всем территориям традиционного расселения карелов и вепсов. ❋

# Глава 2

## РУССКИЕ ЗАОНЕЖЬЯ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА, ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ГРУППЫ

*К. К. Логинов*

Не все из обособленных групп русского населения на территории Карелии к настоящему времени достаточно хорошо изучены в историко-этнографическом отношении. В данной и последующих главах книги представлена более детально исследованная из них — группа заонежан, которые все еще называют себя по старинке *за́онежана*. Их численность, по данным переписи 1905 г., составляла 27 911 чел. [СНМ, 1905]. В настоящее время заонежане в основном сосредоточены в трех муниципальных образованиях Медвежьегорского р-на РК — Шуньгском, Толвуйском и Великогубском сельских поселениях. В состав Шуньгского сельского поселения входят: д. Шуньга (административный центр), Ажепнаволок Батова, Бережная, Больничный, Бор-Пуданцев, Верхняя Путка, Горская, Деригузово, Екимово, Ионина Гора, Кажма, Кефтеницы, Коробейниково, Коровниково, Лахново, Медведева, Мустова, Никонова Губа, Онежаны, Онтова, Перхина, Побережье, Подгорская, Сигово, Тимохово, Федотово, Фоминская, Хашезеро, Черкасы; п. ММС. Толвуйское сельское поселение включает административный центр Толвую (рис. 12), а также Белохино, Берег, Большую Ниву, Бор, Вицино, Вырозеро, Загубье (рис. 13), Зажогинскую, Заречье, Кривоноговскую, Кузаранду, Лебещину, Малую Ниву, Никитинскую, Падмозеро, Савинскую, Свечниковскую. Великогубское сельское поселение составляют с. Великая Губа (административный центр), п. Больничный и Ламбасручей, д. Вигово, Космозеро (рис. 14, 15), Терехово, Узкие, Яндомозеро, Великая Нива, Кярзино, Палтега (рис. 16), Патрово, Поля, Пургино, Спировка, Тамбицы, Типиницы (рис. 17), Шильтя, Сенная Губа, Боярщина, Васильево, Воробьи, Голиково, Еглово, Ерсенево, Клементьевская, Кургеницы, Лонгасы, Носоновщина (рис. 18), Патаневщина, Первые Гарницы, Петры, Плешки, Речка, Телятниково, Щепино, Ямка, населенный пункт острова Кижи.

Численность Шуньгского поселения, по данным на 01.01.2018 г., составляет 1201 чел., Толвуйского — 1323 чел., Великогубского — 2277 чел.[1] В то же время численность уроженцев Заонежья ежегодно увеличивается в «дачный сезон» не менее чем на 25—30 % за счет пенсионеров, приезжающих в родовые дома сразу на 5—6 месяцев (рис. 19). Еще 4—5 % прибывших на все лето составляют те, которые, лишившись по разным причинам «родовых имений», живут на своей малой родине в съемном жилье[2].

Этноним «заонежане» произошел от географического понятия «Заонежье». Под этим ареалом подразумевается территория собственно Заонежского полуострова и прилегающих к нему островов в северо-восточной части Онежского озера. Административно территория Заонежья ныне входит в состав Медвежьегорского р-на Республики Карелии. Естественными границами Заонежья с севера являются водораздел между полуостровом и материком, с востока, юга и запада — воды Онежского озера.

Территория расселения заонежан несколько уже, чем территория собственно географического Заонежья (рис. 20). В самой северо-западной части полуострова проживали *уничане* (население деревень вокруг Уницкого погоста), которые не считают себя

[1] Сведения предоставлены главами поселений в ноябре 2018 г.

[2] Сообщено В. А. Сукотовой — председателем правления Карельской региональной общественной организации «Заонежье».

заонежанами. Не относили себя к таковым и соседние русские и карелы. Поэтому, употребляя термин «Заонежье» при описании традиционной культуры заонежан, будем иметь в виду только территорию расселения данной группы русских Карелии в составе бывших волостей Шуньгской, Толвуйской и Великогубской.

Русские — не автохтонное население Заонежья. Формированию группы заонежан, какой они предстали исследователям в XIX — начале XX в., предшествовала многовековая история. С конца прошлого века принято считать, что Заонежье последовательно заселяли лесные саамы, затем носители прибалтийско-финской (вепсско-карельской) этнокультурной и языковой традиции, а с XII в. славяне — носители «неразделенного псковско-новгородского диалекта» [Герд, 1979, с. 208]. Современные научные знания позволяют уточнить лишь отдельные позиции. В частности, термин «саамы» применительно к Заонежью носит несколько условный характер, язык древних насельников края был далеко не адекватен историческим и современным северным саамским диалектам[3]. В свою очередь, прибалтийско-финская страница этнической истории Заонежья представлена неоднократным притоком новых поселенцев на протяжении II тыс. н. э.

В настоящее время возник дискуссионный вопрос о возможном языковом и этнокультурном наследии в Заонежье «эпохи викингов» рубежа I—II тыс. Археологические памятники, обнаруженные в Обонежье, находят ближайшие аналогии в курганах юго-восточного Приладожья. Они содержат те яркие компоненты приладожской культуры, которые в наибольшей степени отразили ее связи с западом, и активное участие этого населения в международной торговле в качестве поставщика продуктов северных промыслов (прежде всего, высоколиквидной пушнины) [Спиридонов, 2014, с. 115—116]. Социокультурные группы варягов, или колбягов, контролировавшие систему торгово-экономических связей, представляли в этноязыковом смысле пестрое сообщество. Смелое предположение об относящемся к этому периоду западнославянском («вендском») следе в Заонежье и предпринятые попытки поиска культурного наследия в виде лексики, топонимии, народных преданий и былинных сюжетов [Агапитов, 2011, 2018] требуют дальнейших доказательных исследований. Проблема в том, что западнославянские сюжеты и артефакты могли оказаться на территории Заонежья и Обонежья не в VIII—IX вв., а уже в следующем тысячелетии. «Вендский» элемент в действительности мог быть даже собственно новгородским наследием, особенно в контексте того, что древненовгородский диалект не восходит непосредственно к правосточнославянскому, а характеризуется значительными западнославянскими схождениями [напр., Журавлев, 1994; Васильев, 2005]. Специфика его начинает размываться уже с XIII в.

О собственно русской крестьянской колонизации следует говорить не ранее чем с середины XIII в. Первая волна русских колонистов, «носителей неразделенного псковско-новгородского диалекта» [Герд, 1988, с. 8—9] в XII в. не достигла Заонежья, задержалась на местности в среднем течении р. Свири в р-не Имоченицкого погоста [Данилова, 1955, с. 16—17]. Впрочем, это были не собственно «новгородцы», а представители финальной «староладожской» волны колонизации Севера. С утратой

*Рис. 12. Окраина д. Толвуи. Фото Ю. Н. Винокурова, 2016 г.*

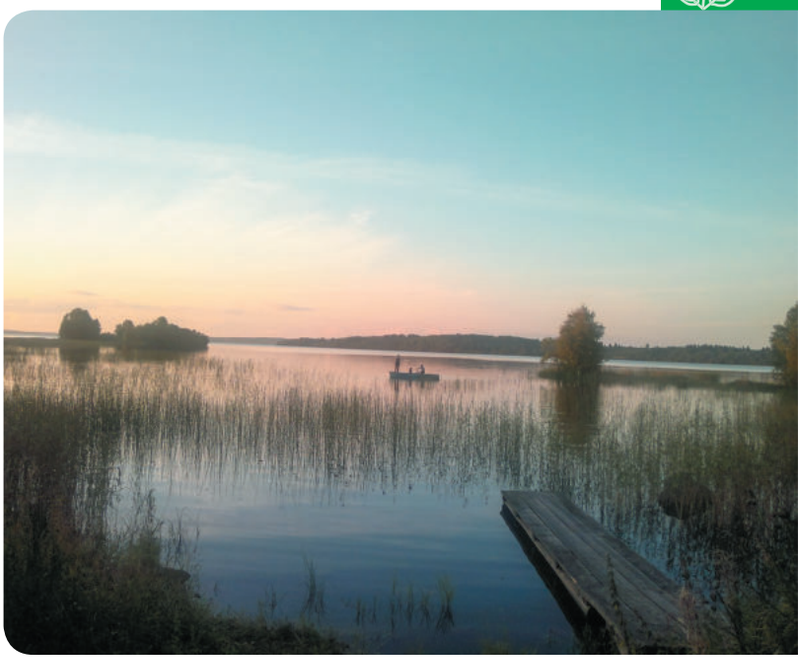


*Рис. 13. Деревня Загубье вблизи д. Толвуи. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

[3] См. подр. п. 4.1 разд. I «Земледелие».

*Рис. 14. Церковь Святых первоверховных апостолов Петра и Павла, с. Космозеро. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

г. Ладогой (Старая Ладога) политической самостоятельности в последней четверти XI в. российская историография связывает начало «ногородского периода» в истории колонизации Русского Севера. Тем не менее в отдалении от метрополии отдельные группы, сложившиеся в прежней административной и политической ситуации, продолжали сохранять привычные этнополитические предпочтения и даже некоторые административные связи. Так, к 1375 г., времени создания самого раннего письменного документа из Заонежья («Купчей грамоты шуньжант, толвуян и кузаран с челмужским боярином Григорием Семеновичем»), крестьянские общины Заонежского полуострова все еще подчинялись административному центру на средней Свири в Имоченицах [Жуков, 2013, с. 178]. И даже в последней четверти XIX в. (вероятно, в память о «староладожской» старине) местность на средней Свири все еще звалась «Русью» [Приклонский, 1884, с. 86]. Похоже, что Шуньгу — территорию «шуньгской лопи» в 1375 г. «вымоченцы» только-только начали осваивать. Не случайно М. В. Витов, сравнив данные Писцовых книг Обонежской пятины 1496 и 1563 гг., пришел к выводам, что движение крестьян из Толвуйской округи вдоль оз. Путкозеро в сторону Хашезера продолжалось даже в XVI в., что в честь Кирки из грамоты 1375 г. крестьяне д. Батово к 1563 г. построили свою часовню св. Кирика [Витов, 1962].

Открытием XXI в. стало выявление времени, с которого русские начали переселяться в Заонежье. Историк А. Ю. Жуков нашел документы, свидетельствующие о том, что причиной первоначального исхода стал разразившийся на Свири трехлетний голод 1222—1224 гг. [Жуков, 2013, с. 173—173]. Безусловно, свою роль сыграли и эсхатологические ожидания крестьянства конца 1230 — начала 1260-х гг., возникшие в результате монгольского нашествия и военного давления на Псковско-Новгородские земли крестоносцев с Запада. Поэтому не случайно период первоначальной колонизации Заонежья А. Ю. Жуков отнес к периоду конца 1220-х — 1260-м гг. [История Карелии..., 2001, с. 73—74 и др.]. Выводы лингвистов и историков начала XXI в. вполне совпадают с современными открытиями карельских археологов. Пока что наиболее ранее из раскопанных русских поселений в Заонежье восходит к 1251 г., что было установлено по найденным на стоянке Васильево 2 на о. Кижи медным печатям из Новгорода [Спиридонов, 2014, с. 197]. С. В. Воробьева установила, что в Писцовых книгах Обонежской пятины это поселение значилось как Большой Двор / Лукинщина, т. е. поселение, организованное для управления территорией (боярщина) боярина Лукина [Воробьева, 1991, с. 89]. Количество обнаруживаемых в Заонежье поселений второй половины XIII в. постепенно возрастает [Спиридонов, Герман, Мельников, 2012]. Это полностью соответствует исторической картине ранней русской колонизации Заонежья, реконструируемой современными лингвистами и историками.

О включении саамского этнического компонента в состав этнолокальной группы заонежан свидетельствуют не только сохранившиеся на полуострове следы топонимии саамского типа [Лескинен, 1967, с. 84, Муллонен, 2008, с. 160—170]. На это

*Рис. 15. Село Космозеро . Фото Ю. Н. Винокурова, 2017 г.*

же, косвенным образом, указывает и дославянский праздник Радкольское воскресенье в южном Заонежье. Он ежегодно проводился (в древности в честь летнего солнцестояния) в последнее перед Ивановым днем воскресенье вплоть до 1928 г. Территория, на которой люди праздновали Радкольское воскресенье, охватывала в начале XX в. весь Кижский архипелаг, а также южный и юго-восточный берега Заонежского полуострова. Гулять приезжали на о. Радколье с расположенным там древним каменным святилищем [Логинов, 2010]. Жители д. Типиницы и Тамбицы из-за отдаленности от Радколья в этот день на остров не ездили, но посещали местные кладбища с целью поминовения предков [Логинов, 1993а, с. 203—204]. Широко известный тезис о том, что русские и финны, расселяясь в северном направлении, оттесняли в этом направлении саамов [Пименов, 1965, с. 50], видимо, не стоит воспринимать слишком прямолинейно. Часть саамов, что осталась на местах и стала платить дань, была впоследствии ассимилирована русскими. В исторических источниках XV—XVII вв. таких саамов именуют «лешей лопью», в отличие от «дикой лопи», которая откочевала на север. Там она была ассимилирована карелами только в XVIII в. Что касается средневекового Заонежья, то его центральная и восточная части — собственно территория Толвуйского погоста в Писцовых книгах Обонежской пятины именовалась погостом «Лопским Георгиевским». При этом «назвать» Толвуйский погост «Лопским» средневековые источники могли по той же самой причине, по которой «Лопским Ильинским» они называли Ялгубский приход, населенный, как достоверно известно, предками карелов-людиков.

Пример полной и быстрой языковой и этнической ассимиляции (за 1—2 поколения) финскими переселенцами группы саамов таежной зоны зафиксирован К. Вилкуна в работе «Функции древней лопарской деревни» [Вилкуна, 1970]. Пришлые земледельцы

*Рис. 16. Деревня Палтега. Васильевская часовня из д. Ботвинщина. Перевезена в Палтегу в 1962 г. и обустроена под жилье. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

*Рис. 17. Деревня Типиницы. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

*Рис. 18. Деревня Носоновщина на Волкострове. Часовня святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

не только заводили подсеку, поля и сенокосы. Они еще почти сразу же завладевали лучшими охотничьими угодьями и лучшими рыбными ловлями. При том что саамы облагались налогами в виде выплат пушниной или ценной рыбой (сигами, красной рыбой), это ввергало саамов в нищету. Те группы, которые оставались на месте, обнищав, шли наниматься в работники к новопоселенцам, осваивать трудовые навыки земледелия.

Еще дореволюционные источники указывали, что на территории Шуньгской вол. имелись деревни с названиями Лопская и Лопская Матка (в переводе означает «Лопарская», «Лопарский путь») [Толвуйский приход, 1891]. Севернее Шуньги название «Лопская Матка» соседствовало с двумя названиями с основой «Вепсозеро». По мнению В. А. Агапитова, такое противостояние топонимов отражает реальную ситуацию межэтнического (вепсско-карельского) пограничья на одном из этапов истории Заонежья [Агапитов, 1989, с. 92]. Эту же мысль проводит С. А. Мызников. Он установил (по субстратным наименованиям птиц на Русском Севере), что в Карелии условная *линия* между преимущественно карельской и преимущественно вепсской зонами колонизации сложилась приблизительно по линии Кондопога — север Заонежского полуострова — г. Пудож — север озера Водлозера и далее на восток на Кенозеро [Мызников, 2003а]. Утверждение это не отвергает многочисленные факты переселений карелов к югу от указанной линии, как и вепсов — к северу от этой линии. В чем многократно можно убеждаться при исследовании традиционной крестьянской культуры Заонежья.

Народных преданий об участии саамов в формировании толвуйского говора нет. Зато они неоднократно были выявлены в окрестностях Кижей и Шуньги [Агапитов, Логинов, 1992]. В какой-то степени (конечно, опосредованно) это могло повлиять на сложение в Заонежье двух несколько разнящихся локальных говоров Заонежья — кижско-шуньгского «*якающего*» и толвуйского «*окающего*» [Мызников, 2003, с. 36—37]. Однако решающим, конечно, было иное обстоятельство: кижско-шуньгские и толвуйские территории Заонежья заселялись двумя разными контингентами русских переселенцев (условно — «ладожанами» и условно — «новгородцами») в разные исторические сроки.

«Ладожане» (выходцы из Старой Ладоги) проникли в Заонежье раньше «новгородцев». Сделали они это из района средней Свири, где имели длительную возможность аккультурировать достижения местного неславянского земледельческого населения XII в. Колонисты расселились на доступных водному транспорту островах и прибрежьях южной и восточной частей полуострова, почти не задействовав водно-волоковый путь от Великой Губы через Космозеро и залив Святуха к Повенецкому заливу Онежского озера [Муллонен, 2008, с. 175, 193]. Наиболее основательно условные «ладожане» заселили территории в районе Климецкого острова, Кузаранды и Толвуи. Следующая волна русской колонизации — представители уже разделенного псковского и новгородского диалектов. Причем продвигались они к Заонежью не только водным путем, но и по Шокшинскому зимнику через юго-западное Обонежье [Муллонен, 2008, с. 191; Мызников, 2003а, с. 42]. Получается, что русские колонисты на ранних этапах колонизации Севера обходили стороной не только территории, плотно заселенные дославянским населением, но даже русским, не совсем лояльным к их метрополии.

*Рис. 19. Дом в Космозере. Фото Ю. Н. Винокурова, 2017 г.*

Указанная поправка позволяет принять версию о причинах различий между кижско-шуньгским и толвуйским говорами Заонежья: носители сложившегося на средней Свири толвуйского говора переселились на полуостров компактной группой, а Кижский архипелаг, западное и Шуньгское побережья колонизировались отличными от них группами русских переселенцев.

С расселением в Заонежье значительного контингента славян и продвинувшимися вместе с ними на полуостров финно-язычными земледельцами (не ранее второй половины XIII—XIV вв.) быстрого обрусения не случилось. Совместное проживание славянских и прибалтийско-финских групп здесь можно проследить по Уставным грамотам 1375 и 1464 гг. [Барсов, 1868,

с. 8, 120—121], в которых упоминаются, в частности, прибалтийско-финские имена заонежских старост — Стойвов, Игоча и фамилии — Идуев и Таин. Договоры ими заключались не только от имени соседей («с соседями»), но племени («со племенем»). Племенная же организация у славян, как правильно отметил Барсов, разрушилась еще в начале XII в. Не являлись, видимо, русскими и жители д. Някино, которые царским указом от 1520 г. были насильно обращены в православие [Криничная, 1973] и переселены на неудобные земли. Явно нерусским выглядит имя князя Пехкоя, о значительных земельных угодьях которого до настоящего времени сохранились предания в д. Ламбасручей (НА КарНЦ РАН, кол. 135, № 66). Наследие некалендарного прибалтийско-финского именослова хранят многие ойконимы — названия заонежских деревень, в том числе *Ганжак, Иготецкая, Каргачево, Кукоевская, Кургеницы, Кярзино, Мехкель, Мустово, Равкуевская, Ушкальнаволок, Ютева Гора* и др. [Муллонен, 2008, с. 146—157]. Оно нашло также убедительное отражение в документах XVI—XVII вв. [Кюршунова, 2017]. К сожалению, археологические памятники средневекового Заонежья пока еще слишком малочисленны, чтобы пролить свет на историю взаимодействия славян и местного аборигенного населения.

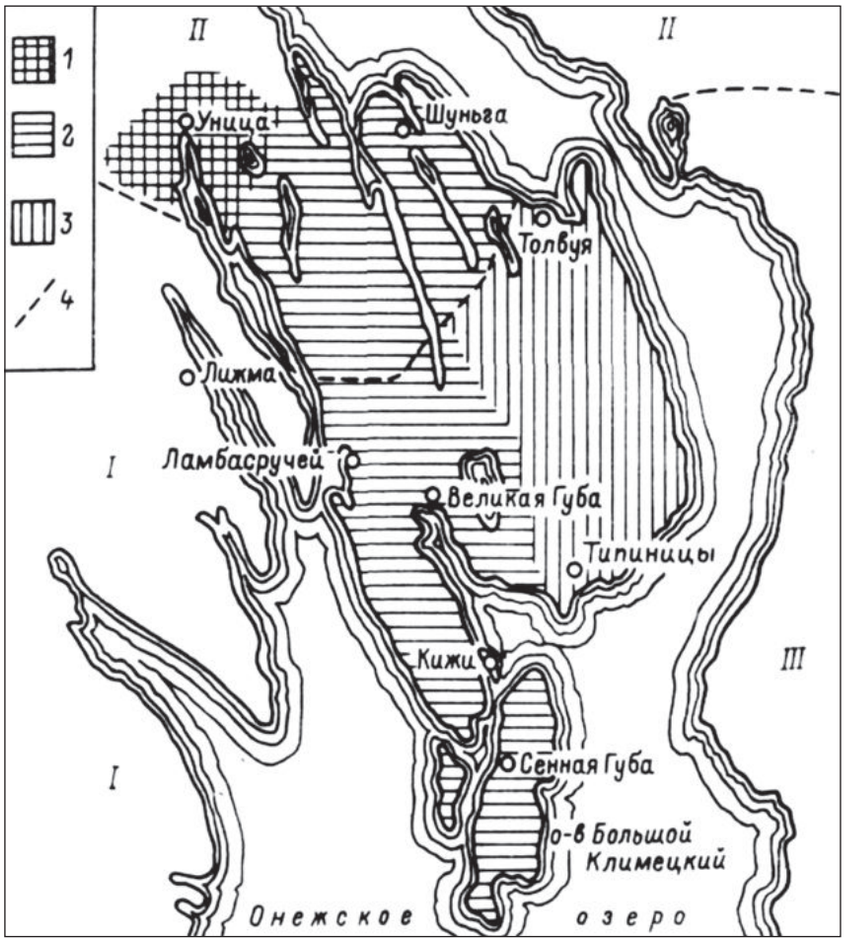



*Рис. 20. Лингвоантропологические и культурные ареалы Заонежья.*
*Ареалы: 1 — уницкий, 2 — киже–шуньгский, 3 — толвуйский, 4 — граница уездов.*
*I — Петрозаводский, II — Повенецкий, III — Пудожский уезды.*
*Карта выполнена В. А. Базегским*

Дославянский антропологический субстрат не мог раствориться бесследно. Существенная его примесь обнаружена М. В. Витовым в антропологическом облике населения бывшей Толвуйской вол. [Витов, 1964, с. 95, рис. 4—5]. Прибалтийско-финский слой лексики прослеживается во всех говорах Заонежья [Мызников, 2003а]. Влиянием прибалтийско-финского языкового субстрата, сформировавшегося в результате обрусения местных вепсов и карелов, объясняется такая особенность местных говоров, как перенос ударений в словах на первый слог и некоторые другие [Ардентов, 1955; Гринкова, 1947; Доля, 1964; Доля, Суханова, 1975; Мещерский, 1962; Сенкевич-Гудкова, 1965]. Названия прибалтийско-финского происхождения составляют в отдельных районах территории до 10—15 % общего топонимического фонда, при этом представлены не только в относительно устойчивых во времени наименованиях водных объектов, но и в подвижной и неустойчивой микротопонимии [Муллонен, 2008]. Традиции ведения хозяйства, сложившиеся у дославянского населения Заонежья, отразились и на традиционно-бытовой культуре заонежан.

На ранних этапах колонизации Севера межэтнические контакты русских и прибалтийско-финских племен в районе Заонежья не могли отличаться высокой интенсивностью. Углублению и расширению разносторонних связей способствовало только появление постоянных русских поселений, существование которых здесь письменные источники фиксируют с 1375 г. в районе Шуньги, Толвуи и Кузаранды. Дореволюционные исследователи Обонежья считали, что первые русских поселения, а именно монастыри, возникли здесь еще в XII в. [Барсов, 1868, с. 7—8; Шайжин, 1908, с. 8]. Грамоты, указывающие на столь глубокую древность монастырей Обонежья, в советский период были признаны подложными [Валк, 1937, с. 301—303]. Однако с мнением о значительной древности монастырей Заонежья и Обонежья долгое время были согласны весьма маститые ученые, например М. В. Витов и К. В. Чистов [Витов, 1962, с. 83; Чистов, 1955, с. 206]. Но, как было упомянуто выше, доказано, что святые жили в XIV—XV вв., а житийная литература об их деяниях была написана лишь в XVI в.

Заселение Заонежского полуострова славянами не было единовременным актом. Изучая лексикологические данные, А. С. Герд пришел к выводам, что колонизация Заонежского полуострова осуществлялась несколькими разновременными «волнами» в основном из южно- и среднепсковских земель, Древнего Новгорода и южного Приладожья. Не очень значительные, но документально зафиксированные переселения в Заонежье из Новгорода происходили сразу же после падения Новгородской феодальной республики в 1578 г. и упразднения в 1781 г. Новгородского наместничества [Чистов, 1955, с. 28; Рыбников, 1867]. Важными факторами, способствующими притоку населения на Заонежский полуостров, всегда были наличие здесь свободных и относительно плодородных земель и удобное расположение полуострова на путях из Новгорода и южного Приладожья в богатое рыбными и звериными промыслами западное Поморье. Пришлое население Заонежья, как и западного Поморья [Бернштам, 1978, с. 5], не было однородно, оно сформировалось в основном за счет так называемой «западной», или новгородской, колонизации, в которой помимо собственно русских принимал участие прибалтийско-финский этнический компонент из Приладожья [Бернштам, 1983, с. 219]. И. И. Муллонен писала: карелы, продвинувшиеся в Заонежье из Приладожья в XVI в., «соприкоснулись здесь с уже обрусевшими (или в значительной степени обрусевшими) вепсами» [Муллонен, 2008, с. 106—107]. Подпитка карельским этническим компонентом популяции заонежан продолжалась и после 1617 г., и во все последующие времена. Такая же подпитка исходила и от вепсов Прионежья. Работая в 1977 г. в экспедиции в вепсских деревнях юго-западного побережья Онежского озера, автор не раз слышал от вепсов, что их мужчины с удовольствием шли в примаки в семьи Заонежья, легко сохраняя связь с родными селениями за счет переездов через озеро летом в лодке, а зимой — в санях. В качестве доказательства своих утверждений мужчины указывали на «вепсские» наличники домов в с. Великая Губа и в некоторых деревнях Кижского архипелага.

Взаимодействия традиций финноязычного субстрата и русских переселенцев из различных земель Древнего Новгорода и Пскова дополнялись влиянием традиций, привнесенных в Заонежье переселенцами из других областей России. Подобное происходило в Смутное время начала XVII в., в период так называемой «старообрядческой колонизации Севера», а также в послепетровскую эпоху до момента отмены рекрутчины, т. е. до 1867 г. Отдельные коррективы вносили и некоторые другие события, связанные с переселениями русских в Заонежье. Например, д. Микульская Гора в районе Великой Губы была основана при Иване Грозном ссыльными скоморохами [Логинов, 1993, с. 8].

В Смутное время Заонежье подвергалось набегам польско-шведских интервентов, казачьих отрядов с Украины и остатков болотниковцев. Не все они ушли оттуда. Часть была пленена заонежанами и должна была пойти в примаки в местные семьи, чтобы сохранить жизнь, другая сделала это добровольно. Немногочисленные потомки «панов» расселились в основном под Великой Губой, Кижами, в Падмозере (д. Паново), Космозере, Черкасах и других деревнях (НА КарНЦ РАН, кол. 135, № 63).

В период раскола русской церкви жители Заонежья укрыли многих беглецов из центральных областей России. Однако абсолютная численность заонежан не увеличилась, а даже уменьшилась в результате самосожжений раскольников в Палеостровском монастыре в 1687 и 1689 гг., когда сгорело заживо свыше 2 тыс. чел. [Барсов, 1868, с. 32—34]. Это немногим меньше, чем население всей Шуньгской вол. на 1870 г. Какая-то часть заонежан в этот период ушла на р. Выг и Лексу, присоединившись к раскольничьим «общежительствам» [Очерки истории, 1957, с. 152]. После ликвидации Выговского и Лексинского монастырей лишь немногие тайком вернулись в Заонежье.

Заметным, хотя и не очень значительным, был приток из различных центральных регионов России в результате поселения на Заонежском полуострове и прилегающих островах мужчин, бежавших от рекрутчины. По закону тот, кто скрывался в течение трех лет, освобождался от службы в армии и не преследовался. Так, мужское население Малого Леликовского острова, согласно преданиям, первоначально целиком составляли беглые (НА КарНЦ РАН, разр. 6, д. 86, л. 35). Благодаря примачеству Сенная Губа, где проживало изначально всего пять семей, стала одним из крупнейших населенных пунктов на Большом Климецком острове (НА КарНЦ РАН, разр. 6, д. 69, л. 69). В районе Типиниц беглые, женившись на местных девушках, основали несколько однодворных деревень в отдалении от погоста около родников (НА КарНЦ РАН, ф. I, оп. 50, д. 971, л. 139—140). Обосновавшиеся у родников переселенцы настолько мало общались с окружающими жителями деревень, что у них единственных этноним *заонежанин* ассоциировался не с ними самими, а с населением восточного берега Онежского озера[4].

Практически никакого воздействия на заонежан не оказало временное проживание на Заонежском полуострове иностранных горнорабочих, привезенных из стран Западной Европы в конце XVII в. [Барсов, 1865]; общее их число достигало 700 человек, и работали они на меднолитейных и железоделательных мануфактурах иностранных предпринимателей Бутената и Марцелиуса. Ввиду временности проживания и ряда других причин они не вступали в браки с местным населением, а потому их пребывание здесь отразилось разве что в народных

[4] Устные сообщения Т. В. Краснопольской и О. А. Скобелева.

преданиях о «бергаулах» (от нем. berghauer 'горнорабочий').

Говоря о формировании населения в Заонежье, нельзя обойти вопрос об участии в нем соседних карелов. Ряд семейно-генеалогических преданий заонежан содержит сведения о переселениях одиночек, семей или целых групп карелов. Одним из наиболее массовых было переселение в район Фоймогубы 40 семей, бежавших в XVII в. от «притеснений шведов» [ф. 1, оп. 1, кол. 135, № 69]. В исторически близкий период какая-то группа осела, по-видимому, и в районе Кузаранды, вследствие чего остальные заонежане именуют кузаран в шутку карелами [АМАЭ, ф. К-I, оп. 2, д. 1270, л. 280]. Чаще всего, однако, переселения были следствием вступления в брак. В западном Заонежье и Кижском архипелаге мужское население собственным невестам предпочитало карелочек, которые считались более бойкими и трудолюбивыми женами [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 29]. Практически в каждой семье отходников-рыбаков могли назвать среди предков по женской линии карелок [Агапитов, Логинов, 1992, с. 74]. Семьи под Шуньгою нередко брали зятьев в примаки из среды сегозерских карелов. Связи по браку имели такую особенность: породнившись, стороны должны были ездить друг к другу «гоститься» на храмовые и семейные праздники, что способствовало обмену культурно-бытовыми традициями.

Таким образом, русские Заонежья сформировались на основе местного дославянского субстрата и пришлых славянских и неславянских групп, приехавших на Заонежский полуостров из разных районов России и осевших здесь в различные исторические периоды. Каждая из пришлых групп прибывала в Заонежье со сложившимися на местах ко времени исхода культурно-бытовыми традициями и навыками, что должно было оставить след в традиционной культуре заонежан.

Этнокультурные взаимодействия русских Заонежья с представителями иных групп русского населения и прибалтийско-финских народов не были результатом одних только ассимиляционных процессов на территории Заонежского полуострова. Такие взаимодействия возникали также вследствие более или менее длительных контактов, происходивших в силу необходимости в городах или сельских поселениях во время пребывания заонежан на отхожих промыслах. Например, при работе на заводах, в сфере торговли и обслуживания Петербурга и Петрозаводска, при строительстве сельских жилищ и т. п. Заонежье, в свою очередь, было районом отхода для каргопольских швецов, сапожников и валяльщиков шерсти, карельских и вологодских пастухов и т. д. Отходники со стороны по нескольку месяцев проживали в заонежских семьях, а заонежские отходники — в семьях тех, кто им предоставлял работу. Этнокультурные контакты такого уровня также должны были наложить специфический отпечаток на традиционно-бытовую культуру заонежан. ❊

# Глава 3

## ТРАДИЦИОННЫЕ ЗАНЯТИЯ И ПРОМЫСЛЫ РУССКИХ ЗАОНЕЖЬЯ

*К. К. Логинов*

Хозяйство заонежан середины XIX — начала XX в. было комплексным. Основу его, как и у всего севернорусского населения, за исключением некоторой части русских поморов, составляли земледелие, скотоводство, озерное рыболовство, отхожие промыслы и ремесла. Охота была развита относительно слабо.

В дореформенный период жители Заонежья были приписаны к четырем категориям крестьянского сословия: к государственным крестьянам (население Шуньгской вол.) [Филиппов, 1961, с. 32—33], к приписным горнозаводским (население Толвуйской и Кижской вол.) [Балагуров, 1962, с. 3, 5], к «обельным» (потомки семей Глездуновых, Тарутиных и Сидоровых, получивших привилегии в период царствования Михаила Федоровича, всего 304 человека) [Обельные крестьяне, 1893, № 40] и к помещичьим (принадлежавшим мелкопоместным дворянам Рязанову и Путятину, всего 18 чел.) [Витов, 1962, с. 85]. С 15 января 1866 г. все крестьяне Олонецкой губ. (и Заонежья тоже) были переведены в разряд государственных черносошных крестьян [Дмитриевская, 1902].

Проведение реформы осложнилось решительным переустройством в отношении землевладения и землепользования, в результате которого крестьяне лишились извечной льготы делать пожоги для выращивания хлеба там, где им приглянулось.

Это вызвало обвальное сокращение производства зерна, на что наложились неурожаи на полях 1866—1868 и 1872—1879 гг. вследствие неблагоприятных климатических условий [Приклонский, 1884, с. 13—25]. И это все развивалось на фоне простой истины того времени, что середняцкое крестьянское хозяйство способно выдержать недород, уплачивая налоги за счет распродажи домашнего скота, не более двух лет подряд [Приклонский, 1884, с. 13].

Поземельное устройство в Заонежье затянулось вплоть до 1880 г. [Филиппов, 1961, с. 150—153], наделение лесными участками произошло еще позднее, в 1908 г. [Коренной, 1908, № 14]. По реформе крестьяне получили только участки, прилегающие к населенным пунктам вплотную. Это подрывало в корне подсечную систему, поскольку в лесных наделах, прирезанных теперь к поселениям также вплотную, разработка участков под палы чаще всего была невозможна из-за гидротехнических условий почвы и по многим другим причинам. Устроить подсеку в лесу на законном основании разрешалось при покупке дорогой лицензии или взятке лесничему [Приклонский, 1884, с. 9].

Большинству крестьян это было не по карману. Налоги стали собирать не в конце года, а в сентябре. Поэтому хлеб приходилось продавать осенью по низкой цене, семена же весной стоили в 3—4 раза дороже [Приклонский, 1884, с. 19—20]. Население Кижской и Толвуйской вол. не было готово к такому повороту событий, поскольку подати за них ранее уплачивал Александровский чугунолитейный завод в счет зимних отработок по производству и подвозке угля, руды и т. д. Отработки были изнурительны, плохо оплачивались, поэтому заонежане после «освобождения», несмотря на резкий рост расценок, немедленно забросили эти работы. В то же время потребность в денежных средствах стимулировала появление ряда новых, в частности отхожих, промыслов, которыми жители указанных волостей ранее не занимались.

## 3.1. Земледелие

В середине XIX в. земледелие у заонежан играло более существенную роль, чем в начале XX в. Большой поклонник крестьянского земледелия, С. А. Приклонский горячо доказывал первооснову земледелия в жизни крестьянской деревни. В качестве негативного опыта он указал на крестьян из Повенца. Те, соблазнившись высокими заработками на местной пилораме, оставили земледелие. Когда предприятие разорилось, жители разом все стали нищими [Приклонский, 1884, с. 8]. Недолго на одном лишь рыболовстве продержались и жители Водлозерья, после того как перестали делать хлебные пожоги в лесу: озеро быстро оскудело рыбой и люди снова начали голодать [Там же]. До реформы 1861 г. недостаток производимого на пашне зерна возмещался зерном, выращиваемым на подсечных участках в лесу (*палах*) [Коренной, 1912, № 24]. В пореформенный период нехватка хлеба стала восполняться привозной мукой, доставляемой с Верхнего Поволжья по Мариинской водной системе до города Вытегры и далее лодками и галиотами. Настоятельная необходимость в денежных средствах потребовала отвлечения рабочих сил к местам заработка. Уменьшение внимания к земледелию в начале XX в. привело к запустению не только подсечных участков в лесу, но даже части пашенной земли в деревнях [Коренной, 1912, № 24].

Земля в Заонежье, как и у большей части карелов, находилась в частной собственности [Коренной, 1907, № 6; Рыбников, 1866в, с. 33] и не подлежала переделам. Причиной тому были огромные затраты труда для обращения участка в пашню из-под леса и связанное с этим право «первой заимки» [Островская, 1913, с. 21]. Пахотные земли деревенской общины продавать запрещалось [Коренной, 1907, № 6]. При отсутствии наследников земля по приговору волостного схода передавалась в вечное владение зажиточным крестьянам. При распадении больших семей имущество и пашня выделялись каждой отпочковавшейся семье по количеству мужчин, включая мальчиков. Вдовы, если собирались хозяйствовать и платить налоги, тоже получали надел. Большак и его жена оставались с младшим сыном. Дочери становились «дольщиками» только в случае, если не было наследников по мужской линии. Лишались надела рекруты. Права их на владение землей после службы не восстанавливались (НА КарНЦ, р. 6, оп. 1, д. 91, л. 2—3). Леса и луговые угодья находились в общинном пользовании деревни. Сенокосы на местах бывших подсек являлись личным владением пожизненно, после чего поступали в общинное пользование. После Столыпинской реформы 1906 г. некоторые крестьяне получили возможность свести пожни, пашню и покос вместе, с общей изгородью, по-заонежски — *в обод* (НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 70, л. 40). Крестьянская община и крестьянское общинное землевладение были упразднены в СССР в 1929 г. в связи с переходом к социалистическим формам хозяйствования.

Статистика показывает, что наделы малых крестьянских семей в начале XX в. составили в среднем 3,5 десятин [Материалы по текущей статистике, 1913, с. 32], т. е. несколько больше, чем в целом по России. Однако площади, пригодные для распашки, в Заонежье могли быть меньшими, т. к. на заонежских полях в изобилии встречались обширные кучи камней *(грудовицы, ровницы),* собранные с пашни и выложенные продолговатыми грудами вдоль узких (5—6 м шириной) полосок земли. Иногда камни складывали в виде стены 2,5 × 2,5 м. Тогда они окружали участки не более чем 50 × 50 м [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 10]. Поля, разделяемые узкой дерновой межой и межевыми знаками в виде камней или деревьев с инициалами владельцев на них (НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 79, л. 134), были большой редкостью в Заонежье. В сделках между собой в десятинах размеры пашни сами заонежане никогда не определяли, а пользовались системой счета, близкой к той, что была зафиксирована в Переписных книгах Обонежской пятины. Существенным был не размер всей пахотной земли, которая очень часто полностью не засевалась в связи с нехваткой семян и удобрений, а количество ежегодно высеваемого зерна. Урожай же получали только при определенных нормах высева на единицу площади. Норма высева для овса была вдвое больше, чем для ржи [Приклонский, 1884, с. 38]. Нормы эти исчислялись в сыпучих мерах: в большинстве районов Заонежья — в *маленках* [Коренной, 1907, № 10; 1910, № 7, 8, 19], в Толвуе — в *копейках* [Балагуров, 1962, с. 139], в Типиницах и Тамбицах — в *няртегах* [Куликовский, 1898, с. 86] и т. д. *Маленки*, *копейки* и *няртеги* представляли собой долбленные из осины или плетенные из бересты емкости определенной вместимости: 1 *копейка* равнялась 0,5 *маленки*, 1 *няртега* — 2 *маленкам*, а сама *маленка* — 4 *четверикам,* т. е. 12 л. Первые две меры были установлены административным путем во время подчинения Заонежья Новгороду; термин «няртега», по-видимому, заимствован от дославянского населения края[1]. Наиболее поздней по возникновению из бытовавших здесь мер высева была *мерка.* Емкость изготавливалась из луба, имела вставное деревянное круглое донце, вмещала 1 пуд картофеля. Промежуточный подсчет при сборе урожая зерновых культур в поле производился несколько иначе. Чтобы семья не впала в нищету, смогла уплатить подати и не влачить голодное существование, урожайность зерновых должна быть (по подсчетам С. А. Приклонского) не менее, чем сам-3—4, а картофеля — не менее 45 *четвериков* с десятины [Приклонский, 1884, с. 35, 38].

[1] В первоначальном значении *няртега* — приспособление из жердей для сушки яровых снопов, выставляемое в поле, чтобы расставить на нем снопы, не допустить их касания с землей. Видимо, *няртеги* ставили определенной длины, от чего на сооружение помещалось фиксированное количество яровых снопов, дающее примерно одинаковый намолот зерна.

Почвы Заонежского полуострова довольно скудные, подзолистые. Только в местах выхода на поверхность шунгита плодородность полей несколько выше [Витов, 1962, с. 96—97]. Тем не менее Заонежье считалось одним из наиболее урожайных районов Олонецкой губ., занимая по хлебородности четвертое место после Олонецкого, Каргопольского и Вытегорского уездов [Вся Карелия, 1925, с. 31; Озерецковский, 1989, с. 155]. Это обусловливалось тем, что значительная площадь посевов не подвергалась вызябанию, находясь неподалеку от больших масс воды, отдававших осенью тепло постепенно.

У заонежан вплоть до 1930-х гг. сосуществовали две системы земледелия: паровая трехпольная и подсечная. Севооборот осуществлялся по следующей схеме: первый год — озимые, второй — яровые (кроме гречи), третий год поле отдыхало или засевалось гречихой. На подсечных участках в первый год сеяли обычно рожь или репу, на второй — ячмень или овес, на третий — репу, после чего участки забрасывали ввиду их истощения. С начала XX в. хлеб на пожогах сеяли все реже и реже, их главным образом отводили под репу.

Из зерновых и бобовых культур в Заонежье выращивали озимую рожь, ячмень *(жито),* овес, в незначительных количествах — пшеницу, горох, а также местный сорт скороспелой шуньгской гречихи [Бернацкий, 1914, с. 125; Коренной, 1914, № 36]. Из огородных культур повсеместно высевали репу, картофель, брюкву, лук [Коренной, 1914, № 41; Сельскохозяйственные очерки, 1890, № 80] и капусту шуньгского сорта, кочаны которой весили 6—6,5 кг [Матросов, 1910, № 19]. Причем лишь работы по выращиванию капусты в пореформенное время оставались уделом мужчин. Все огородные культуры, включая выращивание картофеля, требовавшее вспахивания приусадебной части поля сохой, легли на плечи женщин из-за оттока мужской рабочей силы к местам денежных заработков. Огурцы, морковь, свеклу, цикорий возделывали только в центрах промыслового огородничества в Шуньге и Великой Губе [Коренной, 1915, № 51; 1907, № 23; Толвуйский приход, 1891, № 80]. Из технических культур сеяли лен и коноплю, причем коноплю растили только в хозяйствах, изготавливающих сети. Вокруг Шуньги с конца XIX в. крестьяне успешно разводили небольшие яблоневые сады, в прочих местах садоводством занимались только учителя и служители церкви [Волейко, 1915, с. 61, 62].

Поля в Заонежье огораживали косой еловой изгородью *(косомиком, косяком, заплотом),* а приусадебные участки и деревни — прямой [Коренной, 1907, № 18, 23]. При господствовавшей холмистости ближний к деревне гребень занимали под пашню, ложбинку (*оргу,* ср. кар. *orgo* 'влажная долина, низина') — под покос, далее снова шла пашня и т. д. [Коренной, 1907, № 15—16]. Заонежане делили поля на ближние, средние и дальние *(заполки).* Учитывали, что на 1 десятину земли требовалось не менее 400 возов назема по 0,5 т каждый [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 13]. Именно поэтому на поддержание плодородия поля, удаленного более чем на 5 км, у многих семей не хватало ни времени, ни сил.

С началом таяния снегов испытывали всхожесть семян. Для этого зерна клали между двух половинок сырого чурбака и ставили его к печи [Сенная Губа, 1899, № 39]. Всхожесть озимых проверяли, занося в дом 2—3 полоски дерна с поля; при небольшом количестве ростков озимый клин перепахивали под яровые. В самом начале весны накопившийся позади хлевов за зимний период назем вывозили на паровые участки на санях. Навоз считался тем лучше, чем он больше «сохранил соки» [Майнов, 1877, с. 142]. Грузили назем в сани деревянными трехрогими вилами с железными наконечниками (ГКМ КАССР, № 736—1), на поле сани опрокидывали на бок. Назем раскладывали по полю слоем 5—10 см двурогими вилами меньших размеров (ГКМ КАССР, № 735—2). Считалось, что всходы ржи будут тем лучше, чем лучше земля с наземом очистится громом и молниями [Майнов, 1877, с. 141].

Посевную, уборочную и другие земледельческие работы производили в строго определенные традицией сроки. Аграрный календарь заонежан был тесно связан с земледельческо-скотоводческими работами: весна отсчитывалась от начала сева яровых, каким в южной и центральной части Заонежья считался день *Егория Весеннего* (23.04/6.05), приход лета связывался с Петровым днем (29.06/12.07) — началом сенокоса; приход осени — с Ильиным днем (20.07/2.08), или Ильинской пятницей, т. е. с началом сева озимых; приход зимы — с Покровом (1/14.10) — днем окончательной уборки урожая и постановки скота в стойла (НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 16). Приурочивая начало сельскохозяйственных работ ко дню чествования определенных святых, крестьяне надеялись привлечь святых «защитников и покровителей» и тем самым обеспечить себе успех на будущее. Прогнозы на урожай, на удачное начало или завершение сельскохозяйственных работ тем не менее строили на основе народных примет, выпадавших на *Святки* (в Заонежье — 25.12/07.01—6/19.01), *Алексеев день*[2] (17/30.03) и *Василия Капельника* (28.02/13.03)[3], на Масленицу, Великий четверг и некоторые другие дни [Коренной, 1912; 1915, № 52; Логинов, 1986а, с. 34 и сл.].

Основным пахотным орудием в Заонежье в середине XIX — начале XX в. служила соха. Железные плуги в начале XX в. имелись только на показательных земских сельскохозяйственных станциях (всего 12 экз.) и в двух крестьянских хозяйствах под Шуньгой [Вебер, 1912; Коренной, 1907, № 24]. Полевая соха [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 24—27]

[2] День прп. Алексия, человека Божьего.

[3] День памяти прп. Василия Декаполита — переходящая дата: 28.02/13.03 в невисокосный год, 28.02/12.03 в високосный год.

относилась к типу двузубых коловых сох с перекладной полицей. У такой сохи рассошка *(плоть),* обжи и подвои (*омешные вицы,* ср. фин. *vitsa* 'прут') образовывали равнобедренный треугольник. У паловой сохи плоть ставилась под прямым углом. Паловая соха от полевой сохи отличалась также отсутствием перекладной полицы *(присошка)* и меньшей (28—30 см) длиной лемехов *(омешей* или *ольмешей).* В д. Типиницы бытовала однозубая паловая соха [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 27], рассошка которой выреза не имела.

Из тягловых рыхлящих орудий применялись *бороны-суковатки* и крайне редко — рамные деревянные бороны с деревянными зубьями. Использование последних было ограничено исключительной засоренностью камнем почвенного слоя местных полей. Суковатки состояли из 9—12 бороновиц с сучками длиною до 50 см. Бороновицы оплетались последовательно либо группировались 3—4 раза по 3 шт. Считалось, что соединение чета и нечета (мужского и женского начал) магическим образом дает приварок. Борона-суковатка у заонежан наделялась магическими репродуцирующими свойствами. Так, в районе Фоймогубы девушки перепрыгивали через горящую борону, чтобы поскорее выйти замуж [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 44]; в Толвуе борону использовали в обрядах поднятия славутности девушек, а в Типиницах — в обрядовом поднятии жизненных сил стареющих женщин [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 18—19]; на перевернутой бороне около порога бани рекомендовалось проспать ночь мужу, от которого ушла жена, или парню, задумавшему пойти примаком в зажиточную семью. Неудачливому свату предлагали «прокатиться на бороне», чтобы стать удачливее. Здесь же следует отметить, что бороны и сохи на поле везли перевернутыми, чтобы не поцарапать ими дорогу и не навлечь тем самым на себя беду. Соху могли перевозить и в обычном положении, но при этом на ральники надевали *башмак* — подобие широкого и короткого полоза с выемками для рал сверху. Исходя из этих данных, можно предположить, что пахота, бороньба против сорняков и заборанивание семян в землю воспринимались некогда не только как сугубо практическая работа, но и как магическое действо, способствующее плодородию. Из тягловых сельскохозяйственных орудий у заонежан, помимо сохи и бороны, бытовал еще деревянный каток, изготовлявшийся из просверленного насквозь длинного и тяжелого чурбака.

Из ручных рыхлящих орудий использовали лопаты, рабочая часть которых сковывалась железом, тяпки-*кокицы* (ср. вепс. *kokš*, финск. *keksi* 'мотыга; багор') (ГКМ КАССР, № 25—5) с железной рабочей частью в виде треугольника и тяпки-*кокши* [Там же, № 25—3, 4] с рабочей частью в виде усеченного треугольника. Реже применялись *копачи* — нечто вроде узких железных грабель с 3—5 загнутыми вниз проволочными зубьями. Обычными на огороде, а тем более на нивах в лесу были *копоруги* или *копырки* (МРМ, № 1788—1) — палки с обожженным на огне острием либо с небольшим железным наконечником. Для разбивания в поле больших комков сухой грязи использовали деревянные молоты и палицеобразные деревянные *кокши* [АМАЭ, К-1, оп. 2, д. 1232, л. 30—31]. Сельскохозяйственные орудия и инвентарь, необходимые для полевых работ, крестьяне приводили в порядок в зимний период, начиная с *Николы зимнего* (6/19.12) и до начала полевых работ.

Перед севом извечно вставала проблема, где взять хорошие семена [О старой и новой ржи, 1854]. Привозное (покупное) зерно, из которого обычно пекли хлеб, на семена не годилось. Середняки покупали семена у зажиточных крестьян, а беднота, не имея денег, отдавала за них под залог свой скот или будущий урожай сена с части пожен [Матросов, 1909, № 3, 9, 78]. Правительство пыталось решить данную проблему за счет накопления посевного зерна на земских хлебных складах непосредственно в отдаленных местностях Олонецкой и Архангельской губ. Но большие запасы сделать не получалось. Годное зерно раскупалось опять же зажиточной верхушкой деревни, ссужалось бедноте, пусть и не под столь же высокий процент, чем собственное. В Заонежье, как и повсюду, по народным поверьям, считалось, что из ворованного зерна урожай вырастет лучше. Но о реальном воровстве зерна в деревнях, исключая время Гражданской войны, никогда не было никаких упоминаний в Обонежье. Хлеб и посевное зерно считались святыми для крестьянина. В Русской Правде Ярослава Мудрого забравшегося в амбар вора полагалось убивать на месте без суда и следствия.

В конце XIX — начале XX в., в связи с оттоком значительной части трудоспособного мужского населения на заработки, вспахать землю самостоятельно могла далеко не каждая семья. Кто имел деньги, нанимал поденно пахаря с лошадью и сохой. Если денег не было, землю сдавали в аренду *с доли,* т. е. за половину урожая с вычетом семян [Матросов, 1908, № 24]. Без мужчин женщины и мальчики-подростки пахали сами, но плохо обработанная земля давала низкие урожаи. Лошадь в повод с бороной мальчики начинали водить с 5 лет, а управлять лошадью, сидя верхом на впряженной в соху лошади, в 7 лет. Свои первые в жизни нарядные от покраски в индиго или кубовой краской штаны, в которых только и разрешалось в первый раз появиться на молодежной бесёде, юноша получал от родителей лет в 15, после того как впервые сохой вспахивал поле самостоятельно.

Накануне и в день первой запашки из дома ничего не отдавали и не одалживали. Иногда этот срок удлинялся до трех дней. Данный обычай, как это показал в свое время Д. К. Зеленин [Зеленин, 1934, с. 12, 29, 47], основывался на представлении, что вместе с зерном или вещью можно из дома отдать и семейное счастье. Пахать выезжали в период убывающей луны («чтоб сорняки не росли»), как только оттаивал пахотный слой. Выходя из дома, крестьянин обязательно крестился, произносил

молитву и быстро ехал в поле, стараясь не встретить попа, колдуна или человека с «дурным глазом». Страхуясь от сглаза, многие тайно засевали вручную крохотный клочок огорода (хотя бы одной луковкой), после чего сеяли уже открыто. На поле сразу к работе не приступали. Требовалось поздороваться с землей-матушкой, походить немного по ней, посмотреть, все ли на участке в порядке. Прежде чем приступить к работе, молились о будущем урожае в сторону церкви или на восток. Прохожие считали своим долгом сказать пашущему или сеющему человеку магическое приветствие: «*Помогай Бог! Чтоб хлеб о межу рос*» или: «*Бог (в) помощь!*». На что работники отвечали: «*Проходи(те) с Богом!*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 75].

Ритм трудового дня у заонежан состоял из двух *утренних упряжек* по 1,5—2,5 ч. с коротким перерывом на отдых; обеда *с удновалью,* т. е. отдыхом в 1—1,5 ч. (а в сенокос еще и *с бодрствования,* когда следовало отдохнуть лежа, но в одежде и без сна); *пообединок* — из одной, а в жатву из двух *вечерних упряжек* или *паужинок* по 1,5—2 ч. [Пришвин, 1956, с. 70; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 2]. Работы в хозяйстве в вечернее время не считались тяжелыми, а потому упряжками не замерялись. Спать ложились всегда *в сутемки,* с заходом солнца, чтобы не жечь керосин и лучины.

Сев был насыщен сакральными элементами еще более, чем распашка полей [Логинов, 1986, с. 34—35; Суеверия и предрассудки, 1885, № 74]. Общим правилом было выжидание новолуния *(нановцов)*. Считалось, что прибывание луны сулит в будущем прибыль урожая. Если позволяла погода и поджимали сроки, сев начинали в безлуние. Бытовала и такая примета: «*Лист с копейку, сей помаленьку*». Высевание ряда культур обставлялось суеверными обычаями и приметами. Первым высевали овес и говорили: «*Сей в грязь — будешь князь*», хотя при сильных возвратных заморозках всходы могли и не пробиться сквозь обледенелую землю. В поле выезжали до рассвета натощак, чтобы своим голодом «разжалобить матушку-землю». Ночью высевалась гречиха, чем якобы избегали сглаза. Сеялась она на землях, истощенных яровыми и озимыми культурами. Считалось, что на унавоженном участке гречиха не успеет созреть. В день похорон в деревне не сеяли из опасений, что семена не взойдут. В центральной и южной частях Заонежья сев яровых культур надо было заканчивать к *Николе весеннему* (9/22.05), а огородных культур и льна — ко дню равноапостольных царя Константина и матери его царицы Елены (21.05/3.06), который в северной части считался крайним сроком высева яровых. При посеве льна дети подкидывали вверх куриные яйца с «просьбой» расти льну таким же «долгим», как высоко взлетит яйцо. По окончании посевной в течение нескольких дней детям и подросткам не разрешалось качаться на качелях и прыгать на доске, положенной через чурбан [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 63]. Возможно, данный запрет связан с мифологическими представлениями о беременности земли после сева. Засеянные поля считались как бы живыми: по ним запрещалось проносить покойников на кладбище, на них запрещалось появляться роженицам до истечения 40-дневного очистительного срока. Нарушение этих запретов, по представлениям заонежан, вызывало гибель урожая.

Пахота и посевные работы требовали большого напряжения сил. Однако особой уверенности в будущем урожае не было. В начале XX в. редкое хозяйство обеспечивало себя хлебом на целый год [Поселянин, 1913]. Это, вероятно, и породило горькую заонежскую поговорку: «*Омеши тупим, а хлеба купим*» [Матросов, 1911, № 9]. Но каждой весной люди надеялись, что земля людям отплатит добром за заботу о ней.

Летом в промежутке между севом и косьбой сена крестьяне вывозили назем в поле кто на санях, а кто и на телеге-двуколке. Двуколку, конечно, не опрокидывали. С нее снимали заднюю доску борта и прямо с движущейся одноколки стаскивали с помощью железных двузубых вил, рукоять которых насаживалась перпендикулярно зубьям. До уборки урожая в поле, которое готовилось к засеванию озимой рожью, могла возникнуть еще одна работа. Его боронили от сорняков бороной суковаткой, если «пар сильно *затравел*» [Пришвин, 1956, с. 69].

Возделывание подсечного участка в лесах коренным образом отличалось от возделывания полей при полевой (трехпольной) системе земледелия.

Традиция подсечного земледелия имела в Заонежье древние корни. Если сравнить местную лексику с общеславянской [Ермолов, 1891; Петров, 1968], то обнаружится много своеобразных черт, на которых стоит заострить внимание. Так, заонежане выделяли не просто пожоги, а разного рода *палы*, т. е. участки, на которых выжигался крупный лес; *нивья* и *кетовины* (ср. фин. *keto*, кар. *kedo* 'вид пожоги') — закустаренные участки, подвергавшиеся многократному выжиганию; *веранги* (ср. вепс, *verand* или *verang* 'костер при сжигании подсеки') — сенокосные участки, выжигаемые под репу или картофель; *льнища* — участки поля под лен, на которые специально вывозили бревна и там сжигали [Коренной, 1907, № 14; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 14—19].

Участки, годные под пал, встречались нечасто. Те, на которых застаивалась вода, плохо продуваемые ветрами и рядом с обширными болотами, с которых даже летом тянуло холодом, не годились вовсе. Участки с хвойным лесом были нежелательными — на усыпанной хвоей десятилетиями земле зерновые росли плохо, чернозем не накапливался. Наименее годными были песчаные участки с сосновым лесом, более пригодными — с лиственным лесом. Окончательный выбор делался, исходя из того, что слой черной земли толщиной в вершок способен был давать урожай один год. По этой формуле и соизмеряли, разрабатывать участок или нет, «стоит ли овчинка выделки» [Приклонский, 1884, с. 9—11; Пришвин, 1956, с. 83—85]. Крестьяне

упорно разрабатывали подсеки и после крестьянской реформы, исходя из предшествующей практики, которая показывала, что годы бывали разные. Как правило, при неурожае в поле удавались хлеба на подсеках, и наоборот. Пусть хлеба хватит только до Рождества, но и прожить несколько месяцев на собственном хлебе, не заботясь о его покупке, крестьяне почитали за счастье.

Крестьянин, нашедший участок, отмечал его зарубками *(вергами,* кар. *virga* 'полоска; борозда') по периметру и сообщал об этом соседям, после чего приобретал на него все права, согласно народному обычному праву. Весной, когда листья вырастали размером с пятак, на месте будущего пала вырубали весь кустарник и тонкие стволы, все это расстилалось по земле равномерным слоем. Строевой лес срубался и вывозился, а деревья 10—15 см в диаметре валились поперек участка вершинами внутрь. На следующий год, обычно в мае, лес сжигали, поджигая его сухой веткой с наструганной на конце мелкой стружкой или берестой либо головнями из разведенного костра. Наиболее крупные стволы катали с помощью жердей *(ваг, аншпугов)* или железных крючьев *(сег)* вдоль участка. Невыгоревшие места *(чилики)* выжигали повторно собранными на пепелище головешками. При воспламенении одежды ее тушили в ведрах с водой или в специально выкапываемых с осени ямах *(ламбиньях,* кар. *lambi* 'лесное озеро'), заполнявшихся водой. В районе Типиниц после выжигания пала участок и участников пожоги поливали водой. У вепсов жители деревни обливали водой вернувшегося с подсеки рубщика, который первым закончил работу [Винокурова, 1986, с. 56]. Повсеместно в Заонежье днем «зачина» при возделывании подсечного участка считался день его выжигания, а не сева, как на обычных полях. Оставшиеся в земле несгоревшие тонкие корни *косарили*, перерубая с размаху на мелкие куски тяжелыми ножами-косарями. Толстые корни первые два года не трогали. Их, как и старые пни, выкорчевывали лишь на многократно выжигавшихся палах, когда работа эта не бывала уже чрезмерно тяжелой. Выжженный участок старались распахать как можно скорей, пока сажу и золу не развеял ветер. Засевали же его через два дня, когда почва уже остывала [Логинов, 1993, с. 20]. Данные В. Н. Майнова не сходятся с теми, что автор данного исследования получил от информантов. В частности, он сообщал, что толстые деревья не срубают, поскольку «они смоливы», а значит, «и так сгорят», что крестьяне, подпалив с краю подсеку, уходили домой, не заботясь, будет ли в лесу пожар [Майнов, 1887, с. 141]. Видно, речь шла о старинных типах подсеки, про которые наши информанты уже и не слышали, и о тех временах, когда за устроенный в лесу пожар не наказывали. По сведениям В. Н. Майнова, чтобы участок приготовить для сева, его четыре раза сжигали (!) и на четыре раза распахивали. Таким образом, к участку приходили четыре раза, три из них, чтобы разложить несгоревшие ветки и остатки деревьев на невыгоревшие места и снова зажечь. А ведь еще надо было заборонить в землю золу и сажу, разбросанные по участку семена ржи или яровых на два раза! Не верится, что крестьяне могли так много времени уделять подсеке, если сами участки находились в лесу далеко от деревни. До них ведь еще и дойти или доехать в лодке требовалось.

Сев репы на пале отличался некоторыми особенностями: семена набирали в рот из холщового мешочка деревянной лопаточкой и расплевывали со слюной по участку; на *веранге* семена репы сажали в ямки, выдавливаемые пальцем. При запахивании семян репы на участке закапывали хворостину, которой погоняли лошадь, «чтобы заяц побегов не грыз». Примерно так же обрабатывались в Заонежье *нивья*, на которых два года подряд сеяли репу. *Веранги* разрабатывали под репу или картофель только на один год, причем землю на них рыхлили не сохой, а мотыгами, косарями и копоругами [Логинов, 1993, с. 21—22].

Наличие в лексике заонежан, связанной с подсечным земледелием, заимствованных прибалтийско-финских терминов *(кетовина, веранга, верга, ламбина, кокша)*, а также терминов, этимология которых не ясна *(сега, чилик)*, позволяет сделать предположение о существовании у финноязычного населения, вошедшего в состав заонежан, земледелия именно в подсечной форме. Однако этому выводу несколько противоречит бытование у заонежан саней-*ламбоев* (ср. фин. *lampus* 'перекладина в санях') для вывозки назема, что нужно именно для трехпольного земледелия, но никак не для подсеки. *Ламбои* могли быть тем элементом, который в Заонежье принесли карелы-примаки, часто селившиеся в доме жены в деревнях западной и северной частей Заонежского полуострова.

Овощи, коноплю, табак-самосад и цикорий выращивали на огородах, назем на которых запахивался сохой, а грядки *(грены, лехи)* делали лопатами. Сверху землю рыхлили деревянными граблями, или копачами. Ими же засыпали семена. Капусту, огурцы и табак высаживали рассадой, выращиваемой в специальных *рассадниках* — срубах, поднятых на высоту 0,5 м от земли, устанавливаемых на врытых в землю столбах, или в ящиках на подоконниках [Коренной, 1907, № 18]. Огурцы иногда выращивали в застекленных парниках, но чаще на грядках. На грядки с капустой в период ее вилкования было принято втыкать палки, на концы которых надевались полые скорлупки от куриных яиц (НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 69, л. 52), «чтобы кочаны лучше вились». На огородах выставлялось пугало *(полохало)*, подвешиваемое на веревке к шесту, которое шевелилось от малейшего дуновения ветра. Обычно на пугало надевали одежду с покойников, которую уже никто не хотел брать из-за изношенности даже на помин души.

По окончании посевной полевые работы ограничивались окучиванием картофеля, бороньбой против сорняков и вывозкой навоза на паровой клин с последующим его запахиванием. Не так сильно,

как на Украине или в Южной России, но все же опасались обнаружить «заломы» среди колосьев в поле. Считалось, что их делают колдуны, направляя заломленные колосья в сторону своего дома, чтобы «перевести урожай на свое поле», либо использовать магическую силу поля в целях целительства. В любом случае на таком поле ожидалось понижение привычной урожайности. При сильной засухе заонежане для вызывания дождя поливали водой крыши своих часовен и «нечистые места», т. е. участки в поле или при дороге, около которых людям мерещилась всякая чертовщина [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 70, л. 151—158]. При длительной засухе по решению схода строили «обыденную» (возведенную общими усилиями за один день) деревянную часовню. Часовни эти, как правило, посвящались Илье-пророку и становились «заветными» [Логинов, 1992, с. 47—48]. При умеренной засухе ради вызывания дождя в Заонежье, как и у карелов, все женщины деревни замачивали в реке, озере или источнике свои сковородки, а мужчины — косы и лопаты. Если это не помогало, хозяйка «относила Илье завет» — собственноручно вышитое полотенце, оставляла его у иконы Ильи-пророка и просила у него дождя. Если это не помогало, то, по решению схода, женщины изготовляли «обыденное» полотенце, сотканное и вышитое за один день, и несли в часовню. Молебны от засухи устраивались в церквах и часовнях, посвященных Илье-пророку и Ильинской пятнице, или на полях по соседству с ними [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 71, л. 91]. Прекращения дождей пытались добиться соблюдением зароков, запрещающих работу на Илью или Ильинскую пятницу либо кошение сена в деревнях около церквей и часовен, посвященных этому святому. Кроме того, спорадически соблюдались запреты на работы до полудня на Макковеев день (1.08), считавшийся у заонежан полупраздником [НА КарНЦ, р. 6, оп. 1, д. 79, л. 91]. Церковная служба о прекращении дождей обычно в Заонежье проводилась на *Маккавея* (1/14.08), т. е. на *Первый Спас*[4]*, либо на Яблочный Спас* (6/19.08) (в Кижах его называли *Спас Престольный*)[5] и сопровождалась водосвятием и купанием крестьян в озере в *ердани,* сбитой из досок в форме креста. Купание это, по поверьям, заменяло собой зимнее купание в день Крещения [Плотников, 1901, № 132]. В южном Заонежье о таком купании говорили: «*На Спас — Бог здоровья даст*».

Сев озимых заонежане начинали с Ильина дня (20.07/2.08) [Логинов, 1986, с. 35]. Прошлогодние семена (*старь*), которые считались более продуктивными, следовало высевать до Ильинской пятницы или дня *Макария* (25.07/7.08)[6]. Это правило нарушалось, если в ночь на Петров день (29.06/12.07) случался дождь. Более благоприятным в этом случае считался сев озимых *новью* — семенами нового урожая [Коренной, 1912, № 23]. Обычно же новь высевалась через неделю после стари. Эту работу необходимо было закончить до *Спасова дня* (6/19.09). Но иногда начавшиеся дожди затягивали посевные работы до дня памяти мчч. Фрола и Лавра (18/31.08). С этой поры в Заонежье начинались сильные северные ветры, неукоренившиеся семена выдувало из земли, заливало холодными дождями. В народе говорили: «*На Фрола отсеешься, фролы и вырастут*», т. е. ничего не вырастет [Круковской, 1904, с. 174].

Массовая жатва яровых начиналась на Успение Пресвятой Богородицы (15/28.08), и закончить ее старались на день памяти св. Александра Свирского (30.08/12.09). Единственным орудием для жатвы был серп с зазубренным рабочим краем новгородского типа. В Медвежьегорском районном музее хранится интересный экземпляр такого серпа (МРМ, № 1963—1). Тыльная сторона его, не видимая во время работы и потому не несущая эстетической нагрузки, украшена сплошным орнаментом, изображающим плотный строй колосьев. Зачин в жатве не был единовременным актом, т. к. охватывал весь этот день [Логинов, 1986, с. 35—36; НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 65, л. 23]. Участок для начала жатвы выбирался с наиболее спелым и обильным зерном. Поля, сильно засоренные овсюгом, старались очистить магическим образом. С этой целью жницы выбирали из своей среды девушку, которая до восхода солнца раздетая донага трижды обегала поля [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, л. 69—70]. Если во время исполнения обряда на поле появлялся мужчина, женщины должны были дружно наброситься на него и сильно поколотить. Эта особенность оберегового действа по охране полей наводит на мысль об обрядовых отголосках женских вакханалий Древней Греции. Но прямой связи нет: очень уж тонко ритуал связан с магией начала жатвы.

Особое значение в зачине придавалось первым трем сжатым пясткам колосков. Из них сплетали *вязево* (вариант — *мотовуз*) — жгут для обвязывания снопов и плотно им опоясывались, «чтобы не болела спина». Более надежным считалось магическое опоясывание ниткой из одежды умершего человека или из его савана. При этом произносили магическую формулу: «*Как не болит спина у раба Божьего (имярек), так и у меня раба Божьего (имярек) спина не болит!*». Чтобы связать сноп, на *вязево* складывали следующие 7—10 пястей срезанных колосьев и вязали первый сноп. Ставили его всегда отдельно, а после работы приносили домой, где и обмолачивали. Хозяйки из этого зерна пекли каравай, стараясь сделать корочку гладкой, «чтобы все дальше шло гладко». Из первого ячменного зерна варили кашу, которую, как и хлеб, все члены семьи должны были съесть без остатка. *Вязево* или первую

[4] В общерусской традиции он зовется *Медовым Спасом*, т. к. на этот праздник разрешено в первый раз в году пробовать мед нового урожая. В Заонежье это был Гороховый Спас — разрешалось «заедать» первый свежий горох нового урожая.

[5] Официальное название — Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

[6] День памяти прп. Макария Желтоводского, Унженского.

пястку из него вешали в красном углу на икону в качестве то ли украшения, то ли своеобразного жертвоприношения. Там они оставались до следующего урожая. С левой стороны иконы подвешивали также самый красивый серп, используемый в жатве. Как говорили крестьяне, «чтоб весь год быть с хлебом» [Логинов, 1993, с. 21]. Кроме того, обвязкой для первого снопа пользовались для обрядового изгнания из избы клопов [Логинов, 1986, с. 37], о чем особо будет рассказано ниже (п. 4.1). В. Н. Майнов писал в свое время, что в качестве обвязки снопов в Обонежье используют куски старой сети или берестяные *свисла*, жалея для этого дела стебли с колосом [Майнов, 1877, с. 141]. Автору о подобном информанты никогда не сообщали. В любом случае в ритуале зажина подобные связки для снопов применяться не могли.

Снопы ржи для предварительной просушки обычно ставили в *бабки* по 10 шт., на Большом Климецком острове — по 11. Яровые убирали в *полубабки* по 5 шт. В обоих случаях один сноп ставили в середину, другие снопы (кроме одного) ставили по кругу колосом вверх и накрывали *крышковым снопом* колосом вниз. В сухую погоду в северной части Заонежья озимые укладывали прямо на земле в *груды,* а в южной — в *бараны* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 34—38]. Основание *груды* составляли 10 рядов снопов из двух шеренг по 5 шт. колосом внутрь, а высота достигала 8—10 рядов. Основание *барана* составляли три снопа, а высота — четыре. Каждый новый ряд устанавливали перпендикулярно нижнему ряду. В Толвуйской вол. рожь на землю не складывали никогда. В дождливые годы снопы озимых повсеместно сушили на приподнятых над землей жердевых *вешалках* (Шуньга и Кижи) или *няртяйях* (Толвуя) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 11] типа рыбацких вешал (рис. 21). Подсохшую рожь метали в хлебные *стога*. Для этого на поддон *(поддонье)* из жердей и чураков укладывали снопы по кругу колосом внутрь до высоты 1,5—2,5 м. Сверху сооружение накрывали *куклой* — большим пучком соломы, перетянутым длинной связкой (*вязевом*), которая обеспечивала сток воды от дождей. Куклу скрепляли с основным телом стога палочками, протыкая их сквозь солому в снопы. Сверху иногда втыкали пугало для устрашения птиц. Практически над каждым хлебным стогом в старину произносили заговор ради отпугивания мышей.

На Большом Климецком острове и в районе Фоймогубы в сухую погоду ячмень ставили в *бараны,* отличные от *баранов* ржи. Нижний ряд их состоял из четырех снопов, второй — из трех, третий — из двух, верхний — из одного. Три таких барана составляли *няртегу* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 90—91]. Снопы укладывали на земле или низком поддоне из жердей колосом внутрь таким образом, чтобы из них получился удлиненный *зарод* в форме усеченного треугольника.

Яровые (ячмень и овес) в отличие от озимых ставили в приподнятые над землей жердевые сооружения, называемые в Толвуйской вол. *нярты,* в Шуньгской и Великогубской — *кучки* [Коренной, 1907, № 20; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 36]. Последние имели поддон, называемый тоже *няртега;* он состоял из попарно врытых в землю колов высотою до 80 см, с высверленными отверстиями, в которые продевались две параллельные жерди. Вокруг поддона по кругу втыкали ольховые колья, соединяемые вверху. Если «нярты» или «кучки» делались небольшими, то поддон составляли из чурбаков, а жерди втыкались по кругу, но крест-накрест. Остов обкладывали снопами до высоты 2 м и обвязывали двумя длинными жгутами из ржаной соломы. Такая операция производилась 2—3 раза. Снопы наверх подавали *подавалом* — заостренной жердью с сучком у острия. Конусообразную форму имели *няртежки* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 89—91] — безжердевые сооружения, применявшиеся для сушки яровых в р-не Фоймогубы. Прежде чем сделать *няртежку*, поверх поддона выкладывали из четырех снопов символический крест, как перед метанием ржи в стога. Затем снопы укладывали по кругу в направлении движения солнца колосом внутрь в 2—3 ряда, после чего их уже ставили стоймя. В уложенную правильно островерхую *няртежку* дождевая вода не затекала даже при отсутствии куклы. *Няртежкою* в Толвуйской и Великогубской вол. иногда называли пирамидообразное сооружение с остовом из четырех жердей, воткнутых в землю, с плотно увязанными по ним снопами ячменя или овса. Конусообразные и пирамидообразные *няртежки* ставили только на тех участках, где снопов не хватало на большую *няртегу* или *кучку*. В Вырозерском приходе Толвуйской вол. яровые на поле метали при угрозе дождей в *мяртеги* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 90] с жердевой основой в виде длинных двускатных шалашей. Снопы при этом вязались к остову с таким расчетом, чтобы

*Рис. 21. Вешалки, или няртяйи, – жердевые приспособления для предварительной просушки ржи (реже – яровых, как на снимке) в поле в дождливую погоду (РЭМ, коллекции К. К. Романова 1912 г.)*

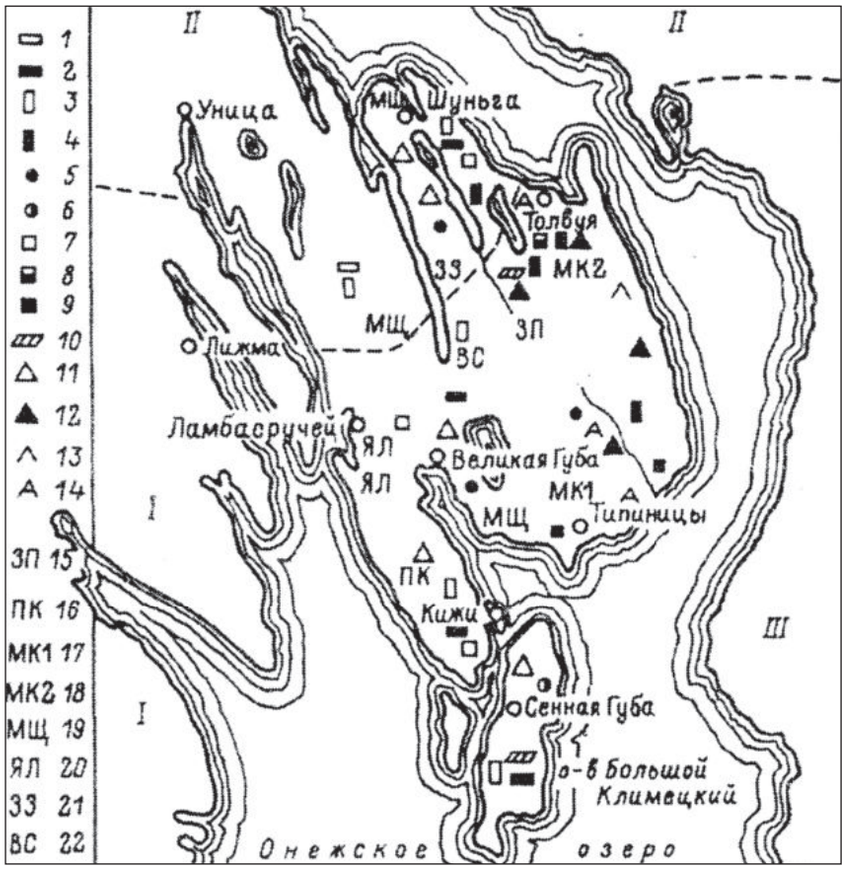



*Рис. 22. Карта А. Локальное бытование приемов укладки снопов в поле, мер высева и охотничьих ловушек. I — Петрозаводский, II — Повенецкий, III —Пудожский уезды.*
*1 — груды, 2 — бараны, 3 — вешалки, 4 — няртяйи, 5 — бабки по 10 снопов, 6 — бабки по 11 снопов, 7 — маленки, 8 — копейки, 9 — няртеги, 10 — бараны (на няртеге), 11 — кучки (на няртеге), 12 — мяртежки, 13 — мяртеги, 14 — нярты, 15 — заонежская пасть, 16 — пасть из камней, 17 — медвежий кряж I типа, 18 — то же II типа, 19 — медвежья щелища, 20 — медвежий ямный лавас, 21 — западня-запрудня, 22 — волчий садок, спаивание медведей водкой*

они не касались земли. Как видим. Способы просушки снопов в Заонежье были весьма разнообразные (рис. 22).

Рассматривая бытовавшие у заонежан способы сушки хлебов, нетрудно заметить, что сооружения, приподнимающие снопы над землей, имеют названия, заимствованные из прибалтийско-финских языков. Карельское слово *närte* употреблялось в двух значениях: 'продолговатая кладь хлеба' и 'суслон,' 'сырое место'. Удлиненные по формам *нярты* Большого Климецкого острова и *мяртеги* из Вырозера восходят, видимо, к первому значению, а приподнятые над землей *нярты, няртяйи, няртежки и няртеги* — ко второму. Способы же сушки снопов на земле называются по-русски. Этнограф Е. В. Рихтер, которая у русского населения Западного Причудья обнаружила сооружения наподобие *нярт* заонежан, считает их заимствованными от эстонцев [Рихтер, 1976, с. 64].

Картографирование способов сушки снопов, а также мер высева показывает, что многие из них локализовались только на территории отдельных волостей и даже приходов [Логинов, 1993, с. 24]. Можно предположить, что это результат сохранения тех традиций, которые с собой из разных районов принесли славяне-переселенцы, или традиций, воспринятых на месте от дославянского населения.

Завершение жатвы — *отжин* [Логинов, 1986, с. 36; НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 79, л. 3; д. 80, л. 80; д. 83, л. 34] сопровождался рядом обрядов. Последний недожатый сноп с одного поля запрещалось переносить на другое. Нарушение запрета, как считалось, приводило к утрате плодородия участка или вызывало убыль в доме («уйдет муж из семьи», «сына, брата и т. д. возьмут в рекруты»). Завершая уборку, на самой последней полосе оставляли несжатыми несколько колосков. Обернув руку фартуком, их завивали и пригнетали к земле камушком, «чтобы вернуть силу полюшку». Это называлось *борода Илье* (вариант — *Богу*). При пригибании колосков произносился заговор (с пожеланием получить полные засеки, иметь много пирогов, блинов и т. д.). В каждой семье был свой заговор, содержание которого держали в секрете.

Если жатву производили несколько человек, работавших по найму, то при работе принято было соревноваться в быстроте друг с другом. Над той из товарок, что заканчивала свою полосу последней, всегда подсмеивались, выкрикивая: «*Кила тебе, кила!*». Отсмеявшись, все выходили в поле и *пели отжин* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 89—91] — особую песню об окончании жатвы, имевшую в прошлом ритуальное значение. В Толвуйской вол. после исполнения песни все дружно трижды выкрикивали: «*Засеки глубокие! Стога высокие! Ку-ка-реку!*». Криком петуха, видимо, пытались отогнать темные силы, чтобы они не могли напакостить, погубить результаты хлебной страды.

Потом девушки и женщины, взявшись за руки, возвращались с песнями в деревню, где их встречали парни и устраивали с девушками хоровод, заводили танцы. Всем, участвовавшим в жатве, от нанимателя полагалось вечером угощение с чаем и пирогами. В единоличных же хозяйствах, справлявшихся с работой своими силами, праздничный ужин в честь окончания жатвы состоял из белого мучного киселя и вареных в масле пирогов, называемых *отжиночными* [Коренной, 1915, № 47]. Никого из чужих на ужин в честь *отжина* здесь не допускали. У молодежи прибрежных деревень к северу от Толвуи (Лебещина, Кривоногово и др.) на день Рождества Пресвятой Богородицы (8/21.09), совпадающий с днем

осеннего равноденствия, принято было компаниями уезжать на острова Онежского озера. Каждая компания везла в лодке соломенное чучело, обряженное в старую женскую рубаху и украшенное колосками ржи. На острове его разрывали в клочья и сжигали на костре, в огне которого девушки пекли из общих продуктов отжинные пироги. Через огонь парни и девушки прыгали парами, гадая о будущей судьбе [АРГО, р. 23, оп. 1, № 47, л. 5—7]. Этот ритуал у русских крестьян к началу XX в. практически исчез. Примечательно, что известный специалист в области славянского язычества Б. А. Рыбаков не смог разыскать в доступной ему этнографической литературе ни одного упоминания о традиции русских зажигать костры на день осеннего равноденствия [Рыбаков, 1981].

Лен и коноплю заонежане начинали убирать в сентябре, не дожидаясь полной спелости семян. Стебли выдергивали из земли руками. Головки с семенами обрывали на *бросальнице* — вертикальной доске с зазубренным краем (НМ РК, № 8—44) и сушили на сарае или в печи. Потом их обмолачивали пестом в ступе. Стебли на поле увязывали в пучки и складывали в *кресты* (крест-накрест) на неделю, затем замачивали на две недели в проточной воде, окружив их загородкой из кольев, после чего расстилали на земле для просушки и, связав в снопы, вывозили к усадьбе с выпадением снега[7].

Картофель на полях выпахивали сохой, на *верангах* выкапывали деревянной *копыркой* или лопатой. В деревнях даже в середине XX в. можно было обнаружить деревянные лопаты с насаженным на рабочую часть кованным в кузнице железным навершием. Лопаты, имеющие штампованную из железа рабочую часть, в конце XIX в., судя по рассказам наших информантов, имелись далеко не в каждом хозяйстве. Клубни, предварительно просушенные прямо на земле в поле, собирали в корзины или мешки и относили в подземные картофельные ямы или в подполье. В подполье же хранили практически все овощи. Чтобы крысы меньше вредили овощам, знающие хозяйки произносили заговор. Но был и более простой способ — запускать в подполье кошку, если замечали, что кошка сидит у входа в подполье и прислушивается к доносящимся оттуда звукам. Часть урожая продавали; капусту, морковь и свеклу вывозили на продажу в Повенец и Петрозаводск. В начале XX в. значительный доход (до 2 тыс. руб. в сезон) получали те огородники Шуньги, которые брались выращивать капусту и не жалели под нее навоз [Вебер, 1912; Шуньжанин, 1917].

Уборка репы на палах имела свои особенности [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 19, 27]. На уборку непременно звали соседей, но не любых, а тех, кто тоже имел «репища». Рассчитывались за помощь частью урожая. Поэтому участки под репу деревня разрабатывала поочередно. Весь урожай убирали за один день. Для работающих прямо на репище в земляной печи готовилось общее угощение из репы под названием *пара*. Значительная часть урожая засыпалась в репные ямы, устраиваемые прямо на участке, а меньшая сразу вывозилась на волокушах в деревню. Из репных ям урожай вывозили уже весной перед падением зимней дороги.

Вывозить снопы с полей полагалось с Воздвижения (14/27.09). Даже говорили: «*На Воздвижение хлеб с полей сдвижется*». Но, поскольку колесного транспорта для вывозки снопов в деревню у крестьян не хватало, снопы из хлебных стогов и нярт свозились к ригам на санях [Круковской, 1904, с. 214]. К молотьбе приступали не сразу [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 40—41; Коренной, 1915, № 47]. Для дополнительной просушки овса и ячменя рядом с ригой устраивались прясла *(хлебные зароды),* состоящие из врытых в землю столбов, в отверстия которых вставлялись параллельные ряды жердей (рис. 23). Снопы на жерди надевались колосом вниз. Окончательная сушка снопов происходила в риге (*ригаче* — рис. 24). Лишь овес на семена обмолачивался *сыромолотом*, чтобы не подвергать зерно высоким температурам. Будучи влажным, это зерно могло быстро дать начало проросткам. А *засолодовевшее* зерно было совершенно непригодным для длительного сохранения. За один раз *сажали овин* на 10 бабок ржи. Печь для ржи топили с утра, для ячменя — с вечера. Молотили ночью при лучине от вторых петухов до восхода солнца. После этого сажали новый овин. Ночью ко вторым петухам рожь только-только успевала высохнуть. В праздники топка риги и молотьба запрещались [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 89]. Считалось, что *овинник*, или *ригачник* (дух-хозяин риги), может за это обидеться

*Рис. 23. Прясла (хлебные зароды) для сушки снопов яровых культур около дома перед сажанием в овины и ригачи. Фото К. К. Логинова, 2001 г.*

[7] Самое подробное описание работ, связанных с выращиванием, уборкой и обработкой льна в Заонежье и Обонежье, а также применяемых при этом орудиях труда, содержится в принятой к изданию в 2018 г. работе О. А. Набоковой «Крестьянский лен Олонецкой губернии в XIX — первой трети XX века».

*Рис. 24. Заонежская ригача с овинной частью и отметом для соломы, пристроенные перпендикулярно к собственно риге, той части, где производился обмолот снопов, высушенных в овине (РЭМ, коллекции К. К. Романова 2012 г.)*

и сломать нарушителю запрета шею. Верили также, что один сноп от сушки ригачник обязательно забирает себе: «*Сколько снопы не пересчитывай, а одного обязательно не досчитаешься*». Молотили цепом *(пригузом)* новгородского типа, чаще — цепом, аналогичным вепсскому, у которого рукоять с билом соединялась двумя кожаными петлями. Такой цеп распространен очень широко во всей прибрежной зоне Онежского озера. Зерно отгребали широкой, несколько вогнутой гуменной лопатой (АРЭМ, № 738—7) либо *греблом* — неширокой доской, укрепленной под прямым углом на шесте. Колос *(колосягу)* отделяли от стеблей на корм скоту; ржаную солому увязывали в большие тюки *(кубачи,* кар. *kubo*, фин. *kupo* 'сноп, вязанка'), солому яровых — в *тукачи* (кар., фин. *tukku* 'куча, связка') весом в пуд и относили в *омет* — под односкатный навес, пристраиваемый к риге. Зерно веяли на ветру веяльной лопатой (АРЭМ, № 737—8), которая была несколько короче и шире гуменной. Крупное зерно шло на семена, среднее — на муку, мелкое — на солод, а мякина (*румега,* ср.: вепс. *rumeged* 'мякина') — в пойло скоту. Каждый сорт засыпался в отдельные лари и засеки. Зерно, предназначенное на муку и крупу, везли на мельницы, где его мололи за плату натурой — 1 фунт (400 г) с 1 пуда. ❋

## 3.2. Животноводство

В середине XIX — начале XX в. животноводство у заонежан носило вспомогательный характер. Оно включало разведение домашних животных и птицы. Птицеводство в Заонежье было ограничено разведением местных очень неприхотливых, но непродуктивных кур, приносивших в год 40—70 яиц [Куроводство, 1913, с. 179].

Молочное животноводство достигло товарного уровня в начале XX в. только в Шуньге, Великой Губе и в д. Юлмаки [Быстров, 1913; № 17, 20]. Крупный рогатый скот в Заонежье был местной и шотландской комолой породы (30 % всего поголовья), сильно измельчавшей к середине XIX в. [Благовещенский, 1902, с. 9; Рачкова, 1962, с. 8]. Средняя убойная масса скота не превышала 8 пудов, удойность — 1,5—2,5 л в день [Бузин, Виноградов, 1914, с. 11]. Коров холмогорской породы держали под Шуньгой (влияние Палеостровского монастыря), ярославской — под Великой Губой, восточно-финской — под Шуньгой и в д. Юлмаки [Быстров, 1913, № 17, 20; Вебер, 1912; Коренной, 1915, № 40; Сельскохозяйственные очерки, 1890, № 78]. Разводили также овец финской, шведской и русской длиннохвостной пород, дававших в год не более 1,6 кг шерсти [О настоящем положении, 1887; Сельскохозяйственные очерки, 1890, № 78] (романовские, к примеру, давали до 5,4 кг). Попытки разведения свиней, предпринимавшиеся с начала XX в. в Заонежье, натолкнулись на ожесточенное сопротивление местного населения, считавшего свинью «греховодным» животным [Быстров, 1913; Коренной, 1910, № 11]. Хотя единичные случаи содержания свиней фиксировались даже в Выгозерье — оплоте русского старообрядчества Карелии начала XX в. [Пришвин, 1956, с. 58]. Коз до 1950-х гг. не разводили.

Наиболее распространенными в Заонежье были местная порода лошадей и тяжеловозы-полубитюги [Бергштрассер, 1838, с. 39—40; Капитал на улучшение, 1867]. После закрытия в Заонежье в 1866 г. трех конезаводов битюгов разводили только в Толвуйском приходе, который считался центром заонежского коневодства [Толвуйский приход, 1891, № 81]. Выездных и беговых лошадей зажиточные крестьяне закупали в Финляндии [Меры к улучшению, 1872]. Хозяйства, занимающиеся извозом поморской рыбы, приобретали разнопородных лошадей в Вытегре во время их ежегодной распродажи по окончании навигации на Мариинском канале. Животных лечили, откармливали в течение 2—3 месяцев, после чего они вполне годились для крестьянских работ [Благовещенский, 1902, с. 29]. В семьях, занимающихся извозом, лошадей было по 4—5 голов. В среднем на один двор в Заонежье приходилась 1 лошадь, 2 коровы, 3 овцы [Материалы по статистико-экономическому описанию..., 1910, с. 361]. Сильный урон скотоводству наносили массовые эпизоотии сибирской язвы. Самыми опустошительными в Олонецкой губ. были эпизоотии в 1830 и 1860 гг.

Зажиточные крестьяне всегда имели много скота, что позволяло накапливать необходимые запасы удобрений для успешного ведения полевого земледелия. Вообще в крестьянском хозяйстве домашний скот был чем-то вроде современной банковской гарантии: его всегда можно было продать, чтобы получить «живые» деньги. Покупали скот соседи или мясоторговцы. Когда в голодные годы скот в деревнях массово распродавался, цены на мясо в городах сначала шли вниз, а когда скота в деревнях оставалось мало, цены на мясо скачкообразно поднимались. Каждый раз это было связано с начавшимся в сельской местности голодом [Приклонский, 1884, с. 19—20]. Иногда разорение

крестьян приводило к тому, что во многих хозяйствах не оставалось ни только лошади, но и коровы [Поляков, 1991, с. 135]. В таких случаях справные соседи безвозмездно давали обнищавшим немного молока, чтобы их маленькие дети не умерли с голоду.

Для лошадей, овец, а отчасти и коров практиковался свободный выпас летом и стойловое содержание зимой. Первый день выгона скота у заонежан редко совпадал с общерусской традиционной датой выгона — днем *Егория весеннего* (23.04/6.05), т. к. в это время года в лесах часто еще лежал снег. Тем не менее указанная дата была днем «скотьего праздника» и сопровождалась рядом обрядовых действий [Логинов, 1986, с. 38—40]. Так, еще накануне хозяйка будила до рассвета детей, надевала им на шею коровьи колокольчики (по количеству коров, стоящих в хлеву) и посылала в обход. Дети трижды обегали дом но солнцу. Хозяйка каждый раз выкрикивала в открытую трубу или окно: «*Дома ли коровушки? Здоровы ли? Дома ли ночевали?*». На что дети отвечали: «*Дома, дома! Здоровы, здоровы!*». Весь день дети бегали по деревне и кричали: «*Коровушки, коровушки, весна пришла, птички прилетели, выходите травку зеленую кушать!*». Вечером колокольчики отмывали в реке или озере и клали в сенях на окно. В Толвуйской вол. хозяйки набирали колокольчиками воду в подойник перед заходом солнца и сохраняли ее до первого выгона, чтобы споить скоту. Кстати, коровьим колокольчикам вообще придавалось большое значение. Если теряла его рядовая буренка, списывали просто на плохую примету, но если такое случалось с коровой, возглавляющей стадо, это предвещало крупную потерю скота от нападения зверья. В день *Егория* до рассвета хозяин обходил дом, закрывал все ворота, калитки и проломы в изгороди, а хозяйка трижды делала тайный обход скотины в хлеву с иконой и караваем, шепча молитвы. Если позволяла погода, днем скот выгоняли постоять на улицу минут на 10—15. Громкое мычание сулило удачу. Накануне и в день *Егория* из дому ничего не отдавали, чтобы «счастье не ушло из дома».

Настоящий первый выгон коров производился тогда, когда корова могла захватить траву языком. Этот день не должен был быть постным (средой или пятницей) или днем, посвященным святомученику. Не выгоняли скот также в те дни недели, на которые сей год выпадали Благовещение Пресвятой Богородицы (25.03/7.04) или *Сорок мучеников* (9 (22).03)[8]. Наиболее предпочтительным считался день Симона Зилота (10/23.05), в который, по поверьям, травы начинали идти в бурный рост. Слабых телят, а также выпаиваемых молоком на мясо (в р-не Толвуи для продажи в Петербург) не гоняли в лес со стадом, а держали в загородке (*телятнике*) у риги. Подросшему теленку на морду *(кярзу,* ср.: сев. кар. *kärsä*, ливв. *kärzü*, люд. *kärz* 'рыло свиньи') [Сопоставительно-ономасиологический словарь..., 2007, с. 51] надевали колючий намордник (ГКМ, № 10405—19). Выпускали коров всегда с колокольчиками на шее. По звуку колокольчика потом искали отбившуюся от стада корову. Коровьи колокола-*воркуны* [АМАЭ, № 10405—6] делались из обмедненной жести, а *ботала* [АМАЭ, № 14—8] долбились из дерева. Звон последнего с лесного пастбища (*мяндеры,* ср.: фин. *mantere* 'материк') был еле слышен и хуже выполнял свою роль.

Примерно 40—45 % коров выпасалось под присмотром пастухов. Чаще всего нанимали *ваганов* (выходцев из Важской вол. Вологодской губ.) или же северных карелов. Считалось, что дальние пастухи поголовно колдуны, а значит, сумеют договориться, если надо, с *лесным хозяином-батюшкой*. Имело место и поверье, что человек с физическим недостатком милее «лесной силе», а потому он обязательно будет прекрасным пастухом. В крайнем случае скот пасли местные пастухи, но не из своей деревни. Считалось, что магические возможности чужака выше [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 50—52]. Весьма распространенным являлся свободный выпас коров на островах, куда скот вывозили на все лето на спаренных лодках. Хозяйкам приходилось в таком случае каждое утро и вечер ездить туда на дойку [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 58]. Из-за множества кровососущих насекомых коров выгоняли на берег, разводили костер, животных ставили выменем в струю дыма, после чего доили [Пришвин, 1956, с. 68—69]. Женщин на дойку обычно отвозили мальчишки, которые, исполнив обязанность, удили рыбу. Перед отправкой в обратный путь мальчишки или женщины проверяли рыбацкие сети. Многие общества прибегали к свободному выпасу в лесу, окружающем деревню. Стадо в этом случае возглавляла старая опытная корова. Жители Толвуйского прихода, не имевшие общественных пастбищ и лесных угодий, отдавали свой скот в соседние приходы и волости *в доение,* т. е. за плату, равную половине приготовленного из молока масла [Быстров, 1913, № 17].

Независимо от того, был в деревне пастух или нет, в первый день выгона повсеместно производился обряд, который распадался на три акта: первый осуществлялся в домашних условиях, второй — при сборе стада, третий совершался в лесу [Логинов, 1986, с. 39—40; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 93]. Если пастуха деревня не нанимала, призывался *кружевник* — бывший пастух или пастух из соседней деревни [Кружевники, 1903]. Ему полагалась за озвучивание пастушеского отпуска и исполнение обряда приличная плата.

Домашнюю часть обряда выполняла хозяйка. На руки перед исполнением обряда она надевала шерстяные варежки. Верили, что шерсть изолирует от порчи, приносит увеличение домашнего добра, с которым контактирует. До восхода солнца в хлеву хозяйка замыкала три замка на ключи и, повесив колокольчики на шею коровам, трижды обходила

[8] Официальное название — День памяти Со́рока Севасти́йских му́чеников.

скотину с иконой, тремя замками и ключами, также огарками свечей, оставшимися после обхода в Великий четверг или с заутрени от Пасхи. При этом она шептала молитву: «*Бабушка Мария, дедушка Соломон, пригони моих коров домой! Попаси и пригони*» [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 168, д. 65, л. 30]. Один ключ и огарок свечи хозяйка клала над входом во двор, второй ключ и огарок — в божницу за икону, третий ключ и огарок вечером прятала в лесу под камень. Замки сохранялись до конца выпаса в хлеву, а икона — на притолоке дверей хлева. Прежде чем выгнать коров, поперек порога клали кочергу или бучильные клещи. В Тамбицах они заменялись печной заслонкой, в Хашезере — лопаткой для углей. В Типиницах разводился настоящий огонь у порога хлева на двух печных заслонках. Иногда хозяйка расстилала перед порогом свой пояс. Верили, что, если корова не наступит на эти вещи, все обойдется благополучно. На пороге вещи оставлялись лежать три дня. «Знающие» хозяйки клали пироги или табак по углам хлева и обращались к дворовому с просьбой «отпустить скотину на лето», а вечером в лесу, положив табак в газетке на пенек слева от тропинки, обращались к «лесному хозяину» с просьбой «принять скотину на лето» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 50]. Осенью эта «процедура» выполнялась в обратном порядке. Иногда указанные обрядовые действия совершал пастух, для чего ему приходилось заходить в каждый хлев перед тем, как собрать стадо за околицей.

Скот из хлева на улицу в первый день всегда выгоняли, благословясь. На улице своим и соседским коровам скармливали продолговатые хлебцы с запеченной в них в Великий четверг шерстью («чтоб животные сдружились»). По улице погоняли вербой, освященной в Вербное воскресенье, или мягкой веревочкой. Обращение к животным допускалось только ласковое. Обругать или посулить их черту или лесному *лембою* значило бы навлечь пропажу скота. Пригнав скот к пастуху за околицу, хозяйки совали ему в карман металлический рубль или 1—2 куриных яйца, «чтоб коровушки были упитанны и круглы». Вербу, которой погоняли коров, обычно бросали вслед стаду; в Великогубском приходе прятали за матицу двора до конца выпаса, в Великих Нивах клали в муравейник, в Кузаранде бросали в проточную воду. В каждом из этих действий был заключен магический смысл. Если спрячешь вербу за матицу, то и «скот будет от дикого зверя спрятан». Если положишь в муравейник, «коровушки, как муравьи в свой муравейник, в деревню тесной гурьбой собираться будут». Если в воду бросишь, «все плохое со стада как водой унесет».

Пастух, или *кружевник*, собрав стадо, отсылал всех в деревню, а сам трижды обходил его с иконой Георгия Победоносца, чертя по земле топором или кочергой круг, читая по памяти или с бумаги молитву-отпуск. Считалось, что этим действом вокруг стада возводится незримая, но непреодолимая для диких зверей стена. В Типиницах пастух волочил за собой щуку, привязанную веревкой к кушаку. В этом обряде оберегом, чертящим магический круг, считались щучьи зубы. В Ламбасручье молитву-отпуск читали над черной курицей [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 50], которая в представлении заонежан являлась одной из ипостасей женского духа-хозяина двора — жены домового, *домовой большухи*. Верили, что таинственные силы, берегущие стадо, почти непременно возьмут за свои заботы оплату. В качестве «ритуальной убыли» типиницкий и ламбасручейский «обходы» предусматривали убыль молока у коров (с уходом в июле щук на глубину) или утрату яиц от черной курицы в течение лета; прочие «обходы» — гибель 1—2 коров в стаде за лето. Изредка перед пастушеским обходом скот окроплял святой водой священник. Он же читал молитвы, которые не заменяли пастушескую молитву-отпуск. Народная фантазия заонежан создала «отпуск скота вечный» [Тихомиров, 1910], т. е. на все времена. Все прочие тексты «отпусков», если их не передавать в другие руки, как считалось, действовали всего 10 лет [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 73—107].

Тексты отпусков, обращенных к *лесному хозяину батюшке*, пастухи покупали обычно за деньги друг у друга, у «скотских колдунов», специализирующихся на защите домашнего скота [Пришвин, 1956, с. 115, 119], или на ярмарках у книготорговцев [Шуя, 2006, с. 74—75]. Текст отпуска обычно скрывали от людских глаз за бересту рожка, в пояс пастуха или за матицу какой-нибудь избы в деревне. Текст часто прятали в камнях на пастбище вместе с предметами «оберегового» характера: топором, кочергой или щукой. Прикасаться к ним запрещалось до окончания выпаса. Г. А. Бобров и А. Е. Финченко, предприняв текстологический анализ севернорусских молитв-отпусков, пришли к выводу, что они восходят к единому архетипу [Бобров, Финченко, 1986].

Завершался обряд выгоном стада в лес, для чего его прогоняли между двух костров в «ворота» из связанных вершинами берез или мимо придорожного креста в любую сторону света, кроме северной. Видимо, северная сторона в народных представлениях считалась местом обитания недобрых сил. В деревне в день совершения обряда никому не разрешали прыгать через изгороди, чтобы не разрушались созданные магическим обрядом обереговые стены вокруг деревенского стада. В лесу пастухи обращались к «хозяину леса» (лешему) с просьбой уберечь стадо от «потравы» диким зверем и оставляли на третьей росстани от начала леса с левой руки на пеньке угощение (выпечку или табак). Ваганы при этом замыкали замок, который бросали в кусты, а ключи приносили в деревню. Считалось, что после «заключения договора» с хозяином леса скотину в лесу пасет не пастух, а сам леший. Если в молитве-отпуске упоминались только христианские святые, то мыслилось, что скот пасется их усилиями и «промыслом Божьим». В народных быличках Заонежья леший представлялся чернолицым мужчиной, ростом вровень с макушками деревьев, который вечером гонит стадо

в деревню. Бытуют также былички, что скот пасет не лично леший, а его подручный медведь, волк или заяц, который гуляет среди коров в стаде и охраняет его от недругов. Отпуск с охранителем «медведем» считался самым надежным, но и наиболее кровавым в случае нарушения условий, прописанных в молитве-отпуске.

Большинство пастухов собирали деревенское стадо утром и уходили с ним в лес, а вечером гнали коров обратно. Широко использовались звуки пастушьей трубы. Первый раз пастухи трубили, чтобы разбудить хозяек, второй раз — торопили с утренней дойкой в хлеву, третий раз — давали знак сгонять коров к околице. Не все пастухи целый день находились с коровами в лесу. Часть пастухов не пасли коров дальше деревенской околицы. Да и к околице выходили только с утра. Вечером прямо с крыльца дома, где остановились, трубили в свою трубу, после чего все стадо друг за дружкой, словно по нитке, направлялось из лесу в деревню. Говорили, что у такого пастуха молитва-отпуск скрыта под берестяной оберткой его трубы, трогать которую руками никому в деревне не дозволялось. Известны также рассказы о пастухах, молитва-отпуск которых зашивалась в пояс. Пастух ослаблял пояс на одну дырку — коровы выходили за деревенскую ограду, на две дырки — уходили в ближний лес, на три дырки — шли на самые отдаленные лесные пастбища (*падьмы*). Вечером, стоя на крыльце, пастух затягивал свой пояс постепенно. Когда пояс затягивался на три дырки, все коровы приходили в деревню, а пастух даже за околицу не выходил.

На *Николу вешнего* (9/22.05) принято было впервые в году гонять лошадей в ночное, что выполняли обычно с удовольствием мальчики-подростки. В день *Николы вешнего* также было принято по жребиям, вытаскиваемым из шапки, делить общественные пожни [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 33, 51]. Общественные пожни разрабатывались общим трудом жителей деревни с подушной раскладкой трудовых дней на всех мужчин. Те, кто не мог принять участие личным трудом, платили общине деньгами. Сенные же пожни, которые были относительно недавно разработаны в лесу личным трудом, длительное время (от 10 лет до жизни одного поколения) в общественные переделы не поступали [Приклонский, 1884, с. 45].

При первом выгоне овец, который производился с вырастанием травы на деревенских улицах, хозяйка скармливала им испеченные на Великий четверг маленькие хлебцы с оттиском креста сверху и с овечьей шерстью внутри и просила *хозяина дворового* «отпустить овечек на все красное летушко». Затем овец выпускали за околицу без отпуска и обхода. Если опасались кражи овец, то хлебцы сначала марали сажей из дымохода своей печи, а затем скармливали их животным и произносили: «*Дорогие мои овечушки, помните родное стойлышко!*». Считалось, что украденная недобрыми людьми овца даже через год вспомнит запах из трубы родного дома и прибежит к прежней хозяйке. Колокольчики *(прозвонки, шаркунки)* надевались овцам только в районе Типиниц. За потраву полей животными отвечал не хозяин скотины, а хозяин изгороди.

Стригли овец три раза за лето, предварительно вымыв животных в озере или реке [НА КарНЦ РАН, ф. I, оп. 50, д. 971, л. 49; ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 92]. Хозяйка перед стрижкой наматывала немного шерсти с головы или груди овцы на ножницы и, обводя ими трижды поверх головы, хребта и под животом, повторяла: «*Кафтанчик снимаю, шубке расти*». Самой лучшей считалась первая шерсть *(еретина)* с молодой овечки. Молодых овец заговаривали, чтобы они не боялись стрижки: «*Как дом на четырех углах, как стол на четырех ногах, как твоя бабка и мать стояли, так и ты стой, моя овеченька, головой не верти, хвостиком не махни! Аминь!*» (вариант — «*Тфу, Аминь!*»). Практически во всех заговорах крестьянами использовались лишь ласковые обращения и имена для домашних животных.

Баранов на Большом Климецком острове использовали в качестве жертвенных животных при падеже сразу 2—3 и более овец [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 91, л. 18—19]. Чтобы предупредить дальнейший падеж, созывали сельский сход, на котором пострадавший хозяин продавал с торгов барана. Его мясо съедали сообща, а деньги отдавали в пользу церкви. Причину гибели животных заонежане видели в том, что дух-хозяин выпаса (поля, острова, территории леса) за что-то не полюбил этих овец. Туши павших животных закапывались на месте, которое затем ограждали кольями. Шкуры снимали и уносили домой, потом они использовались молодежью для святочных гаданий. Не снимали их при эпизоотиях или когда гибель животных ожидалась как неизбежная плата «нечистой силе» за отвод «порчи» от молодых или от неизлечимой болезни [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 25. Бедняцкие хозяйства, не имевшие баранов-производителей, брали их для случки у богатых соседей сроком на неделю. Плата была чисто символической (1—3 коп.) и взималась, видимо, в ритуальных целях, «чтоб счастье не ушло» к нанимателю.

Лошадей в ночное, как уже отмечалось, начинали гонять с *Николы вешнего* (9/22.05). Их настоящий выгон в лес на летние пастбища происходил после завершения полевых работ в День святых Елены и Константина (21.05/3.06) или на *Еремея Распрягальника* (31.05/13.06)[9]. Ритуал обхода лошадей перед выгоном не производился, молитва-отпуск не читалась. Считалось, что вполне достаточно лошадям магического подравнивания хвостов («будут всем деревенским табуном ходить ровно, как одна лошадь»), которое совершалось на рассвете Великого четверга каждым хозяином лошади. Непосредственно перед выпуском в лес заонежане

[9] *Еремеем* дата названа по имени одного апостола из 70 — святого Ерма Далматского, чью память поминает православная церковь.

произносил краткую молитву: «*Святой угодник Николай, попаси лошадку нашу. Попаси и домой пригони*», и называли каждую свою лошадь поименно [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 43]. Выпускали лошадей со звонкими медными *(валдайскими)* колокольчиками. Если хозяину требовались кони, он разыскивал деревенский табун по их звону.

Выпас скота под надзором пастуха [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 50—52] имел ряд особенностей. Жил он поочередно в домах тех, чью скотину пас. У них же питался, в одежду главы семьи пастух одевался на выпас. По праздникам получал подарки выпечкой от всей деревни.

При пропаже скота, если розыски пастуха, а потом и хозяев оказывались тщетными, заонежане прибегали к магическим действиям. Чаще всего *рыли* (т. е. бросали) *кресты*. Кресты составлялись из двух лучин, перевязанных ниткой из одежды, а бросали их в полночь в лесу на развилке *(росстани)* наотмашь через левое плечо, приговаривая при этом: «*Хозяин леса, верни мою милую скотинушку имярек*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 97]. Более надежным считалось, однако, использование не одного, а сразу трех крестов: первый надо было спрятать в хлеву (вариант — в кармане), второй — спрятать в доме под горшок, а третий — бросить в полночь на росстани. Верным средством считалось также срезание на росстани рябинового прута [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 81, л. 12—13]. Совершив обряд, надо было молча бежать домой и «зааминить» все окна и двери, «чтобы не догнали черти» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 96]. Вне зависимости от исходов поиска через три дня кресты или рябиновую ветку следовало утопить в болоте, т. к. они якобы мешали лешему передвигаться в его владениях. Представления о том, что леший боится рябины, проявлялись у заонежан в заклинании: «*Кнут тебе, рябинник!*». К нему прибегали тогда, когда на пастбище собаки без видимых причин начинали беспокоиться или вещи, только что бывшие под руками, терялись. Верили, что леший в это время подсматривает за людьми из любопытства. Верования о том, что «нечистая сила боится рябины», этнографами фиксировались как у северных русских [Рыбников, 1867, с. 224; Тульцева, 1976], так и у карелов [Никольская, 1965, с. 188] и вепсов [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 116, л. 12, 33; Винокурова, 2015, с. 329—331].

Уверенность крестьян, что пропавший скот найдется, возрастала, если за дело брались колдуны-скотники. Неудачи бросания крестов «неспециалистами» они относили за счет того, что скот «брал» не местный леший, а глава их — «царь лесной». Его следовало заклинать именами «царей земного, водяного и небесного». Вступая в разговор с «лесным» царем, требовалось узнать причину пропажи скотины: наступила ли она на след лешего, похищена ли им силой или была ему отдана пастухом либо по неосторожности хозяина, обругавшего животное с упоминанием черта, лешего, *лембоя* или *вергоя* (ср. кар. *lemboi,* фин. *vergoi* 'черт') или похвалившегося: «А куда она, мол, денется?» В первых двух случаях оставалась надежда, что скотина найдется живой. Встречать ее надо было три полночи подряд у леса. Двери в хлев держали открытыми. Излишняя настойчивость людей на росстанях была чревата неприятностями («*поймает и высекет*»), а скотина в таком случае уйдет во владение «*царя лесного*». Не могла быть возвращена, согласно верованиям, и завещанная в пастушеском отпуске корова или овца.

Считалось, что лучше, чем колдуны-скотники, животных отыскивали мельники (*хухоры*), сплошь считавшиеся колдунами [Логинов, 1986, с. 40—41]. В Заонежье верили, что наибольшей магической силой из ведунов обладают лица, связанные со стихией воды. Не случайно колдун-скотник (а это уровень лесного ведуна) спрашивал, не нужно ли преодолеть воду по пути в ту деревню, где пропала корова: если «да», то его сила якобы сильно убывала из-за сопротивления чужих водяных. Колдовские действия колдуном производились ночью на перекрестке дорог. В чем они состояли, в подробностях выяснить не удалось, но своих земляков колдуны уверяли, что при этом гремел гром, лес кланялся до земли (так, что было видно, где скотина) и с неба низвергался водопад. Действия колдунов на перекрестках сопровождались чтением антимолитвы, 3—9 поклонами «не в восточную сторону» и приношением подарка хлебом [Суеверия и предрассудки, 1885, № 76]. По единодушному мнению информантов, место, где находилось пропавшее животное, указывалось в таких случаях правильно.

Известны в Заонежье и другие магические способы нахождения пропавших животных: смотрение в подойник с водой в сарае над хлевами и катание по блюдцу яйца или картофелины [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 48; ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 35]. Считалось, что в данном случае место нахождения пропавших животных указывают домовые духи. Получив информацию, хозяин животных шел сам искать свою скотину на указанное колдуном место.

При эпизоотиях скота заонежане прибегали к обычаю «опахивания» деревни, известному по всей России. Кроме того, животных, павших первыми, вывозили за деревню и сжигали вместе с живой лошадью, телегой и черной кошкой в выкопанной у самой околицы яме, что должно было «испугать» и остановить болезнь [Матросов, 1901]. В Выозерском приходе Толвуйской вол. трупы животных топили в болоте, напротив д. Рим, там же обычно топили и нечистых покойников [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 92]. В качестве предохранительных мер применялось окуривание всех дворов дымом можжевельника. Для выполнения же «опахивания» выбирали двух вдов, которые нагими, с черным котом и петухом на руках трижды обходили деревню и закапывали животных живыми у околицы. На следующий день в деревне гасили все огни и овинными колосниками путем трения добывали *(выпахивали)* «живой», или «деревянный», огонь. Два таких колосника с вдолбленными по краям рукоятками хранятся в фондах Российского этнографического

музея (АРЭМ, № 14601, а, б). У въезда в деревню насыпали два земляных холмика, куда втыкали две березки со связанными вершинами. У их основания разводили костры «живым огнем», и каждая хозяйка, раздетая донага, прогоняла свою скотину сквозь ворота, «чтобы обновить договор с лешим». Из этих костров брался огонь во все дома. В Заонежье существовал также несколько отличный вариант опахивания, когда не две, а три вдовы с иконами и серпами обходили деревню на заре.

Эпизоотии, по представлениям заонежан, насылались Богом за «грехи» людей. Ходили замаливать их в д. Рим, где стояла заветная, построенная по случаю падежа скота за один день, часовня Ильи-пророка. В ней же жители Толвуйской вол. молились, чтобы уберечь скот «от бескормицы», если весна запаздывала, а также в случаях, когда купленная корова плохо приживалась у новых хозяев [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 92]. Универсальным способом предотвращения эпизоотии в Заонежье была организация общественных молебнов по деревням [Толвуйский приход, 1891, № 81].

Одной из главных забот в скотоводстве была заготовка кормов на зиму [Корреспонденция, 1910; Логинов, 1993, с. 34—35; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 31—38]. Сенокос начинался с Петрова дня (29.06/12.07), в который заонежане молились св. Петру о помощи [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 48]. Прежде чем приступить к первому прокосу, один клок травы вырывали руками и привешивали к ближайшей березе. Потом слушали, пытаясь угадать по звукам, будет ли сенокос удачным. Удачу сулило потрескивание засыхающей травы [АРГО, р. 23, оп. 1, № 47, л. 6]. Первый пучок травы, скошенный косой, затыкали за пояс, «чтобы не болела поясница от работы». С той же целью при первом весеннем громе каждый взрослый должен был перекувырнуться через голову. Приступая к сенокосу на лесных пожнях, заонежане обращались к ним, как к живым: «*Бог в помощь, поженка!*».

Помимо общественных лугов у деревень, заонежане имели частные сенокосные поляны-пожни и *кулиги* (ср. фин. *külä* 'деревня') на палах. Выкашивалась также прибрежная осока на озерах. В лесу рубился *лист* — молодые побеги лиственных деревьев. Если в хозяйстве не хватало рабочих рук, сенокосный участок могли сдать *в празгу,* т. е. в аренду за 50 коп. с закола по ценам начала XX в. [Коренной, 1907, № 21] или за половину накошенного на нем сена. Пожнями можно было обмениваться на год или два, но не навсегда. Продавать их, согласно обычному праву, запрещалось [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 95].

До 1930-х гг. в Заонежье косили исключительно косой-горбушей с коротким *косьевищем,* изогнутым в верхней части. Место соединения ручки и лезвия — *лудега* (ср.: кар. *lud**а*** 'гибкий прут для прикрепления, место, где железная часть косы крепится к рукояти') изредка несколько удлинялось и покрывалось полоской орнамента из косого крестика.

Скошенную траву после сушки в валках собирали в копны *(кучи),* а затем в удлиненной формы сенные заколы *(заколья)*, основу которых составляли стожары, вкопанные в землю. Сено подавали трех-, редко — четырехрогими деревянными вилами [МЗ «Кижи», 1973, № 8—69]. Заколье с боков имело подпорки *(сошки),* а сверху прикрывалось *кагачами* (ср.: кар. *kahačču* 'тонкий березовый прут над стогом сена'), сплетенными из веток ивы. В западной части Заонежья заколья делались втрое большими, чем в восточной (соответственно на 30 и 10 пудов).

В дождливые годы траву сушили на *вешальях* и *швырках* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 98]. Первые представляли собою сучковатые стволы небольших деревьев, втыкаемые нижним заостренным концом в землю, вторые — колы с 3—4 крестообразно сделанными отверстиями, в которые просовывали палки. Сено на эти сооружения набрасывали, начиная с нижних сучков или палок. Торговля сеном была очень выгодной [Сельскохозяйственные очерки..., 1890, № 84]. Крестьяне, которым удавалось осушить не очень большое болотце, потом до 10 лет успешно торговали сеном с него и, наконец, обращали в весьма урожайную пашню.

Праздники, посвященные святым покровителям скота и лошадей [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 70] имели в Заонежье некоторые особенности. Пережиточным дохристианским элементом было, вероятно, купание в воде лошадей на *Макария* (25.07/7.08) и украшение их лентами. Такой обряд сохранялся у шелтозерских вепсов вплоть до 1950-х гг. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 116, л. 5]. В Заонежье он исчез в 1930-е гг. Главным образом рогатому скоту был посвящен праздник Ильи-пророка (20.07/2.08), хотя в этот день кропили святой водою и лошадей. На Илью же проверяли резвость коней в приходах, где их кропление приходилось на *Макария*. В д. Моталово на Большом Климецком острове окропление скота и лошадей проводилось по завету на второй день после Ильи-пророка. Конскими праздниками, кроме *Макария*, были также дни Фрола и Лавра (18/31.08), Воздвижение (14/27.09), второй день Пасхи и Крещение Господне (6/19.01). На первые четыре дня устраивались конские верховые бега (*бег, набег*) с парными заездами. На Крещение такие заезды *(гонки)* делались в гоночных санках. На *Макария*, а еще реже на Фрола и Лавра могли кропить святой водой также крупный рогатый скот при часовнях, посвященных этим святым.

Развитой в Заонежье была обрядность, связанная с продажей и меной скота [Логинов, 1993, с. 36—38]. Стоимость теленка определялась в половину цены коровы. В стоимость коровы входил подойник, а в цену лошади — повод. Без их вручения новому хозяину сделка считалась у крестьян недействительной. Задумав продать животное и найдя покупателя, продавец должен был спросить у *дворовика* (духа-хозяина двора) разрешения на продажу скотины. При выводе животного из хлева продавец строго следил, чтобы лошадь или корова

не вынесли на копытах навоз; его вместе с отпечатками копыт тут же бросали обратно. Если же происходила мена скота, то одновременно с ним менялись подстилка и назем в хлевах. Покупатель не имел права войти в чужой хлев, т. к. хозяева очень страшились магической кражи навоза, соломы, а также «оговора» оставшегося пустым места. Повод лошади, веревку коровы и подойник, а также деньги за покупку нельзя было передавать или брать голой рукой. Их принимали из полы в полу, из рукавиц в рукавицы или поднимали с земли, благословясь. Приобретение животного всегда было платным. Даже за котенка полагалось отдать хотя бы копейку, чтобы счастье не ушло из дома. Купленное животное забирали сразу, пока хозяин не успел его накормить, что считалось сильной «присушкой» к старому месту.

На новое место скот иногда загоняли через специальный пролом в изгороди, который тут же закрывали жердями. Чтобы конь не уходил к старому хозяину, животное ставили головой к яслям и произносили заговорную формулу: «*Куда нос, туда и хвост*». По четырем углам хлева или конюшни (или только в восточный их угол) клали с поклонами табак либо монетки или сыпали зерно с приговором: «*Хозяин и хозяюшка, с малыми детушками, примите новую скотинушку* (имя ее). *Храните ее, кормите и холите*». В д. Щепино под Шуньгой угощение дворовикам принято было класть в западный угол [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 92]. Купленное животное кормили досыта, чтобы оно не убегало на родное подворье. Первые три дня его не выпускали пастись с другими животными. Коню, чтоб он подходил к новым рукам, давали кусок хлеба, который перед этим трижды продевали через воротник в рукав. Иногда животное все же убегало к прежним хозяевам. Тогда звали колдуна-скотника, чтобы *отвел тоску.* Колдун на столе заговаривал каравай, срезал с него крестообразно четыре горбушки и прятал их в доме. Центральную часть хлеба он скармливал корове в лесу на пастбище. С той же целью хозяйка мыла печь и стол в своей избе и поила этой водой приобретенную скотину, приговаривая: «*Тоску-печаль там оставила, радость-веселье с собой принесла*».

На новом месте производились и другие дополнительные ритуалы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 18]. Если корова сбавляла удой или не давалась доить, колдун-скотник подойником с водой крестил животному рога, копыта, соски, шептал заговор и опрыскивал водой из подойника. Иногда колдун доил корову крест-накрест, поочередно из каждого соска, через обручальное кольцо хозяйки или сквозь щепку с дыркой от сучка. Последнее делалось и при укусе змеи в вымя. При укусе, кроме того, мазали вымя желтком заговоренного яйца. Чтобы животное не отбивалось от нового стада, колдун в полночь забивал на росстанях осиновый кол.

Иногда после продажи у хозяев переставал водиться скот по причине болезней и падежа. Тогда думали, что покупатель похитил из хлева с навозом счастье или даже самого духа-хозяина двора. Избавление от этой напасти могло принести только дарение *(от всего сердца)* кем-либо из родственников пострадавшим хозяевам хотя бы одной овцы.

Дворовой представлялся заонежанам в виде временно отсутствующего хозяина или хозяйки. Если их «видели» несущими что-либо от соседей, то это было хорошим предзнаменованием для собственного хозяйства. Дворовой в виде зверька ласки чаще считался недобрым, мучающим скотину и лошадей, пришедшихся «не ко двору» или «не в масть». В этом случае его «укрощали» в полночь новым кнутом, не мазанным еще дегтем, или просто отлавливали в мышеловку и убивали. Иногда звали колдуна-скотника, чтобы заговорами или «святой» водою избавил от беды и заткнул за матицу рябину. На Пасху с дворовым «христосовались», оставляя во дворе крашеное яйцо. Переходя в новый дом, ему оставляли в хлеву плату, а «доброго» дворовика звали на новое место.

Ко времени окончания выпаса скот в Заонежье хорошо нагуливался, особенно на луговых выпасах *(ухожах* и *падьмах).* Пастухи свою работу заканчивали накануне *Семенова*[10]*, или Мухина, дня* (1/14.09) и «расплачивались» с лешим выпечкой или табаком, оставляемыми где-нибудь в лесу. Они вынимали спрятанные отпуски, замки и т. д., получали расчет от сельчан деньгами и сахаром. До Воздвижения (14/27.09) скот пасли дети по *сгоньям* (сжатым полям) и сенокосным участкам, после чего животных хозяева закрывали по хлевам.

Обряд постановки скота в стойла на зимний период отодвигался до Покрова (1/14.10). Он производился не с утра, а после забивания части животных на мясо. Резать скот и кур женщинам запрещалось, а беременным нельзя было даже смотреть на это. Голеностопные суставы задних ног скота отрезали и закапывали сразу же в землю с приговором: «*Как быстро кончается, так быстро и нарождается*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 14]. Туши коров для снятия с них шкуры подвешивали железными крюками к *пялам* — массивным деревянным рамам, а туши баранов — к приспособлению в виде деревянного креста с двумя перекладинами [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 97]. При обряде постановки скота в стойло хозяйка, разложив подстилку (солому, осоку или хвою), кланялась по три раза во все четыре угла хлева и просила хозяина-дворовика «принять и беречь любимую скотинушку», после чего рассыпала по подстилке ячмень [Русов, 1910, Логинов, 1993, с. 37—38]. Особое угощение дворовому в виде пирожка или хлебца хозяйка с поклоном клала в восточный угол хлева (в д. Щепино — в западный).

Кормили скот зимой овсяной и ржаной соломой, болотным сеном *(кулогой),* осокой и листом. Осоку заготовляли уже после сенокоса с лодки или

[10] День прп. Симеона Столпника и матери его Марфы.

забредая с косой в воду. Случалось, что осоку и болотную траву косили горбушей даже поверх льда. Ветки с березовыми, ивовыми, рябиновыми листьями заготавливали обычно, выезжая на лодке по реке или озеру. Вблизи деревень много не заготовишь из-за конкуренции соседей. Ветки парни и девушки могли ломать руками, но срубать косарем было удобней. Ветки горой наваливали в лодки и доставляли в деревню. Вывозить ветки в деревню на санях избегали, чтобы лишний раз не мучить лошадей. В деревне листья могли оставить на ветках на сарае, чтобы спать на них, как подсохнут. Нередко листья с веток, как только подсохнут, обдирали и складывали в корзины или старые кадки, которые хранили на втором этаже сарая, чтобы зимой, обварив кипятком, скармливать животным. Жердевых сооружений-*листобросниц* для сушки листа (прямоугольных в плане и с примитивной крышей сверху), как на Выгозере или в Поморье [Пришвин, 1956, с. 70], заонежане на месте заготовки листа не сооружали. Поэтому и зимней заботы по вывозке «листа» не имели. А вот сено с дальних покосов порой легче было вывозить в лодках, чем санным путем. Для этого две лодки соединяли друг с другом притянутыми с помощью закруток жердями на носу и на корме, а сверху большой горой грузили сено [Круковской, 1904, с. 172].

Суходольным сеном заонежане кормили только лошадей и телят. Пойло вплоть до начала XX в. запаривали в деревянной кадке раскаленными в печи камнями. К соломе и мякине добавляли ржаной колос, немного соли, горсть муки. Казалось бы, мелочь, но одна треть всей муки у крестьян уходила именно на кормежку лошадей и коров. В хлев переносили пойло деревянными ведрами с ручкой из березовой ветки или из проволоки. Пойло скармливали в хлеву из низких широких лоханок [МЗ «Кижи», 1973, № 21—68]. Сено укладывали в ясли, сбрасывая со второго этажа сарая через специально оставленные в полу проемы. Лошадей перед тяжелыми работами кормили овсом, подвешивая к морде торбу *(зобенок)*.

В стойловый период над скотом также совершался ряд обрядов [Логинов, 1993, с. 38]. В Рождество первый испеченный блин (если в семье не было девочек и блин не похищался ради молодежных гаданий) давали съесть корове, «чтоб коровушка телилась телочками». В Вербное воскресенье в церквах и часовнях святили веточки ивы для первого выгона скота. На Великий четверг, до рассвета, хозяйки шли в хлев и брали у животных шерсть со лба и груди, которую потом запекали в пресные ржаные колобки-*крестовушки*. Так их называли за наличие сверху оттиска креста от лопатки для вылавливания рыбы из ухи. Для коров хлебцы делали раза в три крупнее, чем для овец. Всего их могло быть 3, 6, 9. Хранили хлебцы до первого выгона за иконой или на пересечении воронцов. В южной и северной частях Заонежья в Великий четверг крестьяне также до рассвета самостоятельно святили соль, обрызгивая ее святой водой из церкви. После этого ее именовали «четверговой солью», хранили за иконой для разных лечебных и обрядовых действий. В Великогубской вол. при недомогании скота освященную соль добавляли в пойло, в Шуньгской закладывали в правое ухо и левую ноздрю, а если это не помогало, то наоборот. Повсеместно в Заонежье хозяйки до рассвета совершали обряды «перевода молока» (в собственное хозяйство) [Логинов, 1992, с. 49—50]. Ради этого они тайком собирали щепки-*коровушки*[11] у чужих поленниц в свои подойники. Подойник уносили себе в кладовку и прятали там до следующего Великого четверга. С той же целью наполняли водою до краев все прочие пустующие подойники. Верили, что за счет такой нехитрой магии у соседской коровы молоко будет убывать, а у собственной — прибавляться. Хозяин семьи на Великий четверг подрезал хвосты лошадям, а волоски прятал в конюшне за матицу, «чтобы летом кони ходили вместе». В Страстную пятницу, в Благовещение и собственно Пасху скот днем кормить было запрещено. Это делалось до восхода или после захода солнца. На Пасху, кроме того, запрещалось запаривать пойло камнями, «чтобы не было летом грома». В праздники скот из деревни в деревню не перегоняли, чтобы не навлечь на животных беду.

Обрядность при обгуливании скота и отелах, весьма развитая у соседних с заонежанами вепсов [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 115, л. 24; ф. I, оп. 50, д. 247, л. 20—23] и карелов [Никольская, 1965, с. 130], в Заонежье была менее сложной [Логинов, 1993, с. 38—39; Лалош, 1874, с. 111]. Так, желая получить приплод телочкой, хозяйки ставили угощение дворовику в южный угол хлева, а желая бычка — в северный. Чтобы получить приплод наверняка, коров к быку хозяйки гнали лопаткой — пеклом для вынимания готовых хлебов из печи. При этом следовало постукивать корову пеклом по крупу и повторять: «*Хватит мяться, пора обгуляться*». Теленка принимали всегда в рукавицах. Послед закапывали в восточном углу хлева, после чего «обращались» к дворовому с просьбой «принять новую скотинушку». Из молозива запеканку делали не все. Если готовили, то большую часть съедали всей семьей, а кусочек давали корове на щепочке на пороге хлева. Если запеканку не делали, то молоко в течение 3—12 дней сдаивали в навоз или давали сосать теленку. Из дому в этот период ничего не отдавали.

Об обрядах, связанных с принятием жеребят, известно лишь, что роды хозяева принимали в рукавицах, после чего жеребят передавали в руки женщин, которые обтирали их тряпками, натирали распаренными березовыми вениками. Впрягая коней первый раз в соху (трехгодовалыми), их погоняли вожжой, в которую вплеталась ветка из старой изгороди («чтоб конь шел, как старая опытная лошадь»). Перед первой бороздой на земле расстилали пояс хозяина, «чтобы борозда была ровной».

[11] *Коровушки* представляли собой боковой скол с чурбака от неудачной попытки расколоть его сверху донизу.

Болезни скота и птицы заонежане лечили чаще всего магическими средствами [Лосев, 1908, № 17; Хозяйство, ветеринария, 1916; Логинов, 1993, с. 39], считая причинами заболевания неблаговоление дворового или лешего, которых старались умилостивить или устрашить.

Коновалы в Заонежье были пришлыми или уроженцами Толвуйской вол., где разводили полубитюгов. Пришлые коновалы считались колдунами по скоту, а заодно и сильнейшими из лекарей. Деятельность свою они осуществляли скрытно, во многом потому, что тайно продавали перекупленные в аптеках лекарства втридорога.

На зимний период приходилась обрядность, связанная с содержанием домашней птицы [Логинов, 1986, с. 43]. Летом куры гуляли свободно около домов, ночуя на первом этаже сарая. Зимой их держали в курятниках в избе, в избе под печью, в подызбице или в подполье. Там же подвешивали на веревке камень с дыркой или горлышко от бутылки в качестве оберега от *Кикиморы*. В Шуньгской и Великогубской вол. маленьких цыплят в *прямые Святки* (25.12/7.01 — 5/18.01) протаскивали в железный обруч, в хомут или пропускали в воротца, образуемые лезвиями ножниц для стрижки овец, приговаривая: «*Кажись кошке величиной с коня*». В Толвуйской вол. этот обряд исполнялся в Великий четверг. В Вербное воскресенье кур стегали освященной вербой, произнося: «*Вербушка, вербись, вербись; курочка, несись, несись*». На Великий четверг до рассвета каждая хозяйка будила детей, которые должны были пальцами перебирать золу в печи в поисках углей. Это называлось *искать гнездо*. Действо совершалось, «чтобы куры неслись лучше и в одно место». При отсутствии в доме детей обряд выполняла хозяйка. Первое яйцо, снесенное молодой курицей, нельзя было брать голой рукой, а только через материю. На нем, кроме того, углем ставили крест. Если курица долго не неслась, то причину этого видели в *призоре* — каком-либо постороннем предмете, подкинутом туда, где куры обычно сидят. Любой, кто обнаруживал такой предмет, должен был набрать воды в рот и прыснуть на это место. Сам *призор* подбирали рукой в рукавице, выносили в полночь за ближайший перекресток и бросали назад себя (не в сторону своего дома) левой рукой. Уходили, не оглядываясь. Подсаживая наседку, хозяйки отбирали яйца с «острыми» концами. Считалось, что из яиц с тупыми концами *(пугой)* выведется петух. Если в деревне был покойник, яйца под кур не подкладывали. ❋

## 3.3. Рыболовство

Значение рыболовства для заонежан было велико. Рыба являлась вторым по значимости продуктом питания, вслед за земледельческими. Для жителей отдельных островов Кижского архипелага рыболовство считалось главным занятием и давало доход больший, чем земледелие [Майнов, 1877, с. 50]. Условия для развития промысла были благоприятны, поскольку Заонежье с трех сторон омывается водами Онежского озера, а на полуострове расположены такие крупные водоемы, как Космозеро, Путкозеро, Яндомозеро. Последний считался наиболее рыбным из внутренних озер Заонежья [Коренной, 1915, № 51]. Умеренный лов зимой и отсутствие особо хищнических приемов вылова оберегали водоемы от обезрыбливания.

В целом рыболовство заонежан можно охарактеризовать как крупное озерное. Промысел на мелких лесных озерах и реках был подсобным. Для него характерно наличие запорных орудий, сопряженных с устройством заколов *(закольев)* на реках и в пойменной части озер [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 64, 70, 90]. Удельный вес добываемой таким образом рыбы в общем балансе был совсем незначительным.

Объектами промыслового лова заонежан являлись: лосось, форель, палья, рипус, сиг, ряпушка, корюшка, снеток, налим, щука, судак, ерш, окунь, плотва, уклейка, язь, лещ, густера. Карасей в озере в районе д. Ганьковцы промышляли сетками в летнюю пору для собственного потребления. Для наживления крючковых снастей ловили бычков-подкаменщиков, пескарей, пеструшек. Можно также отметить, что в начале XX в. в Заонежье несколько лет производился промысловый лов колюшки для переработки ее на кормовую муку [Сабанеев, 1911, с. 86]. Сомы, осетры, угри и стерляди заонежанам попадались редко [Сом..., 1878]. Для промысла рыбы с целью заработка заонежане объединялись в артели. На артельных началах ловили примерно 17 % хозяйств, а на острове Кижи — 70 % [Естественные и экономические условия..., 1915, с. 25]. Кижане почти всю путину проводили вне дома, добираясь до Финского залива [Пушкарев, 1900, с. 55, 62]. Артели составлялись на паях: лодка и невод ценились по два пая, мережа — по одному и т. д. Улов заонежане делили утром и вечером в соответствии со стоимостью пая [Куликовский, 1897, с. 55]. Вложенный в работу труд при этом не учитывался.

При лове у своих берегов чужих артельщиков старались не подпускать. Особенно ревностно охранялись рыболовные тони у Кижского, Климецкого, Оленьего и Никольского островов. Между самими заонежанами недоразумений не возникало — места лова считались общей собственностью всей группы. Сначала забрасывал снасть тот, кто первым добирался до места. В теплое время года устремлялись наперегонки с восходом солнца на лодках, зимой — в санях со снастями. Далее очередность устанавливалась по обычному праву: а) утро — вечер; б) тоню — одни, тоню — другие; в) через день; г) одни — в одни дни недели, другие — в другие; д) зимой — через неделю [Куликовский, 1897, с. 31]. Жители Сенной Губы и Кижей за право первыми запустить подледный невод съезжались по перволедью на коньках на рыбную тоню и устраивали кулачный бой: не устоявшие на ногах участники схватки

считались выбывшими, и так до последнего [Пулькин, 1971]. Воды непосредственно у берегов деревни принадлежали жителям самой деревни. Другим рыбакам на лов здесь требовалось согласие местных сельчан. При лове во внутренних водоемах и запрудах у мельниц разрешение на заброс снастей спрашивали у мельника. В мелких озерах с «дурной славой» обращались «за разрешением» к водяному, бросая в воду табак в качестве жертвы. К таким озерам уходили тайком, ловили, не благословясь, и без нательного креста, чтобы обмануть водяного. Поэтому и разговоры дозволялось вести между собой с использованием ненормативной лексики.

Рыбопромысловая деятельность заонежан, в отличие от земледельческо-скотоводческой, с датами официального церковного календаря увязана была не столь часто. Лишь на *Николу вешнего* рыбаки молились святому «от потопа», а на *Николу зимнего* в благодарность, что не утонули, совершали жертвенный обряд [Zelenin, 1927, s. 103]. Поскольку лодка зачастую уже не могла проломить закрайки у берега, лед пробивали пешнями и, нарядив соломенное чучело в порты и рубаху, пускали его в дырявой лодке в Онего. На Путкозере данный обряд воспроизводился еще в начале XX в. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 23]. Еще с одной датой официального календаря, а именно с Великим четвергом, у заонежан связан обычай запасаться жертвенными предметами к летнему промыслу [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 103—104]. В качестве жертвы всегда выступали предметы, символизирующие домашний скот или птицу [Логинов, 1992]. В д. Кудналолок это были щепки-*коровушки* (см. п. 3.2. разд. III «Животноводство»), собираемые у своих поленниц; в Шуньге — хлебцы-*крестовушки* с запеченной в них шерстью домашних животных и «четверговая» соль; в д. Хашезеро — рога баранов, обжигаемые на костре; в д. Костино и Медведево — угольки, доставаемые из загнетка печи во время выполнения обряда «искания гнезда», символизирующего петухов и куриц. Жертвенные предметы рыбаками помещались в корзинки с рыбацкими инструментами и хранились на чердаке. Никто не должен был их трогать до первого выезда на сетный лов. Само жертвоприношение происходило так: на месте заброса снастей хозяин вынимал из корзинки по одному приносимые в жертву предметы и кидал их в воду со словами: «*Ловись, рыбка большая и великая!*». Четверговые хлебец и соль, завернутые в тряпочку с камнем, за борт опускали разом, выкрикивая: «*Христос воскрес! Рыбка в наши сети. Аминь!*». Верили, что этот подарок водяному обеспечит удачу.

Множество обычаев, обрядов и суеверий соблюдалось заонежанами при выезде на лов, а также во время лова [Куликовский, 1898, с. 50; Логинов, 1986, с. 44—45; Рыбников, 1866в, с. 16—17; Толвуйский приход, 1891, № 81; Логинов, 1993, с. 41—42].

Начало летнего сезона приходилось на момент вскрытия озер, но, если позволяли сроки и погода, его приурочивали к новолунию. На первый лов отправлялись тайно, чтоб никто не видел. По возвращении рыбой в первую очередь оделяли одиноких и убогих, «чтобы за добытчиков молились и рыба впредь ловилась», что можно расценивать как пережиток первичного перераспределения добычи. Первую пойманную в сезоне рыбину, однако, независимо от ее размера рыбаки должны были сварить и съесть без хлеба и соли сами. В крайнем случае без соли съедали первую ложку ухи. Такое поведение в зачине должно было обеспечить успех в сезоне.

Накануне отбытия артельщиков на промысел производились специальные обрядовые действия. Семейные мужчины, прежде чем попариться в бане перед дорогой, *брали товару,* т. е. вступали в половую связь с женой на пороге бани. С этого момента и до конца путины полагалось воздерживаться от контактов с женщинами, чтобы не навлечь неудачи на всю артель. Старики *не брали товару*, но проходили под подолом у своих старух, для чего те вставали ногами на две лавки в предбаннике [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 102—103]. С утра перед выездом на путину знающие артельщики молились Гавриилу Ключнику [Суеверия и предрассудки, 1885, № 77], чтоб тот «отворил ключами заветными» кладовые с рыбой и «направил рыб в заветные ловушки». В состав рыбацкой артели любым способом старались залучить человека, на которого, по народным представлениям, рыба шла. О таких говорили, что они *знают петушиное слово,* что *в детстве кал ели.*

Отправляясь на рыбалку, заонежане старались не встретить одноглазого человека, пользующегося дурной славой завистника, не попасть под завистливый женский взгляд из-за занавески. Удачи такая встреча не сулила, и лучше было вернуться обратно. Хотя против женской зависти имелась словесная формула-оберег: «*П… тебе на лоб, а мне на лад*». Произнося это, следовало показать фигу через левое плечо. От «сглаза», как считалось, рыбаков оберегала фига в кармане или внутри рукавицы и расстегнутая ширинка на штанах. Но все это не было стопроцентной гарантией от сглаза. Лучшим способом не понести урона от «сглаза» считалось вернуться домой и поехать в следующий раз. Если сроки поджимали, то к лодкам отправлялись огородами, чтобы никто не заметил. Вред рыбаку от «сглаза» заключался в том, что к снастям якобы пристанет «прикос» и рыба перестанет в них попадаться. Для возвращения снастям уловистости следовало окурить снасти и промысловую одежду дымом от шерсти черной кошки или дымом от тряпичного одеяла. Не предвещала удачи кошка, стремительно выскочившая через порог в двери впереди рыбака. Наоборот, кошка, сопровождающая от дома до лодки, по поверьям, предвещала хороший улов. Несчастливой приметой было встретить по пути на рыбалку попа или недоброго колдуна. В этих случаях надо было подержать себя за пуговицу, пока они не пройдут мимо. Плохо, когда кто-нибудь из встречных заговаривал с рыбаком. Объясняться же знаками, но без слов и даже поделиться

табаком разрешалось, т. к. верили, что на исход дела это не повлияет. Прибыв на берег, не следовало выезжать в озеро, пока кто-нибудь ходил рядом с лодками с пустыми руками или пустыми ведрами. На рыбалку не полагалось брать с собой рыбник, а также любую приготовленную или свежую рыбу, кроме наживки («чтобы не обидеть водяного»).

Во время лова магическим приветствием было: «*Удачи вам на тоне, а нам на столе!*» или «*Счастья вам, большого улова!*» На вопрос «Как дела?» следовало отвечать уклончиво, чтобы избежать «оговора». До захода солнца нельзя было отдавать ни одной рыбешки. Вечером же любого путника следовало хорошо накормить, т. к. пожелания «дорожного» человека в Заонежье считались «вещими». Заонежане искренне верили, что из-за того, что они еще в первой половине XIX в. пожадничали и не накормили путника, от берегов Заонежья ушли косяки ряпушки. Жадностью своих современников они объясняют исчезновение леща из бухты Золотце на Путкозере, случившееся в конце 1970-х гг. В Заонежье считалось, что к уменьшению улова рыбы могли приводить «происки» недобрых водяных. Обуздание одного из них, обитавшего у Ламбасручья, народное предание связывает с именем Петра I [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 135, № 67]. Еще одного водяного народ якобы усмирил постройкой обыденной часовни на Вороньем острове у одноименной деревни. Согласно народному преданию, появление там молодого водяного предвещало утопленника молодого возраста, а старого водяного — утопленника пожилого возраста [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 142, № 676]. Но это общеизвестный фольклорный сюжет Русского Севера. Временное оскудение рыбных косяков в каком-либо уловистом месте приписывалось азартности водяных, которые проигрывали своих рыб лешему в карты, а затем отыгрывали их обратно. Страшной приметой считались обильные уловы на тех участках озера, где обычно попадалось мало рыбы. Верили, что причиной тому были сборы ополчения водяных, которые готовятся к войне с иноземными «водяниками». После многократных обильных уловов на непривычном для рыб месте ожидали грозной войны в Отечестве.

Для ведения рыбных промыслов заонежане располагали самыми разнообразными снастями. Все рыболовные снаряды, бытовавшие в Заонежье в конце XIX — начале XX в., можно разделить на две большие группы, избрав главным классификационным признаком способ, которым удерживалась заловленная снастью рыба. К первому классу могут быть отнесены сетные орудия, включая плетенные из прутьев, ко второму — зубцовые. Сетные орудия можно разделить на сетные ловушки, кошельковые снасти и снасти объячеивающего лова, зубцовые — на крючковые и остроговые (ударные). После применения остроговых (ударных) орудий рыба всплывала брюхом вверх.

Материалом для изготовления сетного полотна до 1880-х гг. были пряди не скрученной в нитку конопли. Позднее снасти изготовляли из конопляных нитей домашнего производства или из покупных фабричных хлопковых ниток. Зажиточные рыбаки могли себе позволить купить готовые полотнища-*дели*. Сетевязными орудиями служили *клещицы* — сетевязные иглы, *полички* — дощечки, регулирующие размер ячеи *(глаза),* сетевязные прялки *(кобылки).* Вязание производилось двумя способами: в *один узел* и *с пальца.* В последнем случае *полички* не применялись. Сетные орудия лова рыбаки изготовляли сами. Лишь наиболее зажиточные нанимали рабочих — *сетевязов.* Работы по починке и изготовлению снастей начинали с *Егория осеннего* (26.11/9.12). За вязанием сетей запрещено было громко разговаривать и ругаться, поскольку верили, что произведенный при этом шум будет потом отпугивать рыбу. Зато желательным было исполнение былин и сказок, которое впоследствии якобы должно было привлекать рыбу в ловушки. Во время работы очесы от ниток, стружки, щепки и прочий мусор заметали в красный угол, «чтобы рыба попадала кучно». На *Николу зимнего* клещицу, полички и рыбацкое веретено подвешивали с правой стороны к иконе святого (вариант — к любой центральной иконе жилища), чтобы этой «жертвой» обеспечить желанную удачу [Логинов, 1986а, с. 45]. Привлечению рыбы в снасти, по представлениям заонежан, способствовала летучая мышь, которую зашивали в сетное полотно.

Сетные ловушки в Заонежье могли иметь жесткий или полужесткий (из дерева) каркас или не иметь такого вовсе. Не имела каркаса *курта* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 7—9, 13] в виде сетного мешка с двумя крыльями. Ставили ее в паводок в закол в р. Тамбице. Рыба, преодолевая течение в пороге, перескакивала ловушку, но сильной струей ее смывало в ловушку, из которой она выплыть уже не могла. Полужесткий каркас (от 3 до 9 обручей) имели мережи. Их заонежане заимствовали от ладожских рыбаков в последней четверти XIX в. [Данилевский, 1875, с. 102]. В Заонежье бытовали малые *(болотные)* мережи, средние, большие *(полуматки)* и супермережи — *матки* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 70—72]. Любая мережа состояла из сетного мешка *(бочки)* цилиндроконической формы, обручей *(пакрюков)* и *чупа* (ср.: кар. *čирри* 'угол') конической формы. Внутри через каждый обруч крепились сетные воронки *(языки)* с горлом, сквозь которое проходила рыба. У мережи-матки спереди пришивался сетный раструб *(отвесь, навесь* или *ринда,* ср.: кар. *rinda* 'грудь; передняя, самая густая часть крыльев невода'), растягиваемый при установке в озере на двух колах. У полуматки и средней мережи *навесь* укреплялась на широкой дуге из ствола берез, а у малой она отсутствовала. Устанавливались мережи *парами, мережными рядами, мережными дворами* и самостоятельно.

Жесткий каркас цилиндроконической формы из ивовых прутьев имели *мерды* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 75]. Сверху остов обтягивался мелкоячейной сетью, а внутри укреплялся сетный язык. Мерды устанавливались в заколы и самостоятельно.

Для привлечения нерестующей рыбы в снасть ее окружали еловым лапником. Мерды с успехом заменялись сходными по форме, но плетенными полностью из прутьев *вершами* [Там же, л. 74].

Среди кошельковых снастей наиболее разнообразную группу составляли невода [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 75—79]. Общими для всех неводов были конусообразная или мешкообразная матня *(кнея)*, два крыла в форме длинного треугольника с усеченной вершиной, оканчивающиеся вертикальным колышком *(окрыльником)*, два каната *(ужища)*, за которые вытягивалась снасть. Ужища наставлялись веревкой *(клячем),* за которую снасть подтягивали к лодке или берегу, прежде чем основательно взяться за ужища, например, применив для вытягивания деревянный ворот. Вертикальное натяжение сетного полотна, крыльев и *кнеи* в воде достигалось за счет системы деревянных поплавков *(плутивов)* и грузов *(кибасов,* ср.: кар., фин. *kives* 'камень, груз на сеть') в виде колец из березовых прутьев с закрепленными посередине камушками в бересте. Кнею на плаву поддерживали также две деревянные плашки и особый поплавок-*ловда* (ср.: кар., фин. *lauta*, *lauda*) в виде двух плашек, скрепленных под углом друг с другом. Горизонтальное натяжение невода обеспечивалось сопротивлением воды телу невода, его поплавкам и грузам. Размеры ячеи в неводах убывали от начала крыльев до дна матни, что достигалось путем сшивания *(сошваривания*, или *ямежения,* ср.: кар. *jäme*, фин. *jama, jame* 'место соединения') сетных полотнищ с разной ячеей в определенной последовательности.

В Заонежье бытовало еще три разновидности неводов, отличных от вышеописанных. А именно: *недотка, мутник* и *керегод* (ср.: кар. *kierre* вепс. *kiirre* 'тип невода'). *Недотка* изготовлялся из редкой мешковины. Грузила его делали из полотняных мешочков с зашитыми в него камушками, а поплавки *(шомбы,* ср.: кар. *šomb, šombu* 'поплавок из бересты на неводе') — из рябиновых колец, перевитых берестой. Мутник для лова ерша имел укороченные крылья, а между клячем и ужищами — длинные канаты, скрученные из бересты, мочала или старых рыболовных сетей. Во время тяги канат поднимал со дна муть, отступая от которой, ерш попадал в *кнею*. *Керегод* имел два неравных крыла: левое делалось не более 3 м, правое — до 150 м и более. Заход в *мотню* у *керегода* имел форму не эллипса, что характерно для всех прочих неводов, а усеченного треугольника, обращенного вершиной в сторону длинного крыла.

По способу лова невода в Заонежье делились на «тяглые прибрежные» *(озерный* и *онежский* невода), «тяглые глубевые» *(керегод* и *чап)* и «волоковые» *(недотка)*. Заонежский *чап* был приспособлен к лову снетка, что отличает его от *чапов* других групп русских Карелии, в которых этим термином называли *мутник*. Прибрежные невода тянули на берег, а глубевые — в лодки. Волоковой *недоткой* ловили только женщины во время сенокосных работ, которые в одних рубахах заходили в воду и тащили снасть некоторое расстояние вдоль берега, после чего вытаскивали ее на сушу.

Подледные невода переделывались из летних неводов. Для этого удлинялись на одну пятую крылья, а *ужища* наставлялись более длинными веревками. У *кереготов* длинное крыло расшивалось на две равные части. Зимний лов требовал обязательного объединения родственников или создания артели из соседей. Малой крестьянской семье было не под силу выставить необходимых для зимнего неводного лова 8 человек при двух лошадях с санями [Данилевский, 1875, с. 71—76; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 78—80]. Зимний невод забрасывали в прорубь *(затон, матицу, ердань* или *малайдуксу* — ср. вепс, *malaidus*, род. п. *malaiduksen* 'прорубь') с помощью жердей *(норил)* и деревянных рогаток, которыми, проталкивая норила вперед из лунки в лунку[12], прогоняли веревки в другую прорубь *(бережную матицу)*. В *бережную матицу* невода вытягивали сначала за веревки с помощью двух горизонтальных воротов, установленных на санях, заякоренных в лед топорами, потом за ужища. Крылья на лед тянули вручную наперекрест, *торбая* (ср. кар. *tarbo* 'пугать рыбу') рыбу шестом в мугальнице (т. е. в треугольнике, образованном краем проруби и крыльями). Улов замораживали. Невод на ночь закапывали в снег или погружали под лед в воду, чтобы снасть не заледенела.

Кошельковые снасти в Заонежье были представлены также подъемными *саками*, рачевнями *(бучами)* и единично бытующими накидными *сачками* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 64—66].

*Сак* состоял из железного или деревянного обруча диаметром до 5 м (с подшитой к нему конусообразной *кнеей*) и шеста-*саковища*, к которому на четырех веревках подвешивался обруч. Железный обруч мог складываться пополам для удобства перевозки, к березовому же обручу, всегда не складному, непременно прикреплялись каменные грузила. Ловили им с берега или с лодки мальков-*мугачей* (ср.: фин. *muhju* 'мелкий окунь'), просто опуская обруч с *кнеей* в воду на дно и время от времени вытаскивая снасть из воды. Для привлечения рыбы в *сак* могли насыпать немного творогу или червей, кроме того, в местах лова иногда устраивался *захвойник* из заякоренных по кругу молодых елей. *Сачок* же состоял из длинного строганого шеста, на конце которого две ветки сплетались так, что образовывался обруч, к которому крепили сетный мешок из готовой дели[13]. Подъемными рачевнями с воронкообразной *кнеей* из переплетенных

[12] До «поворотной лунки» крылья невода раздвигались друг от друга по мере продвижения вперед, а после нее начинали сходиться друг с другом, пока не показывались в *бережной матице*.

[13] Традиционный подсачник (*зю'зьга*) на крупную рыбу, попавшуюся на крючковую снасть, представлял собой уменьшенную копию *сака*. Без подсачника крупных рыб оглушали деревянной колотушкой или цепляли за жабры довольно большим деревянным или железным крюком.

лучин и четырех веревок с шестом, как у сака, ловили раков с берега. Приманкой для раков служили обычно мертвые лягушки.

Орудия объячеивающего лова в Заонежье в середине XIX — начале XX в. были представлены ставными сетями, сетями-*ботальницами, гарбами* (ср.: кар. *harva* 'сеть для лова семги'), *калегами* (ср.: вепс. *kaleg, kaleverk* 'вид рыболовной сети'), *кердягами* (ср.: вепс. *kerdeg* 'тип сети'), *лещовиками, подволоками, сиговиками, пальевиками, частиками,* ряпушковыми сетями. По конструктивным особенностям их можно разделить на одно-, двух- и трехстенные; по способам лова — на ставные и волоковые; по размерам ячеи на крупно-, средне- и мелкоячейные *(частиковые)* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, д. 35, табл. I—III, л. 255]. Дополнительные стенки сетей составляли крупноячейные *режи.* На плаву сети держались берестяными поплавками *(киврами, кибрами, кябрами, киваксами, кибрюшками* или *киборками,* — ср.: вепс. *kibrik,* кар. *käbryz* 'поплавок на сети', вепс. *kivez*, кар. *kives*: *kivekse* — 'грузило'). Только лососевый и налимьи гарвы имели деревянные поплавки-*плутива*. Грузилами ставных сетей служили пластинки глинистого сланца — *слуды* (АМАЭ, № 6847—5), крепившиеся к нижней тетиве с помощью петли-*камбицы* (ср.: кар. *kammičču* 'путы, перевязь, скрученная из ветки' фин. *kempo*, род. п. *kemmen* 'грузило на сеть'). У волоковых сетей — *кердяг* и *подволок* грузила состояли из берестяных, как мяч, мешков с камнями внутри (АМАЭ, № 6847—3). *Подволока* в отличие от прочих видов сетей имела посередине некоторое подобие *кнеи*.

Ставные сети на небольших водоемах могли ставиться парами или поодиночке. В Онежском озере их связывали в *сетные ряды*: летом по 9—10, зимой — по 2 шт. На мелководье сети привязывали к вбитым в дно колам. На глубине некоторые рыбаки умели использовать систему поплавков и грузов [Пушкарев, 1900, с. 98], позволявшую устанавливать их на нужной высоте от дна. Начало и конец сетевого ряда отмечались жердеобразным буйком — *кубасом* (ср.: кар. *kubaš, kubas*, фин. *kubas* 'буй'). При активном лове сетями пользовались способом загона рыбы в сети. Орудием для пугания рыбы служило *торбало*, или *ботало* (жердь с воронкообразным углублением на конце), либо жердь с многочисленными полосками бересты на конце, которые при ударе о воду производили громкое бульканье. На каменистых отмелях рыбу пугали ударами багра с железным кольцом на конце о камни. При установке сетей во время нереста практиковалось устройство *захвойников* из елочек, втыкаемых в дно комлем. Любопытно, что захвойники для сетей, мерд и мереж воспроизводили элементы лабиринтов, характерные для устройства запрещенного в 1892 г. способа лова *котцами* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 68]. Волоковыми сетями ловили, как неводом-*недоткой*: один ловец шел по берегу, второй — по дну, а между ними находилась сеть, которую время от времени вытягивали на берег для проверки.

Многие зубцовые орудия [Логинов, 1993, с. 46—47], в частности крючковые, были промысловыми, а не любительскими орудиями лова. Крючковые снасти можно разделить на наживляемые, блеснящие и засекающие. Наживляемые крючковые снаряды предназначались как для активного, так и для пассивного лова. К первой группе относились удочки, ко второй — жерлицы и переметы. Крючки на крупную рыбу заонежане заказывали местным кузнецам, на мелкую рыбу — покупали готовыми в лавках. Вся прочая оснастка производилась самими рыбаками. Удили поплавочной удочкой с длинным удилищем в закидку, удочкой с коротким удилищем-*донкой* — в отвес. Лесу заонежане скручивали из конского волоса или покупных ниток. Грузилом служил камушек, зашиваемый в холщовый мешок. Поплавки вырезали из коры или из дерева. Поплавочные удочки наживлялись земляными червями, донные — мелкими рыбками или кусками рыб. *Донки* в августе месяце при лове на глубоких каменных отмелях (*лудах* — ср.: кар. *luodo,* вепс. *lodo* 'мель, каменистая отмель') давали значительный улов — по 2—3 пуда крупного окуня на одного рыбака за вечернюю зарю.

Жерлицы *(крючки),* применяемые в летний период, представляли наклонно вбитый в дно кол с привязанной к нему бечевой, наставленной у крючка стержнем гусиного пера, который хищные рыбы не могли перекусить. Излишки бечевы наматывали на деревянную рогатку. В зимней жерлице кол заменялся палочкой раза в два шире, чем лунка, а рогатка отсутствовала. При лове налима рыбку насаживали не на железный крючок, а на деревянный, вырезанный из ветки с сучком старого веника. Рыба выплевывала сучок через жабры, после чего уплыть от снасти ей не давала бечева.

Переметы в Заонежье были двух типов: наплавные *масельги* (ср.: кар. *maasel'ka* 'хребет, шнур перемета') и донные — *продольники.* На *масельги* ловили ценных промысловых рыб, устанавливая их с помощью поплавков и грузил на нужной глубине. Продольники имели на шнуре *(симе* — кар. *siima*, вепс. *sim)* только поводки с крючками и грузила, которые их тянули на дно. Поэтому лосось и сиг на продольники ловились лишь на участке провисания шнура от кубаса до дна. На мелких озерах продольники ставили на вбитые в дно колы. Крупную рыбу с переметов и жерлиц снимали с помощью подсачников. Если требовалось, рыбу оглушали деревянной колотушкой.

Блеснящие орудия в Заонежье были представлены оловянной блесной (*удой)* на палью и блесной-*дорожкой* с трехшарпачным (от *шорпа,* ср.: кар. *šorppa*, *čorppa* 'зубец, острие') крючком. Засекающая блесна-*секуша* отливалась из олова и имела несколько крючков, которыми зацепляли сигов, когда рыбак дергал снасть в проруби вверх — вниз.

Весною в икромет и осенью с наступлением темных ночей много крупной рыбы добывали с помощью остроги [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 70]. Ударная ее часть целиком выковывалась из железа или

составлялась из двух половинок. Весной забредали в воду и кололи рыбу, заплывающую на отмели для нереста. Нижнюю челюсть от первой добытой щуки втыкали над входом в сени («чтобы и впредь щука ловилась», «чтобы "прикоса" (порчи) в доме не было»). Осенью промышляли (лучили) ночью в лодке, на носу которой прибивали железный держатель *(луч)* для горючего материала. Кроме того, весной щук били из ружей; главное — суметь прицелиться так, чтобы выстрел оглушил рыбину [Георгиевский, 1880].

Существовали в Заонежье и другие способы лова рыбы, но они не имели промыслового значения. Среди них можно назвать закалывание бычков-подкаменщиков вилкой, ловлю щук скользящей петлей или женским передником, ловлю окуня на нитку с привязанным поперек червем, ловлю мальков редким мешком под сливным желобом мельниц, ловлю корзинами в продухах на «глохнущих» по весне озерах, глушение рыб ударами молота по камням и глушение топором сквозь первый прозрачный лед [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 63, 94—95].

Несколько слов о воровстве рыбы и снастей среди заонежан. Вора, застигнутого на месте кражи, рыбаки нещадно били, а он на это потом никому не жаловался. Не считалось воровством у рыбаков изъятие из чужих ловушек 1—2 крупных рыб, чтобы сварить уху на берегу, если сами по каким-то причинам на уху не наловили. Долгом любого рыбака считалось убить в чужой ловушке особо крупную рыбу, которая способна была разрушить снасть. Если рыболовная снасть пропадала и хозяева не могли ее найти, то обращались к колдуну. Тот «смотрел в воду» и называл вора и место, где лежит украденная снасть. Если слова его оказывались правдой, то вора не били, но осуждали. Случалось, пропадали рыболовные орудия не одного хозяйства, а нескольких. Например, с общественных вешал, где их сушили. Тогда на месте пропажи крестьяне самостоятельно служили «заупокойную», обходя с кадилом место, на котором лежали утраченные снасти. Согласно поверьям заонежан, преступник должен был вскоре погибнуть в результате несчастного случая или умереть от неожиданной болезни. Считалось, что жителей деревни за такой грех Бог, скорее всего, накажет гибелью домашнего скота.

Свежую рыбу сбывали на месте, в городах Петрозаводске и Повенце, на местах промысла за пределами Заонежского полуострова или скупщикам. Помимо рыбы, заонежане продавали соленую и мороженую икру сигов, лососей и налимов [Рыбников, 1866а, с. 51]. Раков сбывали на пароходы, следующие в Петрозаводск или Петербург.

Рыболовство заонежан, как отмечалось выше, было в основе своей связано с ловом в открытом озере. Практически все рыболовные снаряды, названия которых заимствованы из прибалтийско-финских языков, а именно: *калега, кердяга, гарей, керегод, курта, масельга* — известны на Онежском озере по письменным источникам уже в XV в. [Виноградов, 1936], т. е. когда в Заонежье еще сохранялись неассимилированные группы неславянского населения. Некоторые из снастей (для ловли пальи, лосося) не могли возникнуть в Новгородско-Псковском регионе, поскольку там такие рыбы не водились. Славяне-переселенцы, по-видимому, заимствовали весь местный комплекс крупного озерного рыболовства от местного прибалтийско-финского населения. Отсюда наличие мощного пласта финноязычных лексических заимствований, касающихся отдельных частей снарядов. Не имели подобной терминологии только те снасти, которые были связаны с мелким озерным и речным рыболовством, развитым у славян еще до переселения в Заонежье. ❋

## 3.4. Охота

Удельный вес охоты по отношению к прочим занятиям заонежан был незначительным. Ею занималось не более 1 % мужчин [Промыслы городского и сельского населения..., 1879]. Следует отметить, однако, что до правительственного указа 1893 г. «О правильной охоте» в период с 1 по 14 августа в лове рябчика силками и петлями участвовало практически все трудоспособное население, имея от этого некоторый доход [Благовещенский, 1912]. Примечательно также, что до пятикратного снижения цен на порох в 1870 г. свыше половины охотников-профессионалов не имели ружей и вели промысел только самодельными ловушками и петлями [Меры к сохранению дичи..., 1873; По поводу торговли порохом, 1875]. Тем не менее среди промысловиков Заонежья встречались и такие охотники, что уходили в отход за оленем в Кривопорожскую вол. Пудожского уезда [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 38; ф. I, оп. 50, д. 1102, л. 26—27].

Охота в Заонежье велась по пушному и мясному направлениям, а также с целью защиты домашнего скота от хищных зверей. Промышлялись следующие виды животных: белка, лиса, куница, заяц, выдра, горностай, лось, олень, медведь, волк и рысь. Росомаху и барсука добывали при случайных встречах. Из птиц били рябчика, тетерева, глухаря, утку и гуся. Лебедей не стреляли, считая их людьми, обращенными в птиц. На водоплавающих птиц стали охотиться только с начала XX в., когда на дичь появился спрос на рынке. Основной статьей дохода от охотничьего промысла являлась добыча белки, куницы и боровой дичи.

Сроки охоты были традиционны для всего Русского Севера: на пушных зверей охотились с ноября и всю зиму, на лося и оленя — в основном зимой, на перелетную птицу — осенью, на боровую дичь — с середины мая до Петрова дня и с августа по сентябрь, а также всю зиму; на хищных зверей — круглый год. Охотничий промысловый цикл довольно удачно вписывался в земледельческо-скотоводческий,

и только осенний сезон совпадал с периодом массовой уборки хлеба. Вследствие этого охотники легко совмещали свой промысел с повседневным крестьянским трудом.

Собираясь на охоту, охотники молились Николаю-угоднику только перед наиболее важными с их точки зрения охотничьими сезонами [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 26]. Обычно же *брали заветы*, т. е. мысленно обещали принести в местную часовню глухаря или его крыло либо птицу из бумаги, заменяющую глухаря, иногда — мясо домашнего животного или масло в кадушке [Ершов, 1979, с. 38]. В церквах священники такие приношения не принимали, считая обычай пережитком язычества. Довольно часто охотники Заонежья пытались задобрить лешего подарком (табаком или хлебом) либо просили у колдунов охотничью молитву-отпуск [Пулькин, 1971; Рыбников, 1866в, с. 15—17].

Лучшим местом для приношения подарка лешему (обычно калитки или иной выпечки) в Заонежье считались места у третьей от начала леса развилке лесных тропинок. Но если шли за водоплавающей птицей, то подарок делали водяному, и именно того водоема, на берегу которого собирались охотиться. Охотничий отпуск у колдунов покупали за деньги. В отпуске указывалось количество зверя или птицы, разрешенное к добыче, а также назывался ряд запретных для охотника действий (бриться, собирать ягоды, общаться с женщинами и т. п.). Иногда там указывался не запрет, а предписание, например возвращаться в жилье до темноты [НА КарНЦ РАН, ф. I, оп. 1, кол. 142, № 678]. Молитву-отпуск обычно хранили в потайном месте в жилище так, чтобы никто к ней не прикоснулся, «не испортил» ее. Впрочем, все члены семьи были в Заонежье приучены к тому, что ружье и охотничье снаряжение трогать, кроме хозяина, никому нельзя. Изредка молитва-отпуск зашивалась, как и у пастухов, в пояс охотника. У охотничьих поясов с зашитой в них молитвой-отпуском и «система управления» была схожа с пастушеской, когда отпуск зашивался в пастушеском поясе. Охотник затягивал в лесу свой пояс на одну дырку — тут же на ветках появлялась боровая дичь, на две дырки — на тропинке появлялись пушные звери, на три дырки — на лесную тропу выходил лось или олень. Но жадничать охотник не имел права. Иначе из лесу появлялись разъяренные крупные хищники. Охотник, поймавший указанное в отпуске количество зверя или птицы, обращался к колдуну за новым отпуском или прекращал промысел.

Все сборы на охоту мужчины выполняли самостоятельно, не позволяя женщинам прикасаться к запасам провизии и снаряжению. При отправлении на промысел семейные охотники совершали в бане те же обряды, что и рыбаки [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 116, л. 24—25].

Приметы в день выхода на охоту у заонежан во многом схожи с рыбацкими. Но были и свои, особые. Встреча любой кошки у охотников считалась плохой приметой. Верили, что это домовой перебегает дорогу, чтобы навлечь неудачу [Рыбников, 1866в, с. 15]. Встреча зайца, если его тут же удавалось убить, сулила удачу. Если же заяц уходил после нескольких выстрелов, то верили, что это леший дразнит охотника [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 43]. От подобных встреч, видимо, и пошла поговорка: «*Заяц — черту передовой*». Убить же лешего считалось возможным только пулей с изображением креста или пулей, отлитой из серебра. С идущим в сторону леса охотником заговорить не запрещалось. Нельзя было только спрашивать, куда он идет. Магической формулой пожелания удачи было: «*Ни пуха, ни пера!*», на что следовало отвечать: «*К черту!*» [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 74].

В течение охотничьего сезона охотники не здоровались за руку друг с другом, «чтобы не ушла удача», не передавали в чужие руки свои ружья и т. п. Соблюдение всех запретов и обычаев не избавляло от неудачи. Особенно в годы, когда стаи белки из-за бескормицы мигрировали в те районы, где был урожай на шишки. Переселения белок в народе объясняли тем, что местный леший проигрывал их в карты своему соседу [Рыбников, 1866в, с. 16]. Если случался год с небывалым изобилием зверя, то на следующий ожидали мирового поветрия, страшного пожара или другой беды [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 67, л. 30]. Самым доступным средством для снятия «прикоса» с охотников в лесу считалось разведение маленького костерка, на который бросали седой, как борода, мох с северной стороны старых елей. Охотник с ружьем, лайкой и лыжами трижды должен был пройти сквозь этот дым туда и обратно.

Обычно охотничий сезон у заонежан складывался из ежедневных обходов охотничьей территории. Если к жилью не успевали вернуться засветло, то ночевали у костра-*нодьи* (ср. кар. *nuodivo*, вепс. *nod'j* 'костер на стоянке'), устраиваемого из двух сухих деревьев, положенных одно на другое. Во время ночевок в лесу охотникам (и рыбакам тоже) не полагалось употреблять спиртное в одиночку. Считалось, что уж тут-то «хозяин леса» позабавится и поизмывается над человеком [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 73, л. 49—50]. Хотя трезвого человека с ружьем, по поверьям заонежан, духи-хозяева леса опасались и над ними не шутили, если охотники сами не нарушали негласный «мифологический устав» между человеком и лесными духами.

Ведение охотничьего промысла всегда требовало специального снаряжения. Самым дорогим считалось ружье. Ружья в Заонежье были двух типов: большепульные гладкоствольные и винтовки-малопульки с нарезным стволом производства паданских кустарей-карелов [Сельскохозяйственные очерки..., 1890, № 86]. Малопульки являлись очень экономичными (0,5 г пороха на один заряд) и имели исключительно точный бой. Большепульные ружья, наоборот, отличались рядом недостатков и были не надежны при охоте на крупного зверя. Как те, так и другие ружья еще в начале XX в. имели капсульный, или ударно-кремневый замок [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 103], заряжались через дуло

с помощью деревянного шомпола. Патронные ружья-берданы в Заонежье появились в 1880-е гг., но оставались большой редкостью. Несовершенство ружей заонежане стремились преодолеть магическими способами. Например, на спусковой крючок наносили знак в виде лука со стрелой либо одной стрелы (МРМ, № 875, 877, 879—1). При покупке нового ружья, чтобы оно имело сильный бой, старались первым из него убить ворона [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 99]. Если легкий заряд пробивал жесткое оперение ворона, то у ружья действительно был очень хороший «бой». Предохраняя ружье «от сглаза», из него убивали сороку и мазали ружье теплой сорочьей кровью [Пулькин, 1971]. Сорока числилась у охотников главным предателем в лесу, предупреждающим зверей и птиц о человеке с ружьем. «Сглаз» с ружья снимали, окуривая ружье дымом от шерсти животных или от пуха птиц, шубного одеяла, ольховых палочек. С той же целью в ствол пускали струйку табачного дыма или немного собственной мочи, после чего ствол прочищали [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 76; Логинов, 1993, с. 80—81].

К шомпольным ружьям требовался *охотничий припас,* состоящий из роговой пороховницы, мерки для пороха, 2—3 холщовых мешочков для пуль, дроби, пыжей, отвертки для отделения ложа от ствола и медной прочистки к запальному отверстию (АМАЭ, № 504—53). Припас привешивался к ремню, надеваемому через левое плечо. В снаряжение охотника также входили нож с ножнами, топор, заплечный мешок или сумка типа ягдташа. Зимой к ним добавлялись лыжи, короткая (не более 40 см) охотничья лопатка с рельефом звериного следа на ручке, трехпалые вязаные рукавицы и меховая шапка. Сумка, рукавицы и шапка хранились в амбаре или на сарае вместе с капканами. Членам семьи прикасаться к ним не разрешалось, чтобы не впитали в себя запах человека.

Активные способы охоты в Заонежье велись как с помощью ружья, так и без него. В ружейной охоте часто успех зависел от наличия хорошей собаки-лайки, которая отыскивала след, нагоняла животных на стрелка, преследовала зверя по следу или удерживала его на месте [Силантьев, 1898, с. 114—115; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 103—109]. В Заонежье верили, что охотничья собака может «запризориться» от того, что дети взяли ее на руки или погладил чужой охотник. Чтобы снять призор, требовалось самому, без участия собаки, найти в лесу белку, убить ее и скормить беличьи лапки лайке [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 99]. Страшнее было, если собака *задикается,* т. е. перестанет слушаться охотника. Считалось, что такое происходит, когда собака пересекает след лешего. Такую лайку увозили в лес и трижды кликали в лодку или сани. Если она не подходила к людям, то уезжали и ждали дома трое суток. Если она после этого не возвращалась к хозяину, ее убивали при встрече. Верили, что она уже служит лешему, а не человеку. Добавлю также, что лайки в Заонежье считались «передовыми» охотника: их первыми пускали в снаряженную лодку и первыми выпускали на берег, когда до места охоты добирались на лодке. Соблюдение такого обычая, по поверью, гарантировало удачу в охоте. Без собаки обходились, когда она могла преждевременно спугнуть зверя, при выслеживании раненого животного, а также при подкарауливании и скрадывании.

Белку промышляли обычно вдвоем при одном ружье и одной собаке. Помощник охотника, *подтомарник* (от др.-рус. *томар* 'тупая стрела для охоты на белку') топором стучал по дереву, когда обнаруженную лайкой белку стрелок почему-то не видел. Вопреки распространенному мнению, заонежане били белку не в глаз, а в рот. Существовала приговорка: «Слава Богу, дал Бог белке отверстие» [Куликовский, 1891, с. 42]. В. Н. Майнов записал пословицу, еще точнее характеризующую особенности стрелкового мастерства заонежан: «Белку мы стреляем в рот, рябчика — в голову, а медведя между глаз» [Майнов, 1877, с. 306]. Шкурки куниц тоже берегли. Спрятавшихся в дупло зверьков удавливали маленькой рогаткой, срубив предварительно дерево. Иногда куницу душила собака. Лайка использовалась и при зимней охоте на медведя. Найденную берлогу метили зарубками *(вергами)* и рассказывали о ней сельчанам. Если принималось решение об охоте, нашедший берлогу мог претендовать на шкуру зверя. По обычному праву охотник, чьей пули не было в туше, лишался своей доли [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 99—100]. На охоту отправлялись весной, когда медведь от спячки терял две трети былой силы. Площадку у берлоги всегда утаптывали, выход из берлоги сужали кольями и валежинами. Один охотник будил медведя жердью, другие старались выстрелить в тот момент, когда голова хищника появлялась наружу. Если выстрелы были неудачны, один из охотников удерживал зверя рогатиной (либо лайка отвлекала медведя), пока другие перезаряжали ружья. При походе на берлогу в одиночку рогатину брали обязательно. Еще в середине XIX в. острие рогатин не всегда снабжалось железным наконечником, оно могло быть просто обожженным на огне [Максимов, 1903, с. 306]. На древке *(ратовище)* рогатины имели сучок, не дающий погружаться острию в рану более чем на расстояние от грудной клетки до сердца. Голову и голеностопные суставы задних лап убитого медведя закапывали в снег у берлоги с короткой просьбой так же быстро вновь родиться, как зверь был убит [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 27]. Охотнику, впервые принявшему участие в такой охоте, медвежьей кровью по древнему обычаю смазывали губы. Тушу и шкуру по возможности продавали в город. Себе оставляли медвежью желчь, а также перетапливали в печи и сохраняли медвежий жир для лечения болезней. Для медицинских целей подбирали в лесу *медвежью пробку* — помет зверя, первый раз опроставшего желудок после зимней спячки.

В летнее время охота на медведя устраивалась только в том случае, когда тот нападал на домашний

скот или уничтожал посевы овса. Охота «на овсах» была опасна, т. к. стреляли из-за укрытия, которым служил обычный забор из жердей и веток вокруг участка. Безопаснее было караулить зверя с помоста — *лаваса* (ср.: вепс, кар. *lavas* 'пол, помост для стрельбы в медведя'), который сооружали на деревьях поблизости от потравы овсяного поля или около задранной зверем скотины. Медведя, разбойничающего на овсах, заонежане называли *овсяник*. Д. К. Зеленин считал это иносказанием, табуированным словом [Зеленин, 1929, с. 98]. Он не совсем прав. *Овсяниками* в Заонежье называли всякое животное (зайца, утку и др.), поедающее овес. Чаще всего медведя крестьяне называли *зверь* или *он*.

Ружейная охота на рябчиков была эффективной с применением манка-*пистеги* (ср.: вепс. *pist'keine* < **pisteg* 'свистулька, манок на рябчика'). Самок манили манком, имитирующим зов самца, и наоборот. Стреляли в упор. На глухарей (*мошников*) и тетеревов (*тетер)* в ружейной охоте тоже было два сезона — весенний и осенний. Для весенних токов заранее строились укрытия в виде шалаша-*шоги* (ср.: кар. *šoga* 'сучок с развилкой; рассошка в шалаше'). Не убивали самок и возглавляющего ток самца. Осенняя охота осуществлялась либо с подхода, когда птицу от охотника с ружьем отвлекала лайка, либо из шалаша с чучелами (*чучалками*). В последнем случае применялся нагон стаи птиц с помощью подручного на шалаш с выставленными на шестах чучелами.

Лося заонежане боялись и охотились на него не везде. Существовала поговорка: «Идешь на медведя — готовь постель, идешь на лося — теши доски для гроба» [Промысловые охоты..., 1876, Прил., с. 20]. В округе Типиниц и Тамбиц на лося не охотились вовсе. Считалось, что лось изгоняет из своих владений медведей — злейших врагов домашнего скота. Жители указанной округи на своей территории не позволяли бить лося охотникам из других волостей. Даже выигрывали суды, если соседи не считались с их суевериями и убивали лосей на их территории.

Активные способы охоты без ружей использовались в Заонежье при гоне лосей и оленей по рыхлому снегу или весеннему насту, при лове рыболовными сачками тетеревов, ночующих в снегу, при загонных охотах на хищных зверей. В первом случае животных добивали топорами, во втором — ножами, в третьем — охотничьими палицами или рогатинами [Логинов, 1982].

Значительную известность в дореволюционной России получил облавный загон волков в веревочные сети, практиковавшийся в 1864—1926 гг. на Большом Климецком острове [Промысловые охоты..., 1876; Крестьянская облава..., 1876; Русанов, 1876]. Его традиции уходят в более глубокое прошлое. Еще Н. Я. Озерецковский в конце XVIII в. отмечал здесь загонные охоты на лис и зайцев в веревочные сети [Озерецковский, 1989]. Суть волчьей облавы состояла в том, что каждую весну жители Климецкого острова количеством до 1000 чел. (900 загонщиков-*волкогонов* и 100 охотников-*насетников*) делились на десятки и сотни во главе с десятским и сотским и сначала с северной, а на другой день с южной оконечности острова прочесывали его плотной цепью. Волкогоны издавали шум холостыми выстрелами, криками, ударами по деревьям палками и кнутами (с зашитым в кожу камнем). Охотники-насетники сопровождали цепи по озеру в лодках, убивая на воде хищников, что пытались спастись вплавь. В самом узком месте острова, у так называемой Узмени, или Волчьей Смерти, устраивался тройной частокол из жердей, промежутки в которых на второй день перекрывала веревочная сеть. В первый день зверей пропускали в южную часть острова, ночью же Узмень охраняли с кострами, чтобы звери не вернулись назад. На другой день гон начинался с южной оконечности острова. Лисы и зайцы проскакивали сквозь ячею, волки же запутывались. Тут их добивали палицами-*киндюгами* охотники-насетники. Зимой по льду волки опять заходили на остров, и по весне охоту проводили вновь. До 1864 г. облавных охот на волков и медведей там не было. По преданиям, колдуны заговаривали скот от потравы волками и медведями раз в три года. Последняя колдунья, заговаривавшая зверей, не успела передать свой магический «дар» молодому восприемнику до того, как у нее выпали все зубы. Без зубов колдун не мог заговаривать и передавать магическую силу [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 75, л. 30—31]. Опыт заонежан в организации загонных охот был воспринят в других местностях Севера. Например, на острове Канзанаволок в Водлозерье облавную охоту на хищников практиковали до 1946 г. [Логинов, 2006б, с. 159].

Орудия пассивного лова зверя и птицы в Заонежье были разнообразными [Логинов, 1982]. Повсеместное распространение имели различного рода ножные и горловые петли и силки (на птиц, зайцев и медведей), капканы, ловушки давящего типа, называемые в охотничьей литературе *олонецкой пастью* [Силантьев, 1898, с. 111; Sirelius, 1934, рис. 110], а также деревянные, небольших размеров пасти на пушных зверей. Устройство перечисленных снарядов заонежан аналогично устройству ловушек соседнего русского и карельского населения. Из 100—150 ловушек и петель, расставляемых вдоль лесных тропинок, каждый заонежский промысловик составлял по два путика, которые проверял через день[14]. Одну-две птицы или зайца в начале каждого путика себе не брали. Их было принято оставлять в ловушках на путике в качестве расплаты с местным лешим [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 26].

[14] В таежных глухих местностях, где благосостояние населения во многом зависело именно от охоты, на каждый путик ставили до 1500—2000 петлей, ловушек и капканов, проверить которые и сторожить требовалось до 3 дней. В пути ночевали в лесных избушках, ставившихся охотниками при путиках.

Некоторые из охотничьих орудий пассивного лова на территории Заонежья встречались не повсеместно, а лишь в пределах отдельных волостей или даже приходов. Из орудий давящего типа к таковым могут быть отнесены: пасть из каменных плит, *заонежская пасть,* медвежьи *кряжи,* медвежий *ямный лавас;* из ловушек изолирующего типа — *волчий садок,* западня-*запрудня* (рис. 22).

Пасть из каменных плит имела в качестве давящего элемента камень-плитняк, тогда как все другие типы пастей — тяжелую деревянную плаху. Порой найти подходящий плитняк заонежским охотникам было проще, чем вырубить из толстого ствола подходящую для ловушки плашку. *Заонежская пасть* представляла собой локальный вариант *олонецкой пасти*, но не с тремя, а с одним давящим бревном. Медвежий *кряж* тоже был локальным вариантом широко распространенной на севере России медвежьей «щемицы». Медведь, хотя бы один коготь которого придавливался тяжелым кряжем, не имел возможности спастись: приходили охотники и убивали его рогатиной или железной пешней. Медвежий *ямный лавас* представлял собой сооружение наподобие картофельной ямы, утяжеленное перекрытие которой поддерживалось центральным столбом, с привязанной к нему мясной привадой. Ловушки давящего типа настораживались привадой в виде лесных ягод, на зайца — осиновыми веточками, на хищников — протухшим мясом.

Привады для завлечения в ловушку требовал также лов *волчьим садком* и западней-*запрудней*. *Волчий садок* готовили еще до ледостава или по тонкому льду, забивая в дно озера крепкие колы так, чтобы снаружи одного достаточно широкого круга выстроился еще один круг, шире первого всего на 40—50 см. Во внешнем круге устраивалась дверца, открывающаяся только вовнутрь. Зверь, привлеченный запахом привады, входил через дверь в проход, после чего мог бежать лишь в одну сторону, каждый раз открывая перед собой дверь, в которую вошел. Закалывали пойманного зверя медвежьей рогатиной. *Запрудня* представляла собой деревянный ящик с поднимающейся вверх по пазам входной стороной. После того как зверь или птица трогали приваду, поднятая вверх стенка падала, надежно удерживая добычу. И *запрудня*, и *волчий садок* были ловушками, привнесенными в Заонежье из других местностей, поскольку широко бытовали по всей России.

Устройство же *заонежской пасти*, медвежьего *кряжа*, *ямного лаваса* было довольно своеобразным и у соседей заонежан, видимо, не встречалось. Факт, что распространению ловушек из одного района в другой не мешали географические препятствия, очевиден. Поэтому их локализацию по отдельным местностям можно отнести на счет традиций как привнесенных извне, так и сформировавшихся на месте.

Для борьбы с хищниками в Заонежье применяли также отраву стрихнином [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 115, 124]. Инициатива использования стрихнина, которым первоначально начиняли туши павших животных при борьбе с медведями, принадлежала заонежскому лесничеству и впервые была осуществлена в 1878 г. В дальнейшем для охоты с отравой заонежане стали приглашать охотников из Петрозаводска. Последние, охотясь на волков, разбрасывали шарики жира, начиненные стрихнином, сопровождая эти действия чтением каких-то приговоров, вследствие чего местное население считало их колдунами.

Спаивание медведя водкой бытовало на территории Космозерского прихода. По приговору схода для медведя, задравшею за лето двух и более коров, покупалось ведро водки, которое вкапывали рядом с мертвой тушей. Медведь, поев мяса, пил водку и засыпал, после чего на шею ему надевали сыромятный ремень со звонким медным колокольчиком. Зверь, проснувшись, не находил себе покоя и погибал на четвертые или пятые сутки. Сознательно применяя столь жестокий способ, космозеры именовали его *местью* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 124]. Согласно А. А. Силантьеву, данный способ охоты практиковался спорадически от западных окраин России до Дальнего Востока [Силантьев, 1898, с. 411].

Добычу от зимнего промысла заонежские охотники продавали на Шуньгской ярмарке или скупщикам, которые объезжали деревни около *Михайлова дня* (8/21.11)[15] и дня прмц. Евдокии (1/14.03). Крупные скупщики *(гуртовщики)* при этом получали до 100 % прибыли [Калугин, 1869]. Боровую и водоплавающую дичь от весеннего и осеннего промыслов заонежане отвозили в Петрозаводск и Повенец. Дичь, чтобы не испортилась, потрошили, набивали ветками вереска и складывали в туеса или зашивали в *веретища* из четырех рогож [Матросов, 1910, № 19]. Летом дичь перевозили поверх корзин с рыбой, переложенной льдом из ледников. Шкурки после высушивания на дощатых правилках (для белки — на рогульках) выделывали у местных кустарей или сбывали скупщикам. На месте реализовывали мясо лосей и оленей. Стрелянную дробью боровую дичь, если сбыть ее было некому, ели сами [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 118].

Неразвитость охотничьего промысла заонежан легко объясняется малой площадью лесных угодий. Только в центральной части Заонежского полуострова, где не было крупных водоемов и рыбных промыслов, значение охоты несколько возрастало. Закономерность повышения роли охоты по мере удаления от крупного водоема (Онежского озера) отмечается и у соседних с заонежанами групп русского населения [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 957, л. 29]. Отсутствие надежного огнестрельного оружия на крупного зверя было причиной существования

[15] Название дня происходит от имени Архангела Михаила.

в Заонежье большого разнообразия ловушек и способов охоты на хищных зверей. Наоборот, широкое распространение малопульных винтовок сделало излишним беличьи силки и иные несложные способы добычи белки. ❋

## 3.5. Отхожие промыслы и кустарные ремесла

Домашние промыслы в Заонежье долго не получали развития из-за узости внутреннего рынка. Меновые операции в деревне преобладали над денежными покупками. Чаще всего различного рода предметы из рук одной семьи переходили в руки другой семьи за счет натурального обмена [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 174]. За деньги приобретался только скот. В лавках у местных купцов или на ярмарках покупались предметы, вещи и продукты, которые крестьяне сами не производили. После проведения Крестьянской реформы потребность в зарабатывании денег на оплату налогов и разных платежей резко возросла. Это закономерно повлекло за собой повышение удельного веса в хозяйстве крестьян отхожих промыслов. К концу XIX в. доходы от них стали значительно превышать доходы от земледелия. К началу XX в. за пределами губернии в работах по найму участвовало до 75 % взрослых заонежан [Вся Карелия..., 1925, с. 141; Материалы по текущей статистике..., 1913, с. 32], что на 10 % выше показателя по Олонецкой губ. При этом свыше половины отходников работало в Петербурге, из них каждый десятый по 5 и более лет [Коренной, 1907, № 5, 20, 40]. Среди отходников до $^1/_3$ составляли женщины [Коренной, 1907, № 20]. В городах заонежане не оседали [Романов, 1927б, с. 15]. В начале XX в. сложилась ситуация, которую хорошо охарактеризовал Н. Е. Ончуков: «...редкий мужчина или женщина (из заонежан) не бывал в столице и не жил там какое-то время» [Ончуков, 1905, с. 276].

Ориентация на отход в столицу имела свой исторический возраст. Связи населения Шуньгской вол. с Петербургом устанавливались, по крайней мере, с 1764 г., когда крестьяне данной волости были переведены из разряда монастырских в государственные. О начале массового отхода заонежан в Петербург косвенно можно судить по распространению в быту заводской фаянсовой посуды, которая, согласно исследованию А. К. Большаковой, имеет возраст не старше начала первой трети XIX в. [Большакова, 1927, с. 60]. Основной контингент отходников из Шуньгской вол. в начале XX в. составляли купцы и средние торговцы, из Толвуйской и Великогубской (Кижской) — плотники, столяры, паркетчики. В Петербурге работали две артели банщиков шуньжан. Жители из округи Сенной Губы и Малого Леликовского острова уходили в отход в Петрозаводск парикмахерами. Помимо Петербурга и Петрозаводска, отход совершался в Повенец и в города Прибалтики [Кустарные промыслы..., 1905, с. 3]. Артели заонежских плотников также ходили по деревням от Сороки (Беломорск) на севере до Гакугской вол. Пудожского уезда на юго-востоке [Матросов, 1909, № 3]. Масштабы проникновения этих артелей в западном и восточном направлениях от Заонежья установить не удалось.

Наличие специальных работ конца XIX — начала XX в., в которых подробно рассматриваются практически все промыслы крестьянского населения губернии [Благовещенский, Гарязин, 1895; Кустарные промыслы..., 1902; Кустарная промышленность..., 1895; Кустарная промышленность..., 1921; Кораблев, 2000, 2009], избавляет нас от детализированного исследования и позволяет ограничиться кратким описанием отраслей местной крестьянской промышленности и отходничества.

Наибольший простор для деятельности давала лесопромышленность. Из присваивающих лесных промыслов в Заонежье бытовала заготовка и колка дров, которые сбывали в Петрозаводск и на остров Кижи [Автобиография вопленицы..., 1910, с. 200; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 155], а также заготовка коры ивы, сосны, березы, липы и ольхи [Кустарная промышленность..., 1895, с. 39—43] для нужд местных кожевенников, дегтекуров и сетевязов. Более массовой была рубка леса и вывоз бревен к местам сплава. Лесосплавом заонежане не занимались. Договоры на рубку леса оформлялись ежегодно частными подрядчиками, которые при этом выдавали задаток хлебом или деньгами [Кустарные промыслы..., 1902, с. 20]. С наступлением зимы группы не менее 2—3 человек при одной лошади с санями и *подсанками* отправлялись на делянки. Наряду со взрослыми мужчинами работали мальчики-подростки и девушки, стремившиеся заработать на приданое. Заканчивали работать с приходом распутицы.

Пилы на лесозаготовках не применялись. Лесорубные топоры заонежан не имели ярко выраженной секировидности, характерной для русских топоров, а были близки карельским, имеющим прямое и узкое лезвие (АРЭМ, № 10405—22). Эти лезвия легче и глубже просекали древесину, что значительно ускоряло работу. На лезвиях топоров наносились знаки, иногда напоминающие орнамент из точек и черточек (МРМ, № 1065, 1336, 1689, собраны В. П. Ершовым). Вряд ли все эти знаки являлись личными клеймами шуньгских кузнецов. Вполне возможно, что они были нанесены с магической целью. В 1930-е гг. в Заонежье были завезены секировидные канадские топоры, включая обоюдоострые (МЗ «Кижи», 1973, № 359—1). Местные жители стали их называть *финскими*.

Из лесных промыслов, связанных с механической обработкой древесины, в Заонежье бытовали производство деревянных орудий труда, долбленой утвари, плетение утвари из бересты и токарное дело с применением примитивного токарного станка, вращательный момент в котором создавался луком с кожаной тетивой. Особо следует отметить

плетение утвари из корней сосны (МРМ, № 305, № 2081—1), распространенное только в д. Типиницы и не характерное для русских Заонежья. Все эти изделия находили сбыт на местных торжках.

Из промыслов, связанных с термической обработкой древесины, заонежане занимались выжиганием угля, золы, выгонкой дегтя и смолы. При обязательных работах на нужды Александровского чугунолитейного завода древесный уголь выжигался в значительных количествах. С 1864 г. этот промысел резко сократился, сбыт ограничился местным рынком, а небольшая часть вывозилась на соймах в город Вознесенье [Кустарные промыслы..., 1905, с. 46]. Выжигание угля производилось традиционным способом: в ямах и штабелях, присыпаемых землей. Золу выжигали в штабелях при открытом доступе воздуха и продавали местным кожевенникам. Сидка дегтя из бересты осуществлялась в глиняных *корчагах* и кирпичных *кубах,* сидка смолы — в *корчагах* и *ямах,* выложенных камнем [Благовещенский, Гарязин, 1895; Кустарная промышленность..., 1895, с. 45—46). Все работы выполнялись во время распутицы. Основная часть смолы и дегтя реализовывалась на Шуньгских ярмарках.

Из промыслов, связанных с химико-механической обработкой древесины, в Заонежье бытовали: изготовление мочальных веревок, плетение корзин и утвари из лучины, шитье лодок, изготовление вещей из луба, санный, бондарный, полярный, паркетный и плотницкий промыслы [Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 68; Кустарные промыслы..., 1905, ч. 2, с. 3—38]. Плотники и паркетчики из Толвуйской и Кижской волостей составляли 70 % всех отходников [Промыслы городского и сельского населения..., 1879]. Работали они всегда артелями. Плотники, подряжаясь строить дома по деревням, получали заработок хлебом. Артель за два сезона возводила из заранее заготовленных бревен дом с сенями и двором. Если хозяин желал украсить дом резьбой, один плотник выполнял эту работу за три сезона, находясь на хозяйском питании от весны до холодов [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 957, л. 42]. Значительного совершенства в работе достигли заонежские столяры, которые, отработав лет по десять в Петербурге, открывали мастерскую на родине. Мебель городских образцов начала XX в., покрытая лаком или раскрашенная под красное дерево, до настоящего времени бережно сохраняется. Высокого мастерства в столярном деле добилась династия Гайдиных из Падмозера. Основатель ее получил в 1902 г. серебряную медаль за шкаф из бука, инкрустированный карельской березой; сын его и внук (в 1930-х гг.) отделывали кабинет М. И. Калинина в Кремле, правнук — ныне известный резчик по карельской березе [Жил в Заонежье..., 1966; Кустарные промыслы..., 1905, с. 7; Научно-художественная выставка, 1906].

Особо следует отметить заонежское лодкостроение. Соймы и лодки, которые в середине 1950-х гг. назовут *кижанки*, изготовлялись на островах Кижи, Волкострове, в д. Усть-Яндома и в Великой Губе [Кустарные промыслы..., 1905, с. 38]. Соймы и кижанки, произведенные в Заонежье, продавались во все селения, прилегающие к Онежскому озеру, но основной сбыт находили в Петрозаводске, где высоко ценились за добротность и ходовые качества [Олонецкое лето, 1890]. Традиции лодкостроения сохранились у заонежан до настоящего времени. Правда, доски бортов уже больше полутора сотен лет не сшиваются еловыми корнями. В. Н. Майнов, объехав в 1872 г. все Заонежье и Выгозерье, самую первую шитую корнями лодку увидел только в конце путешествия, на русско-карельском пограничье в среднем течении р. Сегежи [Майнов, 1877, с. 249].

Из промыслов по обработке древесины, требующих слесарно-кузнечных работ, в Заонежье в конце XIX — начале XX в. бытовали колесный и экипажный [Кустарные промыслы..., 1905, с. 29—31]. Одноосные кабриолеты и двуосные тарантасы (рис. 25), а также колеса к ним изготовлялись по городским образцам. Большинство колесных экипажей Заонежья не имели колес со спицами. Таковые имелись только у зажиточных семей.

Промыслы по добыче и обработке металлов в Заонежье в пореформенный период неуклонно падали. Так, добычей руды к 1902 г. занимались жители всего трех деревень [Благовещенский, 1902; Шор, 1903]. Болотную руду добывали траншейным способом, озерную — вычерпыванием со дна шариков железных конкреций ковшами на плот. От примесей руду очищали путем обжига на кострах. Высокоразвитое когда-то изготовление железного уклада с помощью ковки в 1896 г. отмечалось только в Шуньге [Благовещенский, 1902]. В 1902 г. этот промысел здесь уже не был зафиксирован, хотя кузнецы Шуньги пользовались заслуженной славой еще в 1930-х гг. [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 177]. Меднорудные разработки, на основе которых в XVII — начале XVIII в. возникли первые на территории Олонецкой губ. заводы и мануфактуры [Земляницын, 1875],

*Рис. 25. Двуосный тарантас с кожаной кибиткой для ездока (РЭМ, коллекции К. К. Романова, 1912 г.)*

были заброшены в том же XVIII в. Кустарная добыча медной руды возобновлялась только в районе д. Медные Ямы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 178]. Поэтому местные меделитейщики работали на привозном сырье.

Из минералов в Заонежье добывали известь и шуньгит. Известковый камень кувалдами и ломами выламывали из открытых пластов на Оленьих островах и близ д. Сенная Губа на Большом Климецком острове. Крупные куски дробили и обжигали в земляных ямах и напольных печах, обложенных досками, после чего «гасили» водой. Известь сбывали в Петрозаводск и Повенец [Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 26; Кустарные промыслы..., 1905, с. 311]. Шуньгит добывали в 1860—1880-х гг. близ Шуньги шахтным способом [Акционерное общество..., 1881; Испытания брикетов..., 1881; Михайлов, 1909; Разработка залежей..., 1879] и отправляли на баржах в Петербург. Конкуренции с английским коксом местный «антрацит», однако, не выдержал, и предприятие обанкротилось. В начале XX в. выработки были на некоторое время возобновлены, т. к. шуньгит оказался хорошим сырьем для производства черной краски [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 200]. Местная глина годилась также для производства кустарным способом кирпича [Там же, л. 108, 169]. Сырцовый кирпич использовался для кладки печей на месте, обожженный вывозили в Повенец на постройку кирпичных зданий.

В начале XX в. процветали кожевенный, овчинный, башмачный и шорный промыслы. Выделка кож и овчины в Заонежье производилась общепринятыми в Олонецкой губ. способами [Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 87—91; Кустарные промыслы..., 1905, с. 67—78]. Изделия из кожи и овчины, предназначенные для продажи на внешний рынок, окрашивали в черный цвет раствором сандала и купороса, в желтый — охрой. В быту использовались неокрашенные кожи. Сапожный и башмачный промыслы, шитье шуб, полушубков и верхней одежды в Заонежье начали развиваться в последней трети XIX в. [Кустарные промыслы..., 1905, с. 67—76]. До того указанные работы выполняли отходники из Каргопольского уезда. На основании этого В. Н. Майнов [Майнов, 1877, с. 121] и П. Н. Рыбников [Рыбников, 1866в, с. 3—4] утверждали, что нелюбовь заонежан к кропотливой работе на одном месте была одной из особенностей их национального характера. К началу XX в. большая часть продукции башмачного промысла заонежан реализовывалась за пределами Заонежья.

Масло в XIX в. заонежане получали традиционным способом из сметаны, но перетапливали его с солью. Оно реализовывалось в Петрозаводске под названием *русское масло,* в отличие от сливочного, которое называли *финским* [Олонецкое лето, 1890; Проект улучшения породы..., 1901]. В начале XX в. в связи с переходом отдельных хозяйств к молочному товарному производству в Заонежье стали применяться деревянные маслобойки и даже сепараторы. Успехи в молочном хозяйстве Заонежья были налицо: знаменитую молочную финскую породу коров финны вывели, скупая по Заонежью самых высокодойных коров.

Из промыслов по обработке растительных материалов в Заонежье бытовали прядение и ткачество, красильный, портняжный и веревочный промыслы. Прядение и ткачество заонежан почти не отличались от традиций соседних групп русских, карелов и вепсов. Однако мялка для грубой очистки стеблей от кострицы *(мялица)* могла делаться «двухбильной», т. е. иметь на рабочей части два клиновидных выступа, а на станине (*кокоре*) соответственно два паза.

Весьма характерные формы имели и общераспространенные в Заонежье в конце XIX — начале XX в. прялки *(прялицы)*, выделяемые рядом исследователей в особый «заонежский тип» [Большова, 1927; НИК, 1979, с. 8]. Выделение это несколько условно, т. к. известный мастер-прялочник И. С. Елисеев, родом из медвежьегорских карелов, изготовлял прялки точно таких же форм и окраски [Вишневская, 1981, с. 82]). Возможно, он использовал образцы из Заонежья. Старинные *(досюльные)* детские прялки-копанки повторяли формы аналогичных прялок сегозерских карелов. Одна из детских прялок, найденная автором под Шуньгой (МАЭ, № 10405—1), имеет в нижней части лопаски ряд меток, которые, по утверждениям информантов, представляют календарь, где были отмечены запретные для прядения пятницы. В северной части Заонежья автором зафиксирован единичный образец весловидной карельской прялки сегозерского типа (МАЭ, № 2081—109). Попасть она туда могла, видно, вместе с женским приданым переселившейся из карельских районов семьи. У карелов замуж без прялки не отдавали, а у заонежан и водлозеров — без ткацкого станка. Отмечались здесь также прялки антропоморфной формы (МРМ, № 2032—1), лопасть которых напоминала стилизованную фигуру человека. Детские прялки использовались как обереги для зыбки младенцев, а кудель с прялки — как предмет для гаданий.

Процесс изготовления нитей и тканей не имел своих особенностей. Однако были различия в терминологии [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 61, л. 56—61, д. 64, л. 18, 30, д. 90, л. 61—62]. Волокна после грубой очистки стеблей от кострицы назывались *отрепами* и использовались для изготовления веревок и половиков. Обработка на мялке с широкими билами давала *изгребы,* которые после вычесывания шли на мешки, матрацы, балахоны. Волокно после обработки щелевой мялкой-б*росальницей* (МЗ «Кижи», 1973, № 8—40) называлось *пачесы.* Оно шло на полотенца, скатерти, а также на основу для ткацкого стана *(става).* Самое чистое волокно *(уточену)* получали на мялке-*трепальнице,* било которой оборачивали старой рыболовной сетью. *Уточену* обрабатывали, вычесывали в бане щетинной щеткой — *щетью* (МЗ «Кижи», 1973, № 4—35). Она шла на простыни, а также на уток ткацкого стана.

Каждый сорт волокна прялся веретеном *(веретешком)* с точеным шиферным или литым из олова пряслицем *(прястнем)* определенного веса (от 4,5 до 5 г). Несколько штук кудели *(пасмо, повесьмо, пясть, кужелька,* ср.: кар., вепс. *kužel'* 'прялка'), прикалываемой за один раз к прялке, давали *чесменку,* т. е. выпряденную и свернутую восьмеркой во много рядов нить. Девушке, уезжавшей гостить на неделю, родители давали задание напрясть до 25 чесменок, а женщине, ехавшей к родителям после родов на тот же срок, — 20 [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 24]. Девочки начинали прясть на детской прялке с семилетнего возраста, а на взрослой — с десяти лет. Механические колесные самопрялки-*лежаки* [МЗ «Кижи», 1973, № 8—37] из Скандинавии или *стояки* [МЗ «Кижи», 1973, № 15—2] отечественного производства были в Заонежье редкостью. Пряденые нити сматывались на *мотовила* (МЗ «Кижи», 1973, № 4—15) — саморослую развилку, вдолбленную в брусок, или на *вороба* (МЗ «Кижи», 1973, № 4—14) — рамы, скрепленные под прямым углом друг к другу и вращающиеся на крестообразной или 3—5-ножковой *(саморослой)* подставке. Для заправки в станок нити наматывались на лубяные барабаны *(кивцы)* с помощью *вьюх.* Ткацкий станок в Заонежье давал только узкое полотнище. Устройство его аналогично устройству станков западной половины Олонецкой губ. [Никольская, 1965, рис. 3].

Ткачество заонежан мало отличалось от ткачества соседних народов (русских, карелов и вепсов). Только для получения щелока применяли особое приспособление. Оно состояло из лубяного короба без дна, в которое ставили мешок с золой и, водрузив на корыто, лили горячую воду. Можно отметить также изготовление на продажу сотканных на станке или шитых нитками по заданному рисунку лоскутных одеял [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 71, л. 21; д. 81, л. 11]. Узорное тканье (косая елочка на скатертях), вопреки утверждениям Е. Э. Кнатц [Кнатц, 1927, с. 74], в Заонежье, помимо Типиниц и Тамбиц, отмечалось и на Большом Климецком острове.

Обработка шерсти начиналась с того, что шерсть отмывали как следует, высушивали и по три раза вычесывали между двух щеток-*кард* (МЗ «Кижи», 1973, № 25—5) с металлическими шпильками (кар. *kartta, kart'u*). Прядение шерсти и изготовление из нее тканей осуществлялись теми же самыми орудиями и в той же последовательности, что и выделка льняных изделий. Вязание в Заонежье не достигло уровня промысла, т. к. удовлетворяло исключительно нужды крестьянской семьи. Шарфы женщины вязали на трех, а варежки — на четырех спицах [Харузина, 1893, с. 21]. Шерстяные свитера по формам воспроизводили рубаху-косоворотку. Их стали изготовлять не ранее конца XIX в. (МАЭ, № 1363—136). Работы, связанные с шерстобитным и валяльным промыслами, в Заонежье до начала XX в. выполняли исключительно выходцы из Пудожского и Вытегорского уездов Олонецкой губ. [Кустарные промыслы..., 1905, с. 80].

Обработка шерсти и льна, прядение и ткачество у заонежан сопровождались рядом обрядовых действий и запретов [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 74; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 28, 35]. Начало чесания льна приходилось на день *Егория осеннего* (26.11/9.12). Девушки в этот день с утра собирались всей деревней в одну баню, топили ее, пели песни, варили из общих продуктов житную кашу на каменке и работали — мыли, сушили и вычесывали шерсть. Парней в баню не пускали. Прясть по домам начинали с Покрова, причем на Варвару Великомученицу (4/17.12) делать это было запрещено. Нарушители, как считалось, «будут летом видеть змей». В канун любого праздника со второй половины дня женщины прекращали прясть и ставили прялки в угол, «чтобы Мара (вариант — Кикимора) не перепутала ночью нитей». Запретными для прядения были в посты также многие пятницы. Ткали специально в Великий пост, «чтобы полотно было тонким, ровным и гладким».

Красильный промысел в Заонежье был развит слабо. Крашенину заонежане всегда покупали у новгородских купцов на Шуньгских ярмарках. Местные красильщики занимались в основном набойкой домашнего холста, идущего на повседневную одежду, и нанесением цветных узоров на скатерти и полотенца [Благовещенский, Гарязин, 1895, с. 112—113; Косменко, 1984, с. 28—29]. Первые деревянные и железные штампы *(манеры)* в Заонежье были завезены из Петрозаводска в 1870-х гг. (НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 75, л. 63). Нити для вышивания окрашивали в основном в красный цвет в местных красильнях.

Из художественных промыслов в Заонежье бытовали вышивка, резьба и роспись по дереву. Резчики по дереву в Заонежье не выделились как профессионалы. Ими были плотники, специализирующиеся на внешней отделке домов. Они же украшали резьбой прялки и другие предметы быта. Орнамент наносился мелкомасштабной трехгранно-выемчатой резьбой. В. А. Шелег, изучавший ареалы распространения крупно- и мелкомасштабной трехгранно-выемчатой резьбы на Русском Севере, пришел к выводу, что мелкомасштабная резьба связана с районами первоначальной русской колонизации региона из Новгорода и Пскова [Шелег, 1986, с. 56]. Школ росписи в Заонежье в конце XIX — начале XX в. существовало две: шуньгская и космозерская [Большева, 1927, с. 56—57]. Шуньгская вела свое происхождение от переселившихся из Данилова иконописцев, космозерская была местной и связывалась с династией иконописцев Абрамовых. Характерной чертой школ в бытовой росписи было широко распространенное на Севере создание рисунков без нанесения предварительного контура. С росписью по дереву связан также игрушечный промысел в районе Фоймогубы [Пулькин, 1971а, с. 42].

Заслуженную славу в прошлом и настоящем получила заонежская вышивка. Еще в конце XIX в., т. е. до образования «Петербургского общества помощи

ручному труду», поставившего производство и сбыт изделий местных вышивальщиц на товарную основу, изделия мастериц Шуньгской и Толвуйской вол. находили сбыт в Париже, США, Канаде, Мексике и в Русском Поморье [Большева, 1927, с. 103; О толвуйских вышивках, 1908]. Заонежане применяли следующие швы: двусторонний *(досюльний)* — набор, тамбур (в том числе и по филе), по намету *(перевить)*, по выдергу и крест. Орнаменты преобладали растительные и геометрические. Сюжетные вышивки были редки и восходили к XVIII — началу XIX в. [Агапова, 1948, с. 65]. В целом изобразительное искусство заонежан, согласно одной из ранних работ А. П. Косменко, наиболее близко искусству сегозерских карелов, а не соседних русских [Косменко, 1976, с. 134]. Впрочем, этот вопрос еще требует специального изучения.

Весьма значительный заработок заонежанам обычно давал извоз. В старину возили железный уклад и кованые заготовки для *цренов* — огромных сковород для выпаривания соли. Угасание железоделательных и соляных промыслов в XVIII в. не погубили извоз [Озерецковский, 1989, с. 150—151]. Началась активная транспортировка поморской рыбы на Шуньгскую ярмарку или транзитом в Петербург. В обратную сторону везли товары для местных купцов. Чаще всего заонежане подряжались на извоз непосредственно в Поморье, реже сами покупали рыбу и везли ее на продажу. Работу по перевозке сельди ожидали в год, когда много уродится рябины. Доход не был стабильным и зависел от количества рыбы, состояния дорог, оттепелей и т. д. Среди заонежан бытовали поговорки: «*Кто не бывал у моря — тот не видел горя*», «*Едем к морю испытать горя*» [Возчик, 1913; Матросов, 1909, № 3]. В неудачные годы, когда рыбы было мало, а извозчиков с санями много, люди возвращались домой без заработка. В Поморье отъезжали со дня Кузьмы — Демьяна (1/14.11). Извозный промысел хирел по мере того, как Заонежье теряло значение перевалочной базы в связи с падением торгового оборота Шуньгских ярмарок. Правда, в конце XIX — начале XX в. возникла на время новая разновидность извоза — доставка в Петербург мальчиков и девочек в возрасте 8—12 лет для устройства их на обучение ремесленным специальностям, по-заонежски — *в бурлаки* [Толвуйский приход..., 1891, № 83].

Торговлей и торговым промыслом, как отмечалось выше, занимались в основном крестьяне Шуньгской вол., где почти каждая деревня могла похвалиться своим жителем, ведущим «дело» в Петербурге [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 175]. Крупные купцы были и из других волостей. Заслуженную славу имел, например, сенногубский меценат и миллионер Д. В. Лысанов, построивший в Заонежье несколько школ и изб-читален, оставивший след в науке описанием заонежской свадьбы [Лысанов, 1916]. В любой крупной деревне были также местные купцы, содержавшие лавки. Еще больше насчитывалось мелких торговцев — *офеней,* развозивших товары по деревням на санях с установлением зимнего пути [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 168]. Многие жители Шуньги и ее окрестностей работали приказчиками, разносчиками, лоцманами судов в столице Санкт-Петербурге [Промыслы..., 1880]. Из ярмарок, проводимых в Заонежье, наиболее известными были Шуньгские, официально утвержденные указом Сената в 1782 г. [Дашков, 1842, с. 161; Коренной, 1907, № 5]. Богоявленская, или Крещенская, ярмарка (в народе она называлась *конской)* проходила с 6/19.01 по 18/31.01. Благовещенская — с 25.03/7.04 по 2/15.04, Сборная — неделю с первого воскресенья Великого поста [Благовещенская ярмарка..., 1910; Калугин, 1869; Рыбников, 1866б; Сборная ярмарка..., 1879]. Торговый оборот этих ярмарок до постройки Повенецко-Сумского тракта составлял более половины оборота всех остальных 38 ярмарок Олонецкой губ. К началу XX в. он сократился до 10 тыс. руб. [Шуньгская ярмарка, 1909], включая торговые операции Никольского Торжка в Шуньге, производившиеся 9/22.05 [Никольский торжок, 1878].

В середине XIX в. $^{4}/_{5}$ всех товаров Шуньгских ярмарок составляла поморская рыба, а также пушнина и дичь. Остальное приходилось на «красный товар», домашние сукна, кожи, пеньку, съестные припасы и спиртные напитки. В Сигово, в 16 км от Шуньги, в XIX в. во время ярмарок происходила полулегальная торговля дешевым чаем и кофе, доставляемыми контрабандой из Финляндии. На Крещенской ярмарке во время продажи коней устраивались конские бега на оз. Путкозере. Для этого лед расчищали в виде полосы длиною в одну версту. Помимо Шуньгских ярмарок, в Заонежье устраивались торжки, иногда довольно крупные. Например, в Кузаранде на Иванов день, в Кижах на Покров и т. д. [Автобиография..., 1910; Коренной, 1915, № 118; Куликовский, 1888]. В Великой Губе для Алексеевского торжка (4/17.03) даже был сделан гостиный двор. На Съездной ярмарке (первое воскресенье Великого поста) в Сенной Губе парни дарили девушкам крашеные деревянные ложки, а те на Пасху отдаривали их крашеными яйцами [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 71, л. 24].

Собирательство в Заонежье носило подсобный характер. На продажу в Петрозаводск шло незначительное количество соленых грибов и сушеных ягод. Собирание ягод и грибов могло сопровождаться гаданием. Так, по пути в лес девушки подбрасывали пустые корзины вверх и следили, как они упадут: если встанут на донышко — полными будут, если на бок — на половину заполнятся, если вверх дном — пустыми будут. Проходя мимо придорожных крестов, заонежане бросали в них ягоды, собранные по пути, и приговаривали: «*Дай Бог ягод много-много*» [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 87, л. 65]. ❋

# Глава 4

# КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ РУССКИХ ЗАОНЕЖЬЯ

*К. К. Логинов*

## 4.1. Поселения, жилище и хозяйственные постройки русских Заонежья

**Поселения**

В этнографической литературе все разновидности поселений принято классифицировать по типам поселения, типам заселения, типам расселения и формам поселений. Под понятием «тип поселения» подразумеваются социально-экономические разновидности поселений (село, деревня, хутор и т. д.); под понятием «тип заселения» — особенности расположения поселений на местности в зависимости от физико-географических условий (долинный тип, водораздельный и т. п.); под понятием «тип расселения» — плотность и людность поселений, особенности группировки поселений на местности; под понятием «форма поселений» — их планировка (уличная, свободная и т. д.).

Согласно переписи населения Олонецкой губ. за 1905 г., на территории расселения заонежан на этот момент существовало 352 поселения [СНМ, 1905]. В действительности их было больше. Во-первых, в это число не вошли два монастыря (Палеостровский и Климецкий); во-вторых, несколько деревень, если они группировались вокруг погоста, в переписи учитывались как одно поселение. Кроме того, в Заонежье в конце XIX — начале XX в. существовали два сезонно обитаемых населенных пункта, в которых во время осенней путины жили рыбаки.

Согласно исследованию М. В. Витова, в XVI—XVII вв. для Заонежского п-ова более всего был характерен «прибрежный» тип (заселения берегов озер и рек), и он преобладал над «водораздельным» (заселение водораздельной зоны) в соотношении 10:1 [Витов, 1962, с. 91]. Оно осталось неизменным и в начале XX в. 108 из 125 поселений в Шуньгской вол. существовали с XVII в. [Витов, 1953].

Особенностью прибрежного типа заселения Заонежья было то, что поселения располагались главным образом на берегах малых озер и заливов Онежского озера, а также на островах, в бухтах, защищенных от сильных северных ветров. Водораздельные поселения даже в начале XX в. часто располагались на незначительном удалении от воды. Лишь тяготеющие к почтовым дорогам деревни могли находиться далеко от озер и рек.

Согласно классификаций И. И. Сорочинской-Горюновой и Ю. С. Ушакова, в Заонежье можно выделять не два, а пять основных типов заселений: «речной», «озерный», «селюжно-озерный», «селюжный» и «возвышенный» [Сорочинская-Горюнова, 1946; Ушаков, 1982, с. 16—24]. При этом «озерный» и «селюжно-озерный» являются по сути «приозерным» типом (по М. В. Витову), а «селюжный» и «возвышенный» — «водораздельным». Внутри «озерного» типа, согласно Ю. С. Ушакову, пять подтипов заселения: прибрежных озерных селений, селений озерных наволоков, селений озерных перешейков, полуостровных озерных селений и островных озерных

селений. К ним следовало бы добавить и шестой, «водораздельно-равнинный». Примером тому д. Петры и д. Бояршина, что ныне слились с Сенной Губой. Все указанные подтипы бытовали в Заонежье [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, д. 35, л. 122—125]. В Заонежье в конце XIX — начале XX в. существовали деревни, села хутора и монастырские поселения. Хутор как тип поселения — явление для Заонежья позднее и нехарактерное. За время проведения Столыпинской реформы возникли только два хутора в районе Шуньги. Еще двое хозяев под Шуньгой взяли землю на отруб [Назаров, 1913].

Деревней в Заонежье в конце XIX — начале XX в. называлось поселение с приусадебными участками, обнесенное общей изгородью. В качестве сел здесь могут быть выделены только Шуньга, Толвуя и Великая Губа. Если в Центральной России в XIX в. селом называлось поселение с церковью [Витов, 1962, с. 17], то применительно к местным условиям этого явно недостаточно. Шуньга, Толвуя и Великая Губа были культурно-религиозными, торговыми и экономическими центрами своей округи. Деревни Типиницы и Сенная Губа, получив в начале XX в. статус волостных центров, полноценными селами не стали из-за отсутствия у них этих функций (рис. 26). Монастырскими поселениями в Заонежье были Палеостров и Клименцы. Монастырские постройки там дополнялись хозяйственными, а монахи трудились как крестьяне, когда были свободны от исполнения культа. Общая территория расселения группы заонежан составляла 2100 км$^2$. Из них 1140 км$^2$ занимала Великогубская вол., 505 км$^2$ — Толвуйская и 455 км$^2$ приходилось на ту часть Шуньгской вол., что заселяли заонежане. Общая численность населения Заонежья на 1905 г. составляла 27 911 чел. Проживали они в 352 поселениях. Средняя плотность населения, по нашим подсчетам, равнялась 13,3 чел. на 1 км$^2$. Средняя плотность поселении здесь составляла 0,12 на 1 км$^2$. Средняя людность одного поселения по Заонежью была 79 чел., а средняя дворность — 8 дворов [Логинов, 1993а, с. 77, табл. 2, 3]. В одном дворе в среднем проживало 7,67 чел., т. е. семьи были 2—4-поколенными. Деревни в 1—4 двора (29,8 %) можно признать малодворными, в 5—20 дворов (56,9 %) — среднедворными, свыше 20 дворов (13,3 %) — многодворными. Самой многолюдной и многодворной являлась д. Юксова Гора — 420 чел. в 48 дворах. В Шуньге проживало 104 чел., в Толвуе — 194, в Великой Губе — 170 чел.

Поселения в Заонежье размещались неравномерно. Преобладающим здесь был так называемый «гнездовой» тип расселения, характерный в целом для Русского Севера. Гнездо представляло собой группу из нескольких деревень. Друг от друга гнезда отделялись незаселенной территорией. Каждое из них имело общее для всего гнезда название. Как заметил М. В. Витов, большинство их нерусского происхождения, а следовательно, «древнéе названия каждой отдельной русской деревни» [Витов, 1962, с. 160]. Крупные гнезда в прошлом обычно являлись погостами, игравшими роль культурного и религиозного центра волости или приходов. К началу XX в. погостами в Заонежье называли кладбища. Иногда слово «погост» сохранялось

*Рис. 26. Сенная Губа. Церковь Святителя Николая Чудотворца. Фото Д. Д. Абросимовой, 2008 г.*

в названии старинной деревни. Не все поселения Заонежья группировались в гнезда. Под Шуньгой, Толвуей, по восточному берегу Путкозера в результате срастания гнезд возникли районы сплошного расселения, что довольно редко встречается на Севере. Однако и отдельно расположенные деревни не были редкостью. Некоторые из них, как Конда, являлись многолюдными, но почти не давали новых выселков для образования малого гнезда. Видимо, разработка земли под пашню там давалась с таким трудом, что разрывы между соседними домами и постройками, принадлежащими группам родственников, приходилось делать минимальными.

Будучи единым в географическом и этническом отношении, Заонежье было разделено административными границами: Шуньгская вол. входила в состав Повенецкого уезда, а Великогубская и Толвуйская — в состав Петрозаводского. Волости в Заонежье были разделены на «общества», имевшие элементы самоуправления. В Великогубской вол. их было пять (Великогубское, Кижское, Космозерское, Сенногубское, Яндомозерское), в Толвуйской — тоже пять (Толвуйское, Вырозерское, Кузарандское, Типиницкое и Фоймогубское), в Шуньгской — три (Шуньгское, Кажемское и Филипповское). Последнее данный статус носило чисто формально, т. к. состояло всего из двух малодворных деревень с общим населением 22 чел. Плотность заселения (расстояние между поселениями) в принадлежащей Заонежью части Шуньгской вол. на 1905 г. составляла в среднем 1,6 версты (по Великогубской вол. — 1,9; по Толвуйской — 1,8; по Шуньгской — 0,9 версты). Наиболее плотные межпоселенные связи (0,2 версты) характерны для Шуньгского общества, а наименее плотные (3 версты) присущи Великогубскому, Кижскому и Типиницкому обществам. Максимально удаленным от волостного центра поселением в Великогубской вол. была д. Конда (40 верст), в Толвуйской — д. Межозерье (25 верст), в Шуньгской — д. Пурдега (26 верст).

Линейная планировка поселений в Заонежье уже в XIX в. стала преобладающей. Она существовала в двух основных разновидностях: прибрежно-рядовой и уличной. Уличная планировка, при которой дома ориентированы фасадами на дорогу, характерна для всех водораздельных поселений, а также тех, где «тележная дорога стала осознаваться как основной путь» [Витов, 1962, с. 154]. Для Заонежья, как для всего Русского Севера, данный тип является исторически поздним. Прибрежно-рядовая планировка поселений более древняя, чем уличная. Она могла быть одно-, двух- и трехпорядковой. Новый *порядок,* т. е. новая линия домов, возникал позади или, что случалось реже, впереди старой линии, когда продолжению улицы вдоль реки или водоема мешали какие-либо природные препятствия (скала, болото и т. д.). Дороги в прибрежно-рядовых деревнях могли проходить как у кромки воды, так и позади каждой линии крестьянских строений деревни. Проулок в Заонежье дорогой никогда не назывался [Витов, 1962, с. 147]. Фасады домов прибрежных поселений Заонежья в древней традиции ориентировались к воде (рис. 27). При этом предпочтительной была ориентация на юг с отклонениями на юго-запад и юго-восток. После 1866 г. по указанию земства многие новые дома стали ставить фасадами к улице. Так возникли обычная для рубежа веков смешанная прибрежно-рядовая и уличная планировки (рис. 28).

Деревни со свободной планировкой, когда дома ставили «кому как удобнее», в Заонежье были редкостью. Бытование смешанной свободной и прибрежно-рядовой планировки до настоящего времени сохраняется в поселении Загубье под Толвуей. На полуостровной части поселения там даже сохранилась свободная планировка, а дома, примыкающие к перешейку справа и слева, выстроены в ряд и ориентированы фасадами на озеро. Другие деревни, входящие в Загубье, но удаленные от полуостровной части поселения на 0,3—0,5 км, имеют уличную планировку и ориентированы фасадами к дорогам. На участке от д. Лебещины до Кривоногово (восточный берег Толвуйского залива) сохранилась почти уникальная для Севера конца XIX — начала XX в. традиция выстраивания улиц перпендикулярно по отношению к водоему [Орфинский, Гришина, 2010, с. 95, 103, ил.]. Такой способ

*Рис. 27. Вид на д. Гарницы (Западные). Фото Д. Д. Абросимовой, 2008 г.*

ориентации улицы по отношению к воде — это пережиток древней саамской планировки поселений. Саамы, останавливаясь на берегу реки или озера, считали своим долгом «выкупать воду» серебряной монеткой у Хозяина воды. Там, где жертва водяному была когда-либо принесена, повторять ее не требовалось. Если потом строилось селение, то его располагали перпендикулярно месту принесения жертвы.

**Типы связи**

Жилища Заонежья в конце XIX — начале XX в. объединялись с хозяйственными постройками в единый комплекс — дом-двор *(хоромы)*. Жилища обычно были трехкамерными: черная изба *(фатера)* + сени + холодная *(летняя)* изба или горница, только у вдов и бобылей имелись двухкамерные жилища, состоящие из избы и сеней. В домах архаичной конструкции сени устраивались между избами, в прочих — позади жилья. У изб-двоен второй сруб пристраивался к основному вдоль продольной стены; в «пятистенке» сруб перегораживали третьей продольной стеной на две обычно неравные части; в «крестовом доме» — двумя взаимно перпендикулярными стенами на четыре равные части. Наиболее сложными по плану были двухэтажные дома, у которых комнаты для летнего жилья оборудовались на сенях и на сарае. Летние комнаты могли быть устроены на чердаке. Если они встраивались со стороны фронтона, то назывались *светелками* или *чердаками,* а если поперек дома, в виде мезонина — то *вышками* (рис. 29, 30).

В конце XIX — начале XX в. в Заонежье существовало несколько типов связи двора с жилищем: однорядная *(брусом),* слитная двухрядная *(кошелем*), глаголеобразная *(глаголем),* связь «обхватом» и поперечная (Т-образная). Последняя весьма позднего происхождения и встречалась очень редко. Дома со связью обхватом наиболее архаичны. По мнению З. И. Строгальщиковой, архаика связана с эволюцией данного типа от исходного, т. е. «трехкамерного, с двумя перпендикулярно поставленными избами, которые стали перекрывать общей крышей» [Строгальщикова, 1986, с. 63—64]. Возникновение и распространение «исходного» типа на Севере З. И. Строгальщикова связывает с деятельностью в прошлом «чудского» этнического элемента. Жилище с взаимно перпендикулярными избами, перекрытыми отдельными крышами, в исследуемый период в Заонежье не встречалось. Его бытование в районе Даниловского монастыря [НА КарНЦ РАН, ф. I, оп. 50, д. 917, л. 40—41] выходит за пределы гипотетического распространения древней веси.

**Строительство и строительная магия**

Строительство жилища обходилось недешево. *Помочь (*бесплатная помощь соседей) с конца XIX в. применялась только при постройке домов для лиц духовного звания или семей, пострадавших от пожара [Заручевский, 1915; Куликовский, 1889а]. Для жилья выбирался так называемый *рудовый*, или *кондовый* (ср.: фин. *honga*, род. п. *hongen* 'зрелая сосна'), лес, от которого топор отскакивал при ударе обухом, не оставляя вмятин. На мелкие хозяйственные постройки шел *мяндовый* (ср.: кар. *mäntu*, фин. *mändü* 'сосна') лес с рыхлой древесиной. Елку для жилья старались не использовать, т. к. в морозы она могла развернуться вдоль оси и выйти из паза. У заонежан, как у всех восточных славян, не всякое потенциально пригодное для постройки дерево считалось таковым в силу разного рода суеверий [Пулькин, 1992, с. 36; Логинов, 1993, с. 80]. Запрещалось срубать очень старые деревья, которые, по поверьям, должны были умереть своей смертью. На острове Кижи запретной для топора считалась древняя Кургилова сосна. На Большом Леликовском острове были три подобные ели. Считалось, что нельзя рубить лес на острове Ратколье, где располагалось когда-то языческое святилище, в рощах у часовен и священных источников, а также на кладбищах, включая и «панские» начала XVII в. Непригодным также считалось дерево, на котором ворон свил гнездо, и любое бревно с места пожарища («иначе дом сгорит»). В дереве, стоящем на корню, не оставляли воткнутым топор («а то руки болеть будут»).

Поскольку поставить дом самим было трудно, прибегали к услугам плотницкой артели. Артель в Заонежье состояла обычно из 5—7 чел. С ними хозяева заключали устный договор. Артельщики, согласно традиционным суевериям, не могли начинать работу в воскресенье, среду, пятницу, а также в другие дни, считавшиеся у заонежан «несчастливыми» или

*Рис. 28. Вид на залив и берег с домами, рыбацкими амбарами, банями, лодками и вешалами для просушки сетей в центральной части поселения Великая Губа (РЭМ, коллекции К. К. Романова 2012 г.)*

«тяжелыми». Место под постройку выделялось строго по приговору деревенского схода, участников которого принято было угощать водкой [Коренной, 1908]. Если сход бывал недоволен угощением, он мог принять решение выделить участок даже на болотистом месте. Однако никогда не было решений о строительстве нового дома на том участке, который бы считался у заонежан «нечистым», т. е. там, где постоянно ломал ноги скот, ушибались люди, где когда-нибудь замерзал пьяный, или там, где проходила дорога.

На участке, выбранном для жилища, плотники делали разметку и начинали неподалеку готовить сруб. Глава артели *(мастер)* рубил красный угол, передоверяя эту работу самому опытному плотнику только в случае, когда сам руководил не одной, а несколькими артелями. При строительстве жилища применялась техника рубки в «обло» (до 1930-х гг. — чашей вверх). Выступающие за сруб напуски углов обычно подравнивали пилой, хотя еще в начале 1930-х гг. сохранялись отдельные избы с неравной длины выпусками, обрубленными топором [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 61, л. 61]. Небольшие по размерам строения (амбар, баню) заонежские плотники делали иногда техникой рубки в «лапу» без выступов по углам.

Размеры собственно избы в Заонежье составляли 3 × 3 сажени (6,4 × 6,4 м) [Габе, 1941, с. 53]. Строго квадратный план избы при стандартизации ее размеров вполне мог быть традицией, перенесенной сюда переселенцами из древнего Новгорода. Эти традиции, согласно исследованиям археологов, прочно утверждались уже в раннем Средневековье [Ганицкая, 1967, с. 169].

Бревна, сложенные в срубы, какое-то время должны были выстояться, чтоб плотнее «присесть» друг к другу. Каждое бревно в срубе метилось дважды — арабской и римской цифрами. Считали их не «первое», «второе» и т. д., а по-местному: *сорочин*[1], *тютька, тютюрок, помпин* и т. д. [Пулькин, 1972, с. 95]. Римскими цифрами обозначали номер сруба, по-заонежски — *чина.* Для двухэтажных домов зажиточных крестьян готовили три чина, для домов середняков — два, для бедноты — один. К срубу верхнего чина добавлялся один венец, называемый *охлупным*, или *окладным.* Таким образом, число венцов становилось нечетным. Бревна в чинах сохли до года. Только после этого из них ставили жилище, прокладывая бревна мхом.

*Рис. 29. Село Космозеро. Фото Д. Д. Абросимовой, 2006 г.*

*Рис. 30. Деревня Сенная Губа. Фото Д. Д. Абросимовой, 2008 г.*

[1] Срубленные в лесу бревна в деревню везли комлем вперед («ногами вперед»), первые сорок дней их не шкурили («деревья 40 дней о своей судьбе плачут») — отсюда и название первого (нижнего) бревна, прокладывать бревна мхом начинали только после года, считай «годовщины». По аналогии с умершим человеком.

В Заонежье существовало несколько способов гаданий о том, какой будет жизнь на новом месте [Байбурин, Логинов, 1988, с. 32]. Например, хозяин мог взять с нового участка земли и положить себе под подушку в старом доме, чтоб во сне увидеть будущее. Иногда на место нового дома хозяин клал кусок шерсти под сковороду. Роса сулила богатство. Мантические обряды считалось возможным произвести и после установки трех первых венцов. Для гадания по углам сруба (или только в его восточный угол) насыпали жито, клали хлеб либо сложенные крест-накрест щепки. Если они за ночь оставались нетронутыми, то это сулило богатство и удачу. Во время выкапывания ямы для подполья следили, чтоб там не осталось корней деревьев. Заонежане верят, что гниение корней угрожает несчастьями семье в доме [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 164, л. 69; оп. 50, д. 971, л. 43]. Смотрят также, чтобы недоброжелатели не забили под дом осиновый кол. Мох для утепления стен привозили плотники, за что их угощали водкой («чтобы не привезли Кикимору с болота»). Бытовала пословица: «*Плотники с мохом, хозяин с полуштофом*» [Пулькин, 1971].

По углам будущего дома и в местах пересечения стен в землю вкапывали обожженные на огне сваи или устанавливали камни. Обязательным был обряд выкупа земли [Логинов, 1993, с. 82] одной или несколькими серебряными монетами, которые хозяин молча или с коротким приговором клал под камни (вариант — на сваи) по всем четырем углам будущего дома или только в восточный угол. В д. Щепино можно было положить монетки под любой угол, кроме восточного. В «крестовых» домах еще одну монету помещали под пересечением внутренних стен. Некоторые хозяева под место будущей печи клали веточку можжевельника в качестве оберега от нечистой силы.

Нижний *(обложной)* венец для прочности зарубался в *медвежью лапу* с потайным шипом внутри. Зажиточные крестьяне после его установки приглашали попа служить молебен. Во время службы хозяин делал из щепок крест и клал его в красный угол будущего строения. После окончания строительства этот крест прибивали на угол снаружи [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 90, л. 20].

Переводы пола *(балки)* и потолка *(матицы)* зарубали в стены в «ласточкин хвост» *(сковородник)*. Пол делали двойным. Нижний присыпали землей. Чистый пол *(мост, помост)* делали из гладко вытесанных плах, плотно подогнанных друг к другу «в причерт», т. е. шип *(нагель)* в паз *(выдру)*. В третьем венце от пола, по лицевой стене, иногда выдалбливали углубление, куда хозяин клал медную монетку в качестве выкупа деревьям за их гибель или «на счастье» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 249]. Это углубление маскировалось неподвижной лавкой. Надоконный венец в Заонежье называли *пожарным*. Бревно для его фасадной стороны должно было быть срублено неподалеку от места удара молнии, «чтоб уберечь дом от грозы» [Там же, л. 290—291]. С той же целью в притолоку окон иногда закладывали щепки от расколотого молнией дерева.

Матицы вытесывались квадратного, прямоугольного, шестиугольного или полукруглого профиля и зарубались в предпоследний *(подгнетный)* венец. Они вместе с досками потолка пригнетались верхним *(окладным)* венцом. Во многих избах ниже матиц вырубались круглые нетолстые бревна-*подбалочники,* служившие упорами при сушке санных полозьев. Еще ниже могли быть жерди-*грядки* для сушки белья и сетей. Потолок делали из струганых плах, собранных в причет. Зажиточные дополнительно подшивали чистый потолок *(подок)* «в закрой» (закрывали стыки потолочин еще одной доской) или украшали его филенчатыми поверхностями. Изредка потолок делался не горизонтальным, а трапециевидным, т. е. с горизонтальной средней и наклонными боковыми плоскостями [Габе, 1941, с. 42]. Данный конструктивный прием позволял поднять в курных избах границу дыма вверх. Подобная форма потолков у русских Заонежья встречалась как исключение, зато у западных карелов и финнов — как правило [МКСК, 1981, с. 90], что косвенным образом свидетельствует о заимствовании данного элемента заонежанами от карелов и финнов.

В деревнях с архаической планировкой окна фасадов всегда ориентировались «к теплу», т. е. на южные румбы от западного до восточного. Входы в жилище, выезды на сарай и входы в подклет (если последние имелись) от холодных северных ветров заслонялись самим строением. Жилища, расположенные с южной стороны дорог, ориентировали фасадами на север, но входы и въезды сохранили традиционную направленность на южные румбы и восток. Входы в избу не могли быть ориентированы строго на запад, поскольку: 1) печь возводили у той же стены, что и вход; 2) располагали печь по диагонали от восточного угла; 3) делали наиболее коротким путь от входа в сени до входа в избу, чтобы в случае пожара успеть выбежать.

В избах зажиточных заонежан окон в каждой выходящей на улицу стене было по три. Только стены, выходящие на север (кроме фасадных при уличной планировке), были без окон или с одним окном [Романов, 1927а, с. 43]. Два оконных проема устраивались по узкой лицевой стене середняцких пятистенков. Этим дома-пятистенки заонежан ближе всего к жилищам аналогичного типа карелов [Строгальщикова, 1986а, с. 61]. Светелки и вышки на чердаке, горницы на сенях и сарае могли иметь от одного до трех оконных проемов стандартизированных размеров 0,8 × 0,8 м [Романов, 1927а, с. 43], т. е. как в избе или в горнице. Крохотные оконца прорубались для освещения подклета, чуланов и хлевов. Волоковые окна в Заонежье перестали делать уже в первой половине XIX в. [Габе, 1941, с. 28]. Отделка рам доверялась в зажиточных домах столярам. Перекладины *(окольницы),* как правило, делили окна на шесть переплетов *(поликов)*. Рамы на первом этаже были вставными одностворчатыми, только

окно в красном углу распахивалось наружу. И хотя двухстворчатая рама в Заонежье зафиксирована еще в конце XIX в. (РЭМ, № 1363—145), в старых домах они и поныне редкое исключение. Окна второго этажа открывались вовнутрь. Зимние рамы всегда делались съемными.

Входные двери в избу, сени, сарай собирали из широких плах, скрепленных посредством трех длинных шипов, плотно вогнанных в соответствующие пазы. К косяку они подвешивались с помощью кованых петель. Двери для смежных комнат внутри жилища делали столяры, украшая их филенками. Потом их расписывали пришлые мастера цветами по зеленому, голубому или коричневому фону. Выпуклости бревен на стенах в избе стесывались на пространстве лавок до полок-*надлавочников*, а в парадных комнатах — от потолка до пола. Углы оставляли нетронутыми, что предотвращало их промерзание зимой. По всему периметру пола пускали узкую доску, заменяющую плинтус. К числу отделочных работ, выполняемых плотниками, относилась внутренняя оснастка избы. В нее входило устройство деревянных конструкций, связанных с печью, неподвижных лавок, надлавочников и божницы.

Вход в подклетную часть с улицы обычно закрывали парой съемных щитов. Дверь здесь навешивалась, если пространство подклета использовалось в качестве мастерской. В этом случае в стене устраивали обычное окно. В домах-пятистенках капитальная стена продолжалась и в подвале (*подызбице*), разделяя подклет на две части. В одну из них попадали с улицы, в другую — из избы.

Для установки печи в подполье делали основание из четырех толстых столбов, прямоугольного сруба или дикого камня. Нередко опорой служили мощные переводы пола. Устье печи могло быть направлено как к окнам фасадной стены (т. е. «по-русски»), так и боковой («по-карельски»). Последний вариант в избах с топкой по-белому встречался редко, а в курных избах — часто [Габе, 1941, с. 54]. Глинобитные печи ставили сами, набивая глиной дощатый каркас, для чего созывали помочи из холостой молодежи. Справа и слева или только с одной стороны от шестка делали углубление *(жараток,* или *загнеток)* для горячих углей. Над одним из жаратков устраивали приспособление для подвески котла. Это могла быть неподвижно закрепленная перекладина со свисающим вниз крюком, высота которого регулировалась по желанию, либо треугольный металлический кронштейн, свободно поворачивающийся на неподвижном стержне вправо — влево и поднимающийся или опускающийся по желанию вверх — вниз по этой же стойке. Такие же конструкции бытовали у русских Обонежья, карелов и вепсов. Внешний вид печей в окрестностях Онежского озера был столь однообразен, что это позволило В. А. Ополовникову выделить в Карелии особый («заонежский») тип печи [Ополовников, 1976, с. 119].

Дым из курных изб заонежан выводился по «финской» традиции [Орфинский, 1972, с. 29], т. е. через дымовое отверстие, устраиваемое в потолке, а не через дымоволок в стене, что в целом характерно для русских. Выводящая труба *(трубница)* при этом делалась квадратной — «по-русски», а не круглой, как у карелов и вепсов. Трубница в Заонежье закрывалась *трубником* — прямоугольной доской с шестом, упираемым нижним концом в воронец. Дымоход белых печей запирался круглой металлической вьюшкой. Между печью и стеной оставляли зазор в 10—15 см и выкладывали вдоль бревен *холодную стенку* из кирпичей, поставленных на ребро. В двухэтажных домах второй этаж *(верха)* устраивался так же, как и первый, но печь в избе второго этажа (в *верхней фатере*) почти всегда ориентировали устьем к входной двери. В светелках и горницах, примыкающих к избе и верхней фатере, делали печи-*лежанки* с дымоходами, общими с русской печью. Печи-*голландки* ставили в других горницах.

Сени у заонежан рубились заодно с избой, и бревна в них имели прокладку из мха. Сарай всегда пристраивался к сеням. На первом этаже сеней дощатыми перегородками выделяли 1—2 чулана; на втором, на площадке, могли поставить утепленный сруб горницы. Такой же сруб делали иногда на втором этаже сарая. Из сеней на первый и второй этажи сарая прорубали входные проемы, обустраивали их дверьми, а также лестницами или ступеньками. Лестница на площадку второго этажа сеней всегда имела перила.

На первом этаже сарая *(дворе)* устраивались утепленные срубы хлевов и коновязи. На втором этаже (на пространстве от дверей до задней стены) по балкам переводов настилали доски *(няры, трясоли),* которые разделяли потом солому от сена. Над яслями хлевов оставляли отверстия для сбрасывания вниз сена. Над одним хлевом делали отхожее место. В углу, напротив входа, ставили ручные жернова и где-нибудь у той же стены могли поставить 2—3 дощатые невысокие перегородки для *конюры* или *бугры,* чтобы летом спать на свежем воздухе под пологом.

Крыльца у входа в сени заонежане делали на столбах или на срубе. Иногда крыльца были двухъярусными. Верхний ярус мог служить балконом. В сени в этом случае попадали через дверь первого этажа. На второй этаж сарая въезжали по наклонному бревенчатому въезду *(съезду).* Зимой по нему вкатывали сани вместе с лошадьми. На сарае могло размещаться одновременно по 7—12 возов с лошадьми. Вход в первый этаж сарая заонежане делали под съездом. Притолока входа могла быть в виде дуги или двух дуг (рис. 31).

Крыши жилищ Заонежья в середине XIX — начале XX в. делались двухскатными *(шеломом),* трехскатными *(колпаком* или *боровом)* и, как исключение, односкатными *(плоскими).* Двухскатные кровли возводились с помощью самцовой конструкции. При возведении светелок и мезонинов на чердаке устраивали утепленные срубы. Стропильные конструкции кровли, судя по сохранившимся фотографиям [Лысанов, 1916, с. 85], заонежане

*Рис. 31. Вход на первый этаж хозяйственного двора в д. Вороний Остров. Фото К. К. Логинова 1987 г.*

позаимствовали из городской культуры не позднее последней четверти XIX в. Основным материалом покрытия кровли в середине XIX в. были плахи из расколотых пополам бревен [Габе, 1941, с. 66—68]. Тес, изготовляемый плотниками на специальных козлах-*стелючах* вертикальной ручной пилой, стали производить позже. С конца XIX в. начали применять щепу и драньё. Листовое железо использовалось редко из-за его дороговизны. Соломенные крыши на территории Заонежья отмечались одиночно — только вокруг Сенной Губы. Щепа и драньё прибивались к обрешетке деревянными спицами, листовое железо — железными гвоздями. При покрытии плахами и тесом гвоздями не пользовались. Плахи или тес нижними концами упирались в водосточный желоб *(поток),* удерживаемый врубленными в стену и обрешетку крюками *(курицами),* а сверху пригнетались островерхим бревном с треугольной продольной выемкой снизу — *шеломом.* Шелом и нижележащее бревно *(конь)* скреплялись между собой несколькими деревянными шипами-стамиками, называемыми в Заонежье *сороками.* В районе Типиниц коневое бревно перед подъемом наверх хозяин должен был обернуть полотенцем с вышитыми концами, «чтоб не было пожара от молнии» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1042, л. 35].

У заонежан, как и у всех русских, хозяева выставляли плотникам и печникам ритуальные угощения из пирогов и водки [Байбурин, Логинов, 1988, с. 34]. Плотники получали *обложенное* (за установку окладного венца), *матичное* (за подъем матицы), *коневое* (за установку шелома), а печники — *обложейное* (за укладку деревянного подпечья) и *дымовое* (за первое протапливание печи). Считалось, что плотники и печники способны колдовством наказать прижимистых хозяев. Плотники, например, могли положить между венцов щепку (изба тогда не держала тепло) или вставить в стену обрезанное перо, издающее во время метели вой. Печники такое перо могли заделать в дымоход. Иногда в печь замуровывали бутылочку с ртутью. От подобных напастей пытались избавиться устроением молебна, но чаще сразу просили плотников или печников отвести порчу, за что полагалось значительное вознаграждение.

Накануне новоселья заносили в избу стол, приставные лавки, а также клали в дверном проеме сеней обереги из веточек можжевельника и рябины. Оберегом служила также подкова на притолоке входа в избу либо подкова или обломок косы-горбуши, которые прибивали к порогу. Если в порог еще на стадии строительства закладывалась капелька ртути или высушенная шкурка змеи, то указанные обереги были излишними. Староверы вместо подковы приколачивали над дверью старообрядческий крест.

**Обряды в новом доме**

Обряд перехода в новый дом распадался на три акта: действия, совершаемые в старом доме, действия в новом доме ночью и действия в день новоселья утром [Логинов, 1993, с. 88].

В старом доме протапливали печь и собирали тлеющие угли в горшок, чтобы разжечь огонь в новом жилье. По углам избы, а иногда и всех жилых комнат раскладывали монетки, что в народе считалось расплатой с домовым за прошлое житье. Если дом покидали совсем, то хозяева, кланяясь по углам, просили домового переселиться на новое место; если же часть родственников оставалась там жить, то просили «отпустить на новое жительство». Если в старом доме жилось неважно, то уходили тайком, прихватив с собой только самое необходимое для совершения предстоящего обряда, чтоб обмануть старого домового и оставить его на прежнем месте. Выходить полагалось в потемках, перед восходом солнца, чтобы никто дорогу не перешел и чтобы «не сглазили». Первым шел хозяин с иконой, за ним хозяйка с квашней, за хозяйкою следовали прочие члены семьи с тлеющими в горшке углями, постелью и другими вещами. В новую избу не всегда входили через дверь. Когда хотели обмануть домового из старого дома, то в новый дом лезли по лесенке в окно. Чаще, однако, шли в двери, т. к. верили, что домовой не сможет перешагнуть через прибитую на пороге подкову. Местами, прежде чем войти, гадали, будет ли жизнь на новом месте удачной. Для этого от порога катили каравай в красный угол. Благоприятным считалось, когда каравай падал на нижнюю корочку. Исходя из суеверия, что вошедший первым в новый дом и умрет первым, сначала в избу впускали животное — петуха или кошку, редко — черную курицу, еще реже — собаку. По поведению петуха гадали, изгнана ли нечистая сила из избы, впускание кошки и черной курицы сулило прибыток в новом доме, собаки — надежную оборону от всякой порчи. Все перечисленные здесь животные считались у заонежан воплощениями домовых духов-хозяев [Байбурин, Логинов, 1988, с. 47—48].

Первой порог переступала хозяйка и произносила: «Хозяйка пришла». Потом она целовала стол, затем печь и ставила квашню на шесток. Пока все входили в избу и собирались у стола, она клала угощение (калитку, хлеб или печенье) домовому

за печь и рассыпала зерно или раскладывала по четырем углам избы монетки (иногда в количестве, соответствующем числу людей в семье). Затем хозяйка кланялась по углам и просила домовых принять под покровительство ее семью на новом месте. Только после этого хозяин ставил икону в божницу, а хозяйка раздувала огонь в загнетке и готовила что-нибудь поесть на скорую руку. Помолившись, семья съедала приготовленное, но со стола до завтрака ничего не убирали, «чтобы жизнь дальше была сытая». С утра у зажиточных крестьян приходил поп служить молебен. Жители, которым это было не по достатку, сами опрыскивали святой водой все углы и читали молитвы либо совершали на рассвете тайный троекратный обход дома. Обход с иконой и сковородником выполнял хозяин, которого из окна окликала хозяйка словами: «Кто ходит?», на что он отвечал: «Бог ходит! Ангелы-святители ходят!». Замечу, что приведенный здесь церемониал вселения в новый дом — это всего лишь обобщенная реконструкция обряда. В каждой деревне он выглядел несколько иначе, менее полно.

На новоселье собирались соседи. С пустыми руками не приходили («чтобы не было пусто на новом месте»). В качестве обязательного подарка принято было приносить дерево. Иногда в дом вносили такой пень, что тот еле входил в двери. Плотники дарили полено, напоминающее по форме куклу [Пулькин, 1972, с. 97]. Плотницкие «куклы» известны на Руси еще по памятникам Новгорода [Колчин, 1968, с. 41—42]. Хозяйка отдаривала каждого плотника рубахой. Любого артельщика на новоселье угощали лучше, чем соседей.

**Интерьер избы**

Пространство жилой избы разделялось воронцами на четыре части. Угол с иконами назывался *большим,* или *красным,* угол с печью — *печным,* угол с дверью — *дверным,* четвертый угол именовали *задним,* или *меньшим* [Майнов, 1877, с. 131]. *Большой угол* считался в Заонежье мужским пространством, второй и четвертый — женским, третий угол при ориентировке устья печи «по-карельски» — тоже женским, а при «русской» ориентировке к фасадным окнам — мужским. Лишь в дверном углу могли находиться нищие. Чужакам из него дальше воронца без приглашения проходить не полагалось. Только плотники при найме на работу и сваты в сватовство сразу проходили в большой угол, забрасывая на воронец свои рукавицы так, чтобы отделение для большого пальца смотрело вверх [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 33]. Данным магическим приемом они надеялись «взять верх» над хозяевами при свадебном уговоре. Замечу, что в бесёдных избах девичьей была правая половина избы (от среднего по фасадной стене окна), а парни занимали левую [Рыбников, 1867, с. 134—135]. Зрители (в семантическом смысле — «чужие») группировались у двери и печи.

Вертикальная организация заонежской избы характеризовалась следующими параметрами: зимние места для спанья на печи (полатях) предназначались для стариков; места на полу — для детей и подростков; места на лавках — для хозяина и прочих взрослых членов семьи. Дети на места стариков допускались в дневное время. На ночь перед сном на полу расстилали матрасы *(сенники)* из редкой домотканины, набитые сеном или соломой. Зимой укрывались шубными одеялами, а летом — лоскутными. Детям зимой на полу стелили меховую *одеяльницу,* или *кукель,* с общим отделением *(карманом)* для ног. Все спальные принадлежности на день убирались на полати или выносились в сени. В летнее время спальные места оборудовались в неотапливаемых комнатах, в сенях и на сеновале.

Многие предметы интерьера избы русских Заонежья могли быть задействованы в семейных или бытовых обрядах и изменить этим свой семантический статус [Логинов, 1992, с. 4—32]. Внезапное разрушение матицы предвещало смерть хозяину, а печи — хозяйке. Половицы воспринимались как «путь на тот свет» — вдоль них головой к выходу клали умирающих. Половицу-*ходалу* (наиболее истертую ногами) поднимали, когда хотели открыть путь душе умирающего. Лавка вдоль лицевой стены называлась *свадебной* (на нее сажали жениха и невесту), вдоль боковой — *смертной* (на ней держали покойников). Над образами, где сходились полки-надлавочники, могли хранить четверговые хлебцы. Стол, изготовленный местными мастерами в подражание высоким стилям (барокко, ампир) [Бломквист, Ганцкая, 1967, с. 151; Станюкович, 1970, с. 70, рис. 10], широко распространенный на Русском Севере, приставлялся торцом к свадебной лавке. В избе он воспринимался как «престол Божий», как только на него клали хлеб или другую пищу. Стол мог устанавливаться против ближайшего к большому углу окна, против простенка между этим и вторым окном либо против среднего окна (рис. 32). Последнее его положение называется иногда «карельским» [Бломквист, Ганцкая, 1967, с. 151]. В Заонежье данная позиция восходит к традиции, описанной П. Н. Рыбниковым: стол в середине XIX в. ставился к среднему («красному») окну, размеры которого превосходили размеры боковых оконцев, уже тогда имеющих занавески [Рыбников, 1867, с. 134]. Последний раз такая постановка стола фиксировалась в д. Сибово в 1980-х гг. [Орфинский, Гришина, 2010, с. 273]. Перестановка стола во внеобрядовой ситуации не разрешалась, кроме как при мытье полов. Приставные лавки, если они имели отверстие от сучка, использовались для придания «святости» пролитой сквозь них воде. У печи, у печного столба, концентрировались обряды первого подпоясывания, первого подстрижения волос, прощания невесты с девичеством и т. д. Из традиционной мебели в избе не были задействованы в бытовой магии, пожалуй, только детские ходунки и табуреты-дуплянки (рис. 33).

Иконы в большом углу даже в обыденной обстановке украшали вышитой накидкой-*пеленой*, а у зажиточных крестьян — вышитым полотенцем.

У сектантов-скрытников иконы от постороннего взгляда наглухо зашторивались занавесками. Зажиточные крестьяне на лавке под божницей держали ларец-*подголовник* (АРЭМ, № 386-14) с деньгами и документами, заговорами и т. д. В божницах заонежане за иконой хранили священные *вербушки*, первый масляничный блин, пасхальные крашеные яйца и тому подобные предметы. В качестве жертвенных приношений украшали иконы первой или тремя первыми пястями срезанных колосьев, на правую сторону иконы вешали палочку для регулировки ячеи для вязания сетей, сетевязную иглу с ниткой и рыбацкое веретено, а слева — лучший в доме серп.

*Рис. 32. «Карельский» способ постановки стола в избе, заонежская деревня Сибово. Фото В. Ф. Гуляева, 1991 г.*

Со столешницей кухонного стола, или стола-*курятника,* в бабьем углу были связаны многие запреты, нарушение которых хозяйкою навлекало беду на всю семью. В открытом *блюднике* (МЗ «Кижи», 1973, № 21-7) с рядами полочек для тарелок, мисок и блюдец и в одностворчатом посудном шкафчике — *посуднике* (МЗ «Кижи», 1973, № 6—7) для хранения чашек и другой посуды, которые навешивались на стену рядом с кухонным столом, могли держать четверговую соль и четверговые хлебцы.

Детская люлька (*зыбка*) переходила из поколения в поколение. Она изготовлялась отцом ребенка во время трехдневного празднования Пасхи. В зыбке держали различные обереги: кольцо от веника, которым первый раз парилась в бане женщина после родов, модель сохи, нож, резун-траву, богородицкую траву и т. д. [О первоначальном физическом воспитании..., 1879]. Зыбка из луба или досок (МЗ «Кижи», 1973, № 8—68) подвешивалась на четырех бечевках к упругому шесту *(очепу)* напротив устья печи так, чтобы, сидя на лавке, можно было ее качать за веревочные петли рукой или ногой. Очеп продевался одним концом в специальное железное кольцо в потолке. Иногда свободный конец очепа закладывался за подбалочное бревно, и тогда люлька могла перемещаться по избе намного свободнее. Зыбка всегда занавешивалась пологом *(огибкой, пауком),* сшитым из старой материнской юбки, считавшейся оберегом. Пустую зыбку качать запрещалось.

Печной столб, на который опирались воронцы, осознавался как «мировое дерево». Около него производились обряды по достижению ребенком года. За него держалась невеста, прежде чем покинуть родительский дом. По печному столбу и шесту-*трубнику,* по поверьям, спускались на старый Новый год души умерших предков. Местом для их отдыха мыслился *окойник,* или *конник* — выступ в виде «самоварчика» на доске, примыкающей к печному столбу, украшаемый на праздник полотенцем. В избах с топкой «по-белому» на перекрестье воронцов могли держать четверговые хлебцы. К воронцам в святочные гадания иногда подвешивали хомут, на воронцах при гаданиях располагали свечи и зеркала. В загнетке печи, по поверьям, обитали безымянные духи-хранители домашнего очага; в подполье, в которое попадали через ящик *(рундук)* с откидной крышкой *(прилавок* или *подпольница)* у печи, — женские духи-покровители семьи. Сакральными точками печи считались также душник, подпечье, кожух трубы и место, где люди спали.

*Рис. 33. Традиционный табурет профессионального башмачника. Заонежье. Фото К. К. Логинова, 1980 г.*

Многие жилые комнаты, исключая избу, уже с конца XIX в. заонежане старались обставить на городской манер: деревянными диванами *(деванами)*, креслами и стульями, комодами, комодами-буфетами, шифоньерами *(платяными шкапами),* сервантами *(буфетами)* работы местных кустарей или краснодеревщиков. В зажиточных домах стены парадных комнат оклеивали обоями (*шпалерами*), развешивали портреты, зеркала, настенные маятниковые часы. Горница, украшенная выше среднего деревенского уровня, именовалась *залом,* изредка — *передней*. В домах местных купцов одна комната выделялась для приема гостей в качестве кабинета [Романов, 1927а, с. 36]. Деревянные кровати в таких комнатах застилались простынями и украшались вышитыми подзорами *(трестой).* На кроватях имелись перины и подушки с наволочками. Сами хозяева на простынях и перинах не спали, а берегли их для гостей.

**Верования, обычаи и обряды, связанные с проживанием в доме**

При распаде больших семей на малые среди прочего имущества делилось и жилище. При разделе на две части двухэтажных домов один получал «верха», другой — первый этаж. В домах с одним жилым этажом летнюю избу обращали в зимнюю, возводя русскую печь: обе части получались равноценными. При разделе пятистенка капитальной стеной перегораживали сени и двор и устраивали еще одно крыльцо и новую входную дверь в сени. Были и более сложные формы раздела. На престарелых родителей доля не выделялась, т. к. они оставались жить с младшим сыном. Вдовой снохе выделялась только одна комната.

Раздел имущества в Заонежье сопровождался обрядом [Логинов, 1993, с. 92]. Для этого все домочадцы собирались за столом. На стол клали каравай и вместе молились. Глава семьи разрезал каравай на части по количеству дольщиков и вручал каждому из них по ломтю хлеба, объявляя свою волю. Похожий обряд соблюдался и при разделе надела или имущества между братьями. Считалось, что одновременно с разделом среди хозяев происходит раздел среди домовых. Согласно одному из заонежских поверий, домовой, дворовой и другие духи-хозяева построек *(ригачник, баянник, амбарник* и т. д.) произошли от Адама, который укрыл их от взора Бога в соответствующих строениях. За обман Бог покарал детей Адама тем, что запретил им оттуда выходить на свет Божий [Майнов, 1877, с. 128—129]. По другому поверью, все эти существа — суть потомки духов, низвергнутых Богом с неба на землю. При падении на поверхность планеты они обратились в духов-хозяев того места, куда они упали [Рыбников, 1967, с. 200].

Согласно поверьям заонежан, домовые похожи на обитателей своего дома. Самый главный из них выглядит, как самый старый старик в избе. Если его «видели» ворующим у соседей корм для скота — это была хорошая примета. Частое же его появление сулило беду, а «явление» к членам семьи рыдающим и без шапки — смерть главе дома [Рыбников, 1866в, с. 16]. Домовой, как считалось, мог являться людям в образе собаки, кошки, змеи. Из духов, населяющих, по представлениям заонежан, избу, помимо домовых («большака с большачихой, малыми детушками и семеюшкой»), можно отметить *Кеву, Кебу, Ночную Неспяху, Дневной Крик, Будиху, Кикимору, Гнетке, Мару* [Максимов, 1903, с. 66; Пулькин, 1971; Логинов, 1993, с. 93].

Местом обитания духа-хозяина двора были хлева для крупного рогатого скота. Считалось также, что в хлеву женщинам легче всего удается родить. Верили еще, что, сжигая траву, сорванную через оконце хлева, жена вернет покинувшего ее мужа.

**Освещение**

Освещать жилище в вечернее время на широте Заонежья требовалось не менее 1920 часов в год [Об освещении, 1893]. Наиболее употребительными были одно-, двух- и трехлучинковые кованые светцы. Они могли быть стационарными, для чего вбивались в стены и печной столб, или переносными — тогда светец крепился к передвижной подставке в виде столбика на широком основании, в котором выдалбливалось углубление для тушения в воде угольков. Стена вокруг неподвижного светца обязательно обмазывалась глиной. Под такой светец ставили лохань или корытца с водой. Иногда их заменяли решеткой *(решетиной),* сплетенной из лучин. Лучину для светцов щипали длиною 70—80 см в Великий пост («чтоб была ровной и несмоливой»). С лучиной обычно ходили доить коров и молотить. Свечи, закрепляемые в медных подсвечниках, и керосиновые лампы на каждый день имелись лишь в зажиточных домах.

**Гигиена**

Жилища заонежане поддерживали в образцовом порядке. Перед Покровом (1/14.10) начинали конопатить на зиму стены, запасать бучильный камень. Вставку вторых рам и прочие работы следовало заканчивать ко дню *Егория осеннего* (26.11/9.12). Полы мыли по субботам, стены — к двунадесятым праздникам. Все вместе, включая потолки, так называемым *большим мытьем* — в канун Пасхи. Зажиточные хозяева ради этого собирали молодежь на отработки (за оказанные ранее услуги). Середняки и беднота всю избу мыли сами. Во время мытья в канун Пасхи подмечали: если первой зайдет женщина — хозяйской дочке в этот год замуж идти. В дни праздников полы обычно застилали домотканными половиками, в архаической традиции — сеном, чтобы «ходить было мягче».

**Декор жилищ**

Декоративная отделка домов Заонежья снаружи была богатой и своеобразной [Романов, 1927а, с. 38]. Только жилые постройки Малого Леликовского острова выделялись почти полным отсутствием декоративных украшений [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 66, л. 14].

В настоящее время старинные барочные наличники, украшенные трехчастной композицией с парными волютами в виде двух «волн» и антропоморфной фигуркой по центру (выделяемые в особый «заонежский» подтип «олонецкого» типа [Романов, 1927а, с. 33–34]), сохранились на жилых домах, свезенных в музей-заповедник «Кижи», а также на одном доме под Великой Губой (рис. 31). В д. Толвуе на одном доме имеются наличники, в которых антропоморфная фигура заменена на «елочку», что характерно для волютных наличников карелов. В Сенной Губе есть дома с волютными наличниками «вепсского типа» [Логинов 1993а, рис. 11-1]. На наличниках домов д. Ажепнаволок можно увидеть трехчастные композиции из двух хвостатых птицезверей с цветочным бутоном посередине. В единичных случаях встречаются разукрашенные резьбой и крашенные в традиционные тона крыльца [Логинов 1993а, рис. 12]. Неплохую сохранность имеют резные кронштейны *(помочи)* крыш. Большинство из них с «валиками», на единичных домах «валики» заменены на фигуры вроде «клюва» хищных птиц. По мнению В. П. Орфинского и И. Е. Гришиной, кронштейны с валиками относятся к кронштейнам «вепсского» типа, а с «клювами» — к кронштейнам «карельского» типа [Гришина, 1998, с. 117, рис. 2, а, б]. Прочие архитектурные детали (потоки, *балконы* с «небом», курицы и т. д.) сохранились плохо. Цвет былой окраски на домах улавливается с трудом, он слился с общим серым фоном стареющего дерева. Вообще же вопрос о традиционном декоре заонежского жилища с достаточной полнотой решен в работах К. К. Романова [Романов, 1927а], Р. М. Габе [Габе, 1941], В. П. Орфинского [Орфинский, 1972, 1982]. Стоит обратить внимание на один сугубо местный прием декоративного украшения домов-кошелей, подмеченный В. П. Орфинским. Он состоял в том, что под асимметричным более длинным свесом крыши дома устраивался «фальшивый» свес, симметричный более короткому [Орфинский, 1972, рис. 15-1]. Некоторые декоративные детали дома, в частности антропоморфные фигурки и концы кронштейнов, обработанных в виде стилизованной головы хищной птицы, несли апотропеические функции [Косменко, 1986, с. 54].

*Рис. 34. Окно с наличниками «заонежского типа» в с. Великая Губа. Фото К. К. Логинова, 1980 г.*

В качестве оберегов у домов высаживались рябины «против лешего», а березы — «на счастье». Березы, высаженные на имя человека, как считалось, могли взять на себя болезни людей или предсказать близкую смерть. Окончательно обжитым пространство нового дома (или деревни-новинки) считалось только после первой смерти одного из проживающих там людей [Криничная, 1978, с. 167]. Его душа как бы становилась духом-покровителем дома (деревни). С целью защиты строений «от молнии» накануне Крещения на все окна, двери и ворота наносили изображение креста скипидаром, угольком или мелом, а у колодца выкладывали кресты из щепок — «от нечистых» [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 65, л. 28]. Нанесение крестов углем делали местами на Великий четверг. На *Николу весеннего* выкладывали кресты из веточек или щепок около дома, а также жгли у крыльца ветки ольхи, чтобы уберечь жилище и его обитателей «от змей» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 59].

**Хозяйственные постройки**

В хозяйствах, занимающихся извозом, до 1930-х гг. обязательно ставили конюшни. Они обычно пристраивались к продольной стене сарая и имели односкатную крышу. Отдельно стоящие конюшни с двускатной кровлей были редки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 304].

Против окон избы ставили амбар. Он мог быть одно- и двухэтажным с двускатной крышей, иногда — с козырьком над входом. Амбары запирались на кованые замки, врезанные в дверь. Духом-хозяином такого строения считался *амбарник,* которого представляли в виде маленького ребенка с непомерно большой головой и огромными глазами на серого цвета лице [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 65, л. 12].

Бани были двухкамерными. Они состояли из раздевалки *(припередка)* и собственно бани *(мыльни).* В прибрежных деревнях бани ставили на воде на сваях [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 286—288], в прочих — выносили на огороды. Крыша делалась одно- или двускатной. Потолок утеплялся. Воду нагревали камнями из печи-каменки, опуская их бучильными клещами в деревянный чан с водой. Парились на полке. Мылись на лавке из деревянных шаек. Мыло часто заменяли щелоком. Семейные пары ходили в баню после каждого совокупления. В праздники, а также среду и пятницу таковое запрещалось обычаем. В XIX в. в Заонежье бытовало совместное мытье мужчин и женщин. Вместе в баню не ходили только свекор со снохами. Еще в начале XX в., по сообщению С. Лосева [Лосев, 1908, № 82], девушки на виду у всей деревни ходили после бани купаться голыми. Местные мужчины на это не реагировали никак, но резко осуждали неадекватную, с их точки зрения, реакцию приезжих.

С баней у заонежан было связано много бытовых запретов и предписаний: здесь не стирали, не парились четвертою сменой, не ругались, не заходили в нее после захода солнца и т. д. [Логинов, 1993, с. 96]. Считалось, что нарушение традиций

оскорбляет духа-хозяина бани *(баенника* или *баенного),* за что он насылает болезни или запаривает насмерть. Чтобы «избавиться» от баенника, при постройке бани в порог закладывали капельку ртути. Приходя помыться в такие бани, уже не просили у баенного «разрешения» на помывку, но благословлялись, а, закончив мытье, благодарили собственно баню, а не духа-хозяина. Баенника заонежане представляли по-разному: в виде раздетого мужчины, мужчины черного, как жук или уголь, крепкого старика-бородача или, напротив, существа совсем крохотного. В 1931 г. экспедиция краеведческого музея записала в Кижах быличку о том, как баенный попал в кляпцу для мышей и был убит жителями [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 65, л. 53).

На огороде устраивались *картофельные ямы,* а в хозяйствах, выжигающих палы, и *репные ямы* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 304—305], аналогичные современным картофельным ямам дачников. Правда, крышей могли служить днище старой лодки или простейшая конструкция из двух развилок и перекладины, к которой прислонялись с обеих сторон плашки с утеплителем их сухой осоки.

В хозяйствах зажиточных рыбаков напротив дома устраивались *коптильни,* а на огороде — *ледники* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 38, 84]. Коптильня представляла собой прямоугольный утепленный сруб без окон, перекрытый одно- или двускатной крышей. Внутрь ставились печь-каменка и жердевые перекладины для снастей. Одно продольное бревно ниже подгнетного венца делалось съемным: через него загружались сетные снаряды с деревянной основой, не проходившей в двери. Ледники были подземными. Теплоизоляцию давали слой опилок и мощный земляной накат. Спуск в ледник обустраивался ступенями, вход — двойными дверями и тамбуром. Лед выпиливали весной на озере с помощью пилы-двуручки и, доставив на санях, спускали в ледник. За плату ледником пользовалась вся деревня.

Для сохранения живой рыбы в озере напротив окон дома устанавливались живорыбные *садки* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 39]. Рубились они с одинарными или двойными стенами, имеющими между каждым венцом щели для пропуска свежей воды. В районе Толвуи изредка их делали из камня-плитняка. Сверху на стенки садка укрепляли дощатое перекрытие с откидным люком, запираемым на замок.

Питьевую воду в прибрежных деревнях брали с мосточков-сходней *(скодней)* или выезжали за нею в озеро на лодке. В придорожных деревнях на усадьбе или улице устраивались колодцы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 299, 306]. В простейшем варианте сруб колодца, не заглубляя в землю, устанавливали над ключом. Сверху его зашивали досками, в которых делали люк со съемной крышкой. Часто над колодцами возводили одно- или двускатную крышу, поддерживаемую парой столбов. Иногда над колодцем устраивалась будка из досок с входной дверью. Там, где воду нельзя было достать ведром или специальным черпаком, над колодцами ставили ворот с цепью или журавль. Вода, набранная из трех колодцев равными порциями, наделялась в Заонежье магическими свойствами.

За пределы деревни выносили кузницы. Строились они однокамерными в 1—2 окна, односкатными с квадратной трубой. Внутри по центру устанавливался горн с мехами, а рядом — наковальня. Инструмент и готовые изделия раскладывались по полкам вдоль стен. Запас сырья и угля хранили в бочках и корзинах в загородке с навесом, пристраиваемой к кузнице [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 71, л. 81]. Колдунами кузнецы в Заонежье не считались.

За деревню выносили риги и мельницы. В крупных селениях возводилось не менее одной риги на десять дворов [Дашков, 1842, с. 78; Рыбников, 1866в, с. 26]. С 1830-х гг. рига состояла из овинной части (*ригача,* ср.: кар. *riihi*, вепс. *rih, rihač* 'гумно, овин') и гуменной *(гумна),* перекрытых одно- или двускатной крышей. В д. Медведево, под Кажмой вплоть до 1930-х гг. овин строился отдельно от гумна [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 130]. Печь-каменка, обмазанная глиной, в *ригаче* ставилась против входа ниже пола. Колосники передвигались по пазам. Снопы в ригу загружались через дверь из овина либо через люк с откидной крышкой, устраиваемый в боковой стене. Гумно имело три стены, четвертой служила примыкающая стенка *ригачи*. Пол настилался толстыми, плотно подогнанными плахами. Потолок отсутствовал. В продольных стенах друг против друга устраивались двустворчатые двери, которые открывались при веянии зерна на ветру. Духом-хозяином риги считался *ригачник* [Рыбников, 1867, с. 240; НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 65, л. 9]. Его представляли в виде мужчины, одетого в лохмотья, или существа наподобие черного человека с хвостом, либо в виде ребенка лет девяти с огромными глазами и ушами. Ригачник считался очень опасным. Верили, что тем, кто топит в праздник ригу, он сворачивает шею или засовывает головою в каменку. На день памяти св. Феклы (24.09/7.10) и на Покров риги считались «именинниками». Их обязательно протапливали, т. е. как бы «кормили».

В середине XIX — начале XX в. в Заонежье бытовали как ветряные, так и водяные мельницы. В Толвуйской вол. в 1890 г. было 16 *ветряков* и 10 мельниц-*колесух* [Толвуйский приход, 1891, № 86]. Ветряные мельницы ставились на столбовую конструкцию. Они имели по восемь крыльев и только на Большом Леликовском острове мельницы делались четырехкрылыми [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 69, л. 21; д. 81, л. 1—2]. Для водяных мукомольных мельниц и мельниц-крупорушек устраивали плотины, а потому их следует отнести к типу «наливных» [Сабурова, 1967, с. 120—121]. Строили и владели мельницей обычно на паях от двух до двадцати человек. Реже мельница принадлежала одному человеку, который рядом с нею ставил свой дом. Мельникам в Заонежье молва приписывала качества колдунов и знакомство накоротке с водяными

*(водяниками, волосяниками).* Автором записано несколько любопытных быличек. В одной из них рассказывается, что самый сильный колдун Северного Заонежья, Титов Василий Иванович из д. Тережье, «заставлял» работать вместо себя на своей мельнице чертей [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 138]. В другой повествуется, что Титов ежегодно приносил в жертву водяному кошку, которую топил под колесом мельницы, чтобы уберечь плотину от разрушения при наводнении, а людей от «потопа» в речке и оз. Ванчезере [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 40]. Прорыв плотины в весеннее половодье заонежане объясняли тем, что ее разрушал водяной, когда, женившись на лешачихе, хвастал своей силою перед свадебным поездом [Рыбников, 1866в, с. 17].

В качестве временного жилья на лесозаготовках строили *станы* [Толвуйский приход, 1891, № 82], в основании которых лежал сруб в 1—3 венца. Двускатную крышу составляли из расколотых пополам бревен, прислоненных к жерди, покоящейся на двух или на трех сошках. Одна из торцевых сторон оставалась открытой, другая заделывалась жердями и лапником. Костер разводился посередине. Справа и слева от костра на хвойной подстилке укладывались спать. Для защиты лошадей от ветра неподалеку от стана сооружали *хвойник* [Кустарные промыслы..., 1902, с. 21] — род навеса с прислоненными с трех сторон стенками из веток и лапника. Рыбацкие избушки — *фатерки* [Озерецковский, 1989, с. 201] ставили на дальних промыслах. Рубились они теплыми и, как правило, несколько заглублялись в землю. Внутри устраивали нары для спанья и печь-каменку, ориентированную устьем к двери. Окон в фатерках обычно не делали. На сенокосах ставили *бугорки* — небольшие будки из плах с односкатной крышей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 10]. На сенокосах, кроме того, пользовались двускатными шалашами *(шалашками)* и навесами из веток и лапника или холщовыми пологами наподобие палаток. Особый, круглый в плане шалаш-*шогу* с четырьмя бойницами делали охотники для стрельбы тетеревов у чучел и на токах [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 7, 11]. Для защиты скота от непогоды на островных пастбищах ставили *стайки* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 58] — односкатный навес с задней и двумя боковыми стенами из колотых на плахи бревен. В Заонежье считалось, что духа-хозяина из временных построек имеет только избушка-*фатерка* [Ершов, 1979, с. 49]. К этому «хозяину» и обращались за разрешением переночевать.

**Культовые, административные, торговые и культурно-просветительные строения**

Культовые, т. е. церковные, постройки хорошо описаны и изучены (см. библиографию в работе В. П. Орфинского [Орфинский, 1972, с. 110 и сл.]). Торговые строения в Заонежье были представлены *гостиными дворами* (в Шуньге и Великой Губе), *лавками, балаганами* и *шалашами.* Гостиный двор рубился из бревен холодным, как одно длинное строение, разделенное продольной стеной и поперечными дощатыми перегородками на 40—60 отсеков [Рыбников, 1865, с. 167]. Отсеки оборудовались прилавками. Лавки местных купцов устраивались в подклетной части их личных домов [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 9]. Хозяин при звуке колокольчика спускался вниз. В лавке делались прилавок и полки для товара. Для покупателей в помещении ставили стол и несколько стульев. Земские и общественные потребительские лавки, а также общественные склады возводились в виде отдельных дощатых или бревенчатых строений. Они никогда не отапливались. Ярмарочные балаганы имели в Заонежье вид дощатых летних ларьков, какими они сохранялись в глубинке до 1950-х гг. Торговые шалаши [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 142, № 60] состояли из дощатых прилавков с четырьмя стойками для натягивания над ними навесов из холста или рогож. Иногда ярмарочные ряды составлялись из крытых соломой навесов [Куликовский, 1888]. Товары в таком случае раскладывались на земле на подстилках.

Из административных (включая культурно-просветительные и специальные) учреждений в Заонежье к началу XX в. бытовали следующие: волостные правления, почты, школы, библиотеки, чайные-читальни, больницы, пожарные цехгаузы, в Шуньге была бильярдная [Логинов, 1993, с. 99]. Помещения для почты, школы и т. п. в деревнях, удаленных от волостных центров, нанимались в аренду у местного населения. В волостных центрах для их размещения строили специальные здания, которые содержались на средства земства или крестьянской общины. Иногда строительство осуществлялось за счет пожертвований. Так, на деньги заонежской сказительницы И. А. Федосовой была построена школа в Кузаранде [Федосова, 1981, с. 29], на средства купца Д. В. Лысанова — школа и библиотека-читальня в Сенной Губе и чайная-читальня в Великой Губе [Сенная Губа, 1899]. В зданиях школ и больниц выделяли комнаты или целый этаж для проживания учителя или врача. ❋

## 4.2. Одежда

Материалами для изготовления повседневной и рабочей одежды в Заонежье в середине XIX — начале XX в. служили выделанный на станке с двумя подножками узкий домотканый холст *(пачесина),* домашнее сукно (*портно*), домашняя пестрядь и полушерстяная ткань *(понитчина).* Праздничные одежды шились из покупных тканей: шелка, нанки, тафты, сатина, кумача, парчи, драпа, казинета, кашемира и др.

**Мужская одежда**

Основу традиционной мужской одежды составлял комплекс из туникообразной рубахи и неширо-ких штанов — *портов* (МЗ «Кижи», 1973, № 33—115). Летняя повседневная рубашка шилась из беленого

домотканого холста, зимняя — из холста, обычно крашенного с помощью индиго в синий или голубой цвет. Промысловые рубахи в начале XX в. (АМАЭ, И-1365-136) иногда вязали из шерсти по образцу рубах-косовороток. Длинные рукава вшивались в проймы с ластовицей — *косячком* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 256]. Воротник отсутствовал. Разрез делался слева и застегивался на одну медную пуговицу. Рубаха была длиною чуть выше колен. Порты носили на гашнике. Для удачи в повседневных делах в гашник вшивали засушенную летучую мышь [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 17].

В сенокос рубаха и порты из беленого холста служили производственной одеждой, т. к. на ткань белого цвета меньше садилось насекомых. Рубаху носили навыпуск, подпоясывая узким длинным кушаком *(гайтяном)*. Для стариков такой наряд был летней повседневной одеждой. Мужчинам средних лет появиться в нем на деревне считалось неприличным. Старикам не было зазорным также ходить по улице в опорках от сапог — сугубо домашней производственной обуви. В начале XX в. в одних только длинных рубашках и босиком бегали летом дети. Подростки в зажиточных семьях начинали носить штаны лет с 5—6, у бедноты — с 12 лет. Надевать порты и рубаху синего цвета, как взрослые, парни могли только после того, как самостоятельно, без взрослых, вспашут поле [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 261]. В первой половине XIX в. в рубахе и без штанов в летнее время парни ходили вплоть до женитьбы.

Весной и осенью в будни мужчины при выходе по делам надевали кафтан, сшитый из серого домашнего сукна, или понитчины. Застегивался кафтан на три медные пуговицы в прорезные петли. Воротник делался шалькой либо стойкой. Рукава несколько суживались к запястью. Кафтаны, сшитые каргопольскими портными (АРЭМ, № 86-5), отличались от тех, которые шили сами заонежане (АРЭМ, № 46-56), тем, что имели прямые прорезные карманы по бокам с примыкающими сзади вертикальными прострочками *(шипками)*, заложенными на спине в две складки. У заонежских кафтанов карманы делались накладными и без *шипков*. Покрой же был одинаковым. Старые повседневные кафтаны легко превращали в рабочие (АРЭМ, № 365-6), для чего воротник и рукава обшивали полосками кожи.

Старообрядцы еще в начале XX в. носили суконные *зипуны* глухого *(раскольничьего)* покроя [Майнов, 1877, с. 87] — нечто наподобие туникообразной рубахи со швом посередине груди, с воротником-стойкой. Шились они из домашнего сукна, окрашенного в темные тона, длиною до середины бедра. Такого же рода одежда бытовала у сегозерских карелов [МКСК, 1981, с. 117, рис. 28-4] и соседнего русского населения Пудожского и Вытегорского уездов. В. Н. Харузина называла ее (видимо, ошибочно) *армяком* [Харузина, 1893, с. 19]. Зипун надевался через голову и подпоясывался кушаком. Данный тип одежды, похоже, древнее, чем кафтаны.

Для предохранения одежды от загрязнения на работах использовали *балахон* [Рыбников, 1866в, с. 31], который шился из домашнего холста, обычно небеленого. Балахон имел колоколообразную форму и прямые широкие рукава. Воротник чаще всего отсутствовал, но к рыбацким и охотничьим балахонам пришивался капюшон. Застегивался балахон на петельки и деревянные короткие палочки на нитке, заменявшие пуговицы. Балахоны, сшитые каргопольскими портными (АРЭМ, № 386-6), имели на спине складку, образующуюся щипком, простроченным до уровня лопаток.

Специальной дорожной одеждой служил *ярмяк* (АМАЭ, № 5—16), который, как и балахон, надевали поверх повседневной одежды. Армяками за счет общины снабжались новобранцы при призыве в царскую армию. Шились они очень просторными из серого домашнего сукна, реже — понитчины, окрашенной индиго. Имели прямые широкие рукава и отложной воротник. Лишь в районе Типиниц и Тамбиц последний заменялся капюшоном [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 257]. Армяки новобранцев на спине имели складку, что делало их похожими на современные армейские шинели. Длинными армяки шили намеренно, т. к. в них было удобнее укрывать ноги при езде в санях в холода. В отличие от балахонов армяки всегда подпоясывались кушаками. Зажиточные крестьяне, отправляясь в Петербург, иногда надевали пояса, украшенные наборными бляшками и разноцветными кистями (АМАЭ, № 78-4). Летом при отправлении в дорогу или на работы, где особо досаждали комары, надевали *кукель* (АРЭМ, № 386-4). Он шился из холста в виде башлыка, закрывающего голову, шею и грудь. Открытым оставалась часть лица от бровей до губ, защищаемая иногда сеткой из конского волоса.

Кузнецы, бондари и кожевенники во время работы поверх рубахи надевали кожаный передник [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 257], который имел высокую грудку и крепился на шее тесемкой, а у пояса завязывался двумя веревочками. Такие же передники, но скроенные из небеленого полотна, во время работы использовали печники, сапожники, столяры. Рыбаки при ловле неводом с лодки надевали сразу два кожаных передника: нагрудный — спереди и поясной — сзади. Последний позволял садиться на мокрую скамью, не замочив одежды.

Повседневной зимней верхней одеждой мужчин в середине XIX — начале XX в. в Заонежье был полушубок (МЗ «Кижи», 1973, № 21-3). Шился он из дубленых овчин, окрашенных в коричневый цвет. Воротник делался стоячим, высотою 8—12 см. Карманы, один или два, были прямыми прорезными. Застегивался полушубок на медные или деревянные пуговицы *(гостяшки)* с помощью петель, скрученных из нитей.

В качестве повседневного головного убора мужчинам служила летом покупная, валянная из шерсти невысокая шляпа *грешевник* с короткими полями (рис. 35) или полями средней ширины и круглым донцем [Русские..., 1970, табл. 60-4]),

которую молодые парни украшали пером для форсу. Зимой надевали овчинную шапку *(бумарку)* полусферической формы (обшиваемую сверху сукном), имеющую узкие поля [Там же, с. 30]. Пуховые шапки из шкурок гагары имелись у некоторых охотников-заонежан. В шапках обязаны были быть все мужчины деревни в день первого выгона скота. Считалось, что мужчине, заблудившемуся в лесу, достаточно повернуть шапку задом наперед, чтобы его перестал водить леший.

Прически мужчины в Заонежье носили двух типов: *русскую* и *раскольничью* [Майнов, 1877, с. 86—87]. При русской стрижке волосы спереди подрезали по линии бровей, а на затылке и висках — по линии чуть ниже мочки уха; при раскольничьей дополнительно к этому выстригали макушку головы. Дети и подростки стриглись «под горшок». На голову действительно надевался горшок, ниже которого волосы выстригались. Парню разрешалось отращивать бороду только после женитьбы.

Повседневной обувью в Заонежье были кожаные сапоги. Данный феномен информанты-заонежане называют как один из этнодифференцирующих признаков, отделяющий их группу от остального населения Карелии [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 11—13]. Этому не противоречит факт бытования лаптей в Заонежье. Они использовались в качестве рабочей обуви при косьбе на болоте, выпасе скота, строительстве дома, выжигании палов. Исключением был район Сенной Губы (см. ниже).

Повседневные сапоги [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 171—172] шились из неокрашенной дубленой кожи. Носок сапог был вытянут заодно с голенищем. Шов проходил сзади. Пришивную головку имели лишь рабочие сапоги, которые перешивались из изношенных повседневных. Каблуки имели высоту 1—1,5 см. Промысловые сапоги *(бахилы,* или *бродни)* шили как повседневные, но они имели голенище высотою чуть выше середины бедра. В подошвы бродней рыбаки-артельщики вбивали железные шипы, чтобы не скользить по мокрым доскам. Повседневные сапоги обували с шерстяными носками, несколько выступающими над краем голенищ. Если у карелов эта часть носков узорно вывязывалась, то у заонежан подобной традиции не было. Промысловые сапоги обували с носками в форме конуса, т. е. без пятки. Когда одна сторона носков снашивалась, их поворачивали на 90°. Аналогичные носки имелись у карелов и вепсов. Скорее всего, данный тип заимствован заонежанами от дославянского населения Заонежья. При ношении лаптей штанины снизу до колен закрывали онучами *(поленками)*.

Лапти плели из бересты. В Заонежье можно выделить три их разновидности: лапти косого плетения — «новгородский» тип (АРЭМ, № 386-10), изготовлявшиеся из пяти полосок бересты с высоким носком и пяткой; *верзни* (АРЭМ, № 386-11) — прямого плетения, изготовлявшиеся из трех полосок бересты с низким ободком и пяткой и крепившиеся к ноге с помощью четырех пар петлей; *паловые* лапти [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 256] — похожие

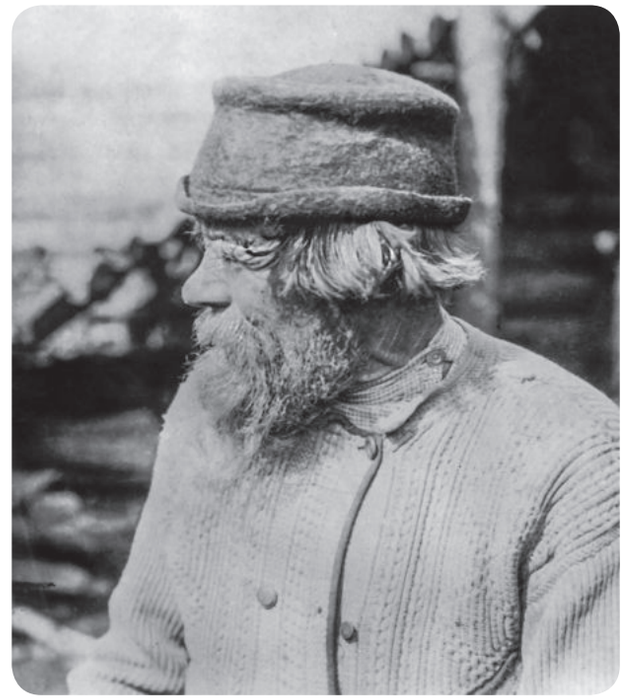


*Рис. 35. Толвуянин, подстриженный «под горшок», в покупном кафтане, пестрядиной рубахе-косоворотке, в повседневной валяной шляпе грешевнике (РЭМ, коллекция М. М. Круковского, 1898 г.)*

на верзни, но без ободка, чтоб за них не завалился тлеющий уголек. Новгородские лапти и верзни носили в Заонежье пастухи-карелы и вологодские ваганы. В д. Сенная Губа и на Малом Леликовском острове, мужское население которых было часто потомками крестьян, бежавших от рекрутчины, в быту тоже было принято ходить в лаптях. Женщины здесь пользовались нехарактерными для Заонежья берестовыми и веревочными туфлями-*тюнями* [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 71, л. 13; д. 78, л. 19], а пастухи — берестяными сапогами.

Валенки *(катанки)* катали на заказ отходники из Пудожа и Вытегры. Вплоть до 1930-х гг. катанки, исключая Сенную Губу, считалось приличным обувать только для работы или для тепла в доме. Зимней домашней обувью, кроме валенок, служили тапочки, сшитые из утиных или гагарьих шкурок, вывернутых пухом вовнутрь [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 19]. Для детских тапочек использовали шкурки утки-рыболовки, для взрослых — гагачьи (*куйка,* ср.: кар., фин. *kuikka* 'гагара'). Последние исключительно теплы и долго не снашиваются. Данный тип обуви был, вероятно, заимствованным от дославянского населения края. Обувь, снятую с ноги, не разбрасывали, а ставили аккуратно парами, «чтоб не жить врозь с женой, домашними». Если собирались в дорогу, то обувь клали набок, «чтоб ноги в пути не стерлись».

Рабочую одежду дополняли рукавицы и промысловые пояса [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 257]. Зимой на работу надевали шубные рукавицы *(шубницы)* или вязаные *(дельницы)*. Поверх *дельниц* могли надевать кожаные рукавицы. Для тяги зимнего

невода заонежане пользовались *дельницами*, у которых в шерстяную нить добавлялся конский волос. Такие рукавицы меньше намокали, лучше согревали руки. Рукавицы и промысловые *дельницы* вязали исключительно мужчины — явный пережиток промыслового табу. Делалось это при помощи одной обоюдоострой иглы [Логинов, 1993, рис. 4]. Данная традиция характерна также для вепсов, карелов и некоторых соседних с заонежанами групп русских. Все типы рукавиц делались длиною по кисть руки с отделением для большого пальца. Охотничьи *дельницы* имели дополнительно отделение для указательного пальца. Кожаные промысловые пояса надевались только на охоту или для работ в лесу. Они делались шириною 4—8 см и имели железную пряжку. К поясу подвешивался нож в ножнах, а при необходимости и топор, закрепляемый в железной скобе. Нож носили слева, топор — справа. Некоторые мужчины носили нож на поясе постоянно.

Склонность заонежан к щегольству отмечали еще П. Н. Рыбников и В. В. Майнов как одну из отличительных черт данной группы русских [Рыбников, 1866в, с. 28; Майнов, 1877, с. 121]. По-праздничному наряжались на свадьбу, на ярмарки и торжки, масленичные и другие гуляния и в дневное время святочных недель, когда все заонежане собирались из городов и с промыслов погостить дома. Молодежь наряжалась на вечеринки, особенно на так называемые *бесёды*.

Праздничная рубаха шилась из сатина с узким воротником-стойкой. До 1870-х гг. воротник завязывался двумя красными тесемочками. Ворот и края грудного разреза украшались полоской вышивки шириною в 1,5—2 см. По покрою праздничная рубаха была аналогична повседневной. Праздничные штаны шились из покупного сукна темного цвета с разрезом спереди на пуговицах. В остальном покрой их не отличался от покроя портов. С начала XX в. многие, следуя городской моде, стали носить праздничные штаны, имеющие ширинку, а также сыромятный ремень с небольшой железной пряжкой (АРЭМ, № 10405-20), заправляя рубашку в брюки.

В середине XIX — начале XX в. беднота и середняки поверх рубашки надевали по праздникам *поддевку*, а зажиточные — жилет с сюртуком [Рыбников, 1866в, с. 31; Харузина, 1893, с. 19]. Поддевку, пусть и сшитую из лоскутов разного цвета, имел даже самый бедный парень. Праздничность ее для заонежан не вызывала сомнений, т. к. материал был покупным, а не домотканым. Поддевка шилась приталенной, однобортной. Длина ее доходила до середины бедра. Рукава, заметно суживающиеся к запястью, вшивались в проймы без ластовиц. Воротник был отложным, с небольшими лацканами. Застегивалась поддевка на покупные пуговицы. Прямые карманы, один или два, прорезались по бокам.

Сюртук шился из покупного сукна темного или серого цвета. Он имел прямой крой. Разрез сзади не делался. Жилет шился из того же, что и сюртук, материала. По покрою он не отличался от современных двубортных жилетов. У заонежского жилета было два кармана: нагрудный (слева) — для карманных часов с цепочкой и боковой (справа) — для кошелька и мелких предметов.

С конца XIX в. поддевку и сюртук стал вытеснять пиджак [Кустарные промыслы..., 1905, с. 98], который по городской моде того времени шили прямым, однобортным, с двумя прорезными карманами по бокам и довольно широким отложным воротником и лацканами. Рукава делались прямыми и вшивались в проймы без ластовиц. Застегивался пиджак на 2—3 покупные пуговицы. Длина его была чуть выше середины бедра.

Верхней зимней праздничной одеждой был *тулуп* [Рыбников, 1866в, с. 30] из мерлушек, который покрывался сверху покупным сукном темного цвета. Тулуп шили слегка приталенным. Широкий отложной воротник у зажиточных купцов изготовлялся из бобровых шкурок [Лысанов, 1916, с. 9], середняки для этой цели использовали енотовые или куньи меха. С конца XIX в. в качестве праздничной одежды стали носить пальто [Кустарные промыслы..., 1905, с. 97—98]. Сначала эта форма одежды распространилась среди более зажиточной части населения, затем стала общеупотребительной. К зимнему пальто пришивали медвежий или каракулевый воротник, подстегивали подкладку на вате. Карманы делали прямыми прорезными. Пуговицы всегда были покупными.

Праздничными летними головными уборами [Рыбников, 1866в, с. 31] в середине XIX в. были картузы. В начале XX в. их носили в качестве повседневных. Зимой вместо картузов по праздникам надевали так называемые *шапки на четыре уголышка*. Они шились из овчины с четырехугольным донышком и высокой, до 30—35 см, тульей и покрывались покупным сукном черного цвета. По нижнему краю подшивалась узкая опушка из каракуля. В начале XX в. эту шапку вытеснила шапка-ушанка с матерчатым или хромовым верхом. Зажиточные носили меховые шапки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 258]. За едой шапку обязательно снимали, «чтобы не оглохнуть», вариант — «чтобы теща не оглохла». Шапку запрещалось крутить на пальце («голова заболит»), бросать на стол («поссоришься с "хозяином"»).

Праздничные сапоги шились так же, как и повседневные, но из окрашенных в черный цвет кож теленка. Только зажиточные крестьяне имели на выход хромовые сапоги. Нередки рассказы информантов о том, что, катаясь на Масленицу на санях, братья обували одну пару сапог на двоих, выставляя обутую ногу на обозрение на передки. На свадьбах в качестве оберега для жениха использовали серебряный рубль, а в районе Сенной Губы — пластинку камня, вкладываемые в правый сапог.

Праздничную мужскую одежду дополняли пояса, разнообразные по технике изготовления. В районе Типиниц жених для оберега надевал новый ремень. Зимой по праздникам носили шерстяные шарфы, связанные тремя спицами, и рукавицы-*дельницы*, вязанные пятью спицами. Последние могли служить оберегом от порчи. Так, со дня

сватовства до окончания всех свадебных торжеств все участники свадьбы, входя в дом, опахивали обувь от снега только своими *дельницами*, «чтоб порча не пристала к ногам».

**Женская одежда**

Основу традиционной женской одежды в Заонежье составлял комплекс из рубахи с сарафаном. Рубаху шили из двух частей: верхней, называвшейся *рукава,* и нижней — *станушки* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 258]. Рукава повседневной рубахи были из тонкого домотканого полотна или ситца. Станушка же изготовлялась из беленого холста, или пачесины. Покрой женских рубах Заонежья относился к «новгородскому» [Куфтин, 1926, с. 21], или «бесполиковому» [Маслова, 1956, с. 607], типу. Рукава пришивались по утку от прямоугольного ворота. В зависимости от раскроя рукавов заонежане подразделяли женские рубашки на *досюльние* (староверческие) и *польские* — с «польским» рукавом [Лысанов, 1916, с. 68]. Досюльние рубахи имели длинные, резко суживающиеся к запястью рукава, польские — широкие прямые, длиною на $^{2}/_{3}$ руки, со вздержкой на уровне локтя. Станушка шилась из 2—4 расширяющихся книзу полотнищ (*становиц, рядчин,* ср.: кар. *räčči*n, вепс. *räcin* 'станушка, женская рубашка'), пришивающихся к лифу. Ограниченное бытование в Заонежье имели рубахи без рукавов на проймах. Их женщины носили зимой для тепла под рубахой с рукавами, а летом в жаркую погоду — самостоятельно, но в качестве сугубо домашней одежды. Традицию эту в Заонежье, надо понимать, принесли женщины-карелки, для которых подобная рубаха и способы ее ношения были весьма привычны [Логинов, 2006а, с. 22].

Рубашку с «польскими» рукавами носили с прямым на двух лямочках сарафаном (АРЭМ, № 386-2), рубашку с «досюльними» рукавами — с распашным косоклинным (АРЭМ, № 737-5). В XIX в. прямые сарафаны имели очень высокую грудку и низкую спинку. В начале XX в. спинку и грудь стали делать одинаковой высоты. «Досюльний» сарафан застегивался на пуговицы, которых могло быть до двадцати и более. Носили «досюльний» сарафан на проймах. Хозяйки-большухи с правой стороны дополнительно вшивали глубокий карман для ключей от амбара или кладовки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 261].

Повседневные сарафаны шили из набойного холста или холста, окрашенного в индиго. Более нарядную раскраску имели сенокосные сарафаны-*костычи* красного цвета, наиболее любимого заонежанами. К 1931 г. яркие тона стали преобладающими и для повседневной одежды, включая отчасти старушечью [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 64, л. 8]. Сенокосные рубахи имели небольшое отличие от повседневных. Они шились из ярких покупных тканей, рукава делались длиной по локоть и без вздержки. Специальной производственной деталью одежды жниц был матерчатый *рукав* [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 73, л. 44], который имел вид холщовой трубы, защищающей от уколов стеблями и колючками обнаженную правую руку от кисти до середины предплечья.

Помимо сарафанного комплекса, на сенокосе и во время выжигания палов использовался комплекс с юбкой [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, л. 256—257]. Сенокосная юбка, подобно юбкам карелок, часто шилась из ткани с горизонтальными полосками. Крепилась она по талии с помощью пуговицы или двух завязочек. Юбка для вывоза назема изготовлялась из более грубой ткани — пачесины. С юбкой, предназначенной для выжигания палов, надевалась паловая рубаха, которая имела длинные прямые рукава и изготовлялась из неокрашенного холста. При сжигании участка женщины дополнительно надевали мужские холщовые порты [Харузина, 1893, с. 21].

С конца XIX в. в качестве повседневной одежды женщины стали носить комплекс — парочку из юбки с широкой кофтой-*коцевейкой* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 263]. Кофта для зимы могла быть утеплена под стежкой из кудели или ватина. Верхняя и нижняя части повседневной парочки всегда шились из одного и того же материала.

В качестве домашней одежды, употребляемой в сильные холода, заонежанки надевали так называемую *одеяльницу,* которая представляла собой прямоугольный кусок овчины [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 266]. Одеяльницу оборачивали вокруг ног и пояса и подпоясывали кушаком. При прядении один край подгибался вовнутрь, чтоб не заходил холод. Следовательно, в Заонежье сохранялся в пережиточной форме тип несшитой поясной одежды, повсеместно уже исчезнувшей в северно- и среднерусских областях России. В холода женщины, как и мужчины, дополнительно надевали шубную или стеганную на вате безрукавку *(сердечник).*

При выполнении домашних работ одежду от загрязнений предохранял поясной холщовый передник. При выходе на улицу в весеннее-летний период заонежанки надевали *кафтанушку* (АМАЭ, № 46-53). Шилась она как мужской кафтан, но отличалась от него тем, что была значительно шире и короче. Подол ее имел большое количество складок. При выполнении грязных работ надевали *полушубочек* [Рыбников, 1866в, с. 30], сходный с мужским балахоном. Полушубочек тоже делался шире и короче, чем аналогичный тип мужской одежды. В зимнее время он подстегивался куделью.

Женская повседневная шуба [Рыбников, 1866в, с. 31] была близка мужскому полушубку и отличалась от него только тем, что заметно суживалась в талии. На шубу принято было сажать жениха с невестой в свадебном обряде.

Головные уборы заонежанок в середине XIX — начале XX в., как и прически, строго регламентировала традиция [Певин, 1893, с. 245; Рыбников, 1866в, с. 32; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 259]. Девушки заплетали волосы в одну косу с лентой. Православные при этом делали прямой пробор. Со дня просватанья лента заплеталась только в полкосы, т. к. к ней крепился знак просватанья — длинная и широкая лента (в Шуньге и Великой Губе красного,

в районе Сенной Губы — желтого цвета, в Толвуе и в Ламбасручье — белого). Для жениха соответствующим знаком была косынка, повязываемая на шею, в Шуньгской и Великогубской вол. красного цвета, а в Толвуйской — белого. В день венчания над волосами невесты в ее доме проводился ряд обрядовых манипуляций, а лента *(воля)* отдавалась девушкам для поднятия славутности. В доме молодого волосы новобрачной заплетались в две косы, которые оборачивались вокруг головы и убирались под повойник, что означало переход в новую половозрастную группу. Девушки-заонежанки в быту носили так называемый *подволосник,* который представлял из себя прямоугольный кусок, сшитый из разноцветных полосок ткани, сложенный в несколько рядов по диагонали. Завязывался подволосник под косой. В зимнее время по деревне девушки ходили в платках, которые складывали и закрывали ими только лоб и уши, оставляя открытой макушку. Голову платком они покрывали полностью на дальних переездах и при выполнении длительных работ на улице. Молодухи в холода поверх повойника повязывали теплый платок, который завязывался на затылке; пожилые женщины — еще один, концы которого завязывали под подбородком, старухи оба платка завязывали под подбородком.

Повойник в Заонежье называли *чепчиком.* Сравнивая повойники, хранящиеся в фондах музеев Карелии, легко заметить, что овоидная (яйцевидная) форма донышков заонежских чепчиков отличалась от формы донышков аналогичных типов женских головных уборов соседнего русского населения: у поморов и выгозеров она была лавролистной, у пудожан и вытегоров — эллипсоидной. Круглая форма натемников встречалась на повойниках сегозерских карелок. Широко распространенные в Сегозерье *подберихи* с треугольным донышком в Заонежье не зафиксированы. Поношенный женский повойник с заколотыми в него булавками сваты всегда прихватывали с собой, чтобы легче было *обабить* девушку. При удачном исходе задуманного его берегли до самого венчания, чтобы дело не расстроилось.

Повседневная женская обувь не отличалась от мужской. Сапоги из неокрашенной кожи обували при выходе на улицу, на выжигание палов — лапти. Валенки носили в холода, опорки — при работе в хлеву. В хлев, по обычаю, требовалось идти обутой и с покрытой головой, иначе *дворовой* мог обидеться и наказать скотину [Логинов, 1986, с. 48]. При зимних работах в лесу или поле женщины использовали специальные *наколенники* — холщовую повязку с двумя парами завязок, защищающую колени от холода, а сапоги от попадания в них снега. Иногда вместо наколенников использовали платки. Повседневная и рабочая одежда дополнялась рукавицами, варежками и шарфами, аналогичными по изготовлению мужским. Женские пояса делались несколько шире мужских кушаков и нарядней.

Женщины в Заонежье не менее, чем мужчины, любили пощеголять, принарядиться на гулянья и вечеринки. Если для зажиточных это не составляло проблем, то середнякам порой приходилось туго. Тем не менее «держать фасон» считалось необходимым. Обычно это происходило так: женщина брала из запасов куль или два муки и везла в лавку купца, чтобы взять под залог материал на праздничную обнову. Хозяин делал вид, что ничего не видит, т. к., согласно обычаю, именно он должен был обеспечить жене наряды. Залог потом выкупался втридорога. Девушки из бедных семей приобретали наряды иным образом: брали их на вечер, день или на праздник у богатых напрокат в счет отработок по мытью избы на Пасху, вывозке навоза и т. п. На праздниках и вечеринках они стояли поодаль от зажиточных нарядно одетых *(покрутных),* вокруг которых крутились парни. Немалую роль в этом играло, помимо социального статуса, и то обстоятельство, что на больших праздниках надо было переодеваться по нескольку раз. Беднота такой возможности не имела.

Основу праздничной, как и повседневной, женской одежды вплоть до 1930-х гг. составлял комплекс с сарафаном. С конца XIX в. он активно вытеснялся юбочным комплексом и платьем городского типа.

Праздничные женские рубашки шились так же, как и повседневные, отличаясь только материалом лифа и наличием вышивки. Материал выбирался тонкий, одноцветный. Ворот, а иногда и вздержка у локтя обшивались красной бумажной лентой шириною в 1 см. Нижний край подола вышивался полосой в 6—10 см с орнаментом, выполненным красной нитью. «Досюльние» рубашки украшались вышивкой в виде розеток по бокам шейного выреза, сплошных вышивок на оплечьях рубах *(намышниках)* и изредка узкой полоской орнамента вдоль рукава — знаком замужества [Гринкова, 1947, с. 388; Федосова, 1981, с. 213]. Вышивки, которые удалось увидеть Н. П. Гринковой, выполнялись полихромными (с введением желтых, зеленых и синих нитей) узорами. Н. П. Гринкова совершенно справедливо считает эту полихромность элементом, заимствованным от прибалтийско-финских народов [Гринкова, 1947, с. 388—389]. Несколько неверным нам кажется определение ею данной традиции как «заонежской». Полихромные вышивки наиболее широко бытовали в Каргопольском уезде [Шмелева, Тазихина, 1970, рис. 6]. В Пудожском уезде они воспроизводились вплоть до 1950-х гг. (ПКМ, № 190, 460, 600-1), тогда как в Заонежье эта традиция исчезла еще в XIX в. У карелов [Косменко, 1977, рис. 43] и вепсов [Косменко, 1984, с. 53] полихромная вышивка бытовала до середины XIX в. Оплечья «польских» рубах в Заонежье не вышивались. Это уже местная традиция, находящая аналогии в Олонецкой губ. у некоторых групп карелов. Карельские традиции в Заонежье проникали вместе с их носительницами, выходящими замуж за русских Заонежья. Контингенты карелов, расселявшихся на Заонежском полуострове, бывали порой весьма внушительными. Особенно после

1617 г. По подсчетам В. П. Орфинского и И. Е. Гришиной, в 1873 г. в Заонежье карелы составляли 8,9 % от всего населения полуострова [Орфинский, Гришина, 2010, с. 463].

Особые требования соблюдались при изготовлении подвенечной рубахи невесты. По свидетельству И. А. Федосовой, кроили ее четыре вечера благовещенских, шили три вечера рождественских, вышивали по заутреням «Христовым» (на Пасху), дошивали по обедням петровским [Федосова, 1981, с. 213]. Такая рубашка становилась оберегом потому, что делалась в «святые» дни, а девушки при этом уподоблялись колдунам, делая свою работу в то время, когда прихожане шли в церковь, а колдуны занимались ворожбой.

Праздничные сарафаны в Заонежье шились из плотных покупных тканей красного, синего или темного цвета. Нижний край подола, а также ворот и проймы у косоклинного сарафана, а лямочки у прямого украшались шелковой или бумажной лентой, иногда — позументом. У сарафанов, бытовавших в Заонежье на рубеже XIX—XX вв., часть грудки справа и слева украшалась вставками контрастных цветов (АРЭМ, № 585-21). Сарафан по праздникам дополнялся нагрудным передником, скроенным из покупной ткани темных тонов, несколько отличной от окраски сарафана. Тесемочка у шеи и завязки у пояса выполнялись из узких красных ленточек. Края передника украшались бумажной лентой, вышитой гарусом.

Праздничные парочки-*казачки*, или *казакины* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 259], шились из тонких ярких покупных тканей. Кофта казачка по своим формам несколько напоминала *шугай*, который был, вероятно, своеобразным трафаретом для создания кофты. В фондах музеев Карелии имеется значительное количество казакинов из различных уездов Олонецкой губ. Как и все типы женской праздничной одежды, относительно поздней по происхождению, кофты казачков были облегающими. У заонежан спинка кроилась по фигуре, всегда из двух кусков ткани, со вшивным хлястиком. У соседних групп русских бытовали казачки с цельнокроенной спинкой. Рукава, резко сужающиеся к запястью, вшивались без ластовиц. Воротник делался шалькой, стойкой или с лацканами. Особенно интересен воротник-матроска — *сак* [МЗ «Кижи», 1973, № 247-5], который кроился из квадратного куска ткани. Шейный вырез в нем заонежане делали по диагонали, а не по продольной (как поморы или пудожане) нити. Застегивалась кофта казачка на мелкие пуговицы посередине груди или слева. Пуговицы или кнопки на спине были крайне редки, в то время как у поморских казачков это встречалось довольно часто. Если казачки шились для венчания, они могли иметь дополнительную отделку: плечи-фонарики, манжеты, 1—2 гофрированные ленты от плеча к поясу, внутренний пришивной лиф из белого шелка, вставки по плечам из темной вуали, шамизетку и т. д. В наиболее состоятельных семьях в качестве дополнительной отделки использовали половинки жемчуга, блестки. Юбки казачков были прямыми или плиссированными, сильно расширяющимися книзу. Крепились они на узком пришивном пояске, застегиваемом сзади или сбоку.

Платья в качестве праздничной одежды бытовали в Заонежье еще в 1890-х гг. [Толвуйский приход, 1891, № 86]. Шились они приталенными из тонких покупных тканей с приставной нижней частью. Рукава платьев кроились как рукава «польских» рубах [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 263] и пришивались непосредственно к вороту, который мог быть стоечкой, с лацканами или совсем отсутствовал. Поверх платья иногда надевался праздничный передник, который в районе Типиниц обязательно подпоясывался плетеным или тканым пояском. Праздничный матерчатый пояс мог быть вышитым. Особенно ценились пояса, вышитые шуньжанками. Слуцкие пояса (АРЭМ, № 60511, 2) имели только самые зажиточные.

В весенне-осенние праздники при выходе на улицу женщины из зажиточных семей поверх сарафанов, казачков или платьев надевали *шугай* (АРЭМ, № 3861-1), а середнячки — *душегрею* (МЗ «Кижи», 1973, № 504-6). *Шугай* шился из плотной парчи приталенным. Короткий подол собирался в частые валики, заложенные вместе с подкладкой из кудели. Длинные рукава, резко суживающиеся к запястью, вшивались частью в проймы, а частью в спинку по линии лопаток. Широкий отложной воротник, вырезанный по полуокружности, закрывал четверть спины, а спереди имел широкие лацканы. Бочки и рукава соединялись прямоугольной ластовицей. Застегивался *шугай* на крючки и петельки, а внутри, по талии, завязывался двумя тесемочками. Края рукавов, ворота и подола обшивались позументом. *Душегрея* шилась из шелка и парчи в виде короткой пелерины на двух лямочках. Спинка собиралась в частые валики (до 70 шт.), которые закладывались вместе с подстежкой из кудели, чтобы показать состоятельность владелицы. Изредка спинка делалась без валиков, видимо, у бедноты с целью экономии материала. Застегивалась *душегрея* на крючки и петельки или завязывалась на три пары тесемочек внутри. Края и лямочки *душегреи* обшивались позументом.

Зимней праздничной одеждой заонежанок была *шубка* [Рыбников, 1866в, с. 32]. Зажиточные крестьяне шили ее из лисьих шкур, а середняки — из заячьих шкурок, покрытых сукном. По внешнему виду она несколько напоминала *шугай* с удлиненным до колен подолом. Края рукавов и подола имели меховую опушку. Воротники шубок зажиточных заонежанок были из куньего меха, у прочих — из лисьих хвостов. Застегивались шубки на крючки и петельки или завязывались внутри на три пары тесемочек. Во время зимней свадьбы зажиточную невесту наряжали в *епанечку* [Лысанов, 1916, с. 79], род лисьей шубы или накидки, покрытой парчой или бархатом, с собольим или куньим воротником. Иногда она набрасывалась поверх шубки. Во многих деревнях под венец ехали в одном платье, укрывшись для тепла

*Рис. 36. Заонежская девушка в парчовом сарафане, праздничной рубахе с «польскими рукавами», с жемчужной короной из пяти воланов на голове, жемчужными серьгами в ушах, с крупной брошью и большим количеством жемчужных нитей на шее. На правой руке «новомодный» для конца XIX в. браслет из «дутого» золота, на левой руке старинный, кованный из драгметалла «пластинчатый» браслет (РЭМ, коллекция М. М. Круковского, 1898 г.)*

только теплым платком больших размеров. Невесте при отъезде в церковь в косу закалывали бант (ГКМ, № 12253-1), который состоял из двух или более разного цвета бантиков, скрепленных посередине булавками с разноцветными головками. Такие же банты закалывали на правый рукав дружек и в гриву лошади жениха. Банты с ленточками стало модно прикалывать к локтю праздничных девичьих рубах на рубеже XIX—XX вв.

Девушки в праздники повязывали голову так называемой *лентой* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 28], основу которой составляло кольцо из бересты высотою 5—6 см, обшитое парчой или кумачом. Лента позади имела разрез до середины кольца. Завязывалась она на затылке двумя тесемочками под широкой парчовой лентой. Уже в середине XIX в. данный головной убор стали заменять шелковой косынкой, складываемой в виде ленты, концы которой завязывались под косой. Лента и косынка дополнялись поднизью — *сеткой, трехборкой* или *наголовником* (АРЭМ, № 386-9) в виде 3—5 воланов. Поднизи зажиточных заонежанок были жемчужными, у середнячек — из бисера (рис. 36). Основу данного головного убора составляла ленточка с прикрепленной к ней медной или из конского волоса основой, усаженной бисером или мелким жемчугом. Невеста в день венчания надевала жемчужную *корону* с поднизью (рис. 37). Короны в Заонежье могли иметь основу из медной проволоки, что характерно также для Пудожского уезда, или из картона, как у карелов. Последний тип был более экономным, т. к. наклеивались половинки жемчужин. Короны имели спереди высокий выступ, а на затылке завязывались тесемочками, закрытыми лентами. В начале XX в. такой убор стал большой редкостью (2—3 на волость). Его можно было взять напрокат за 1—2 мешка муки за день.

Замужние женщины по праздникам повседневный повойник заменяли праздничным, шившимся из плотных и нарядных покупных тканей контрастного цвета. Донышко часто кроилось из парчи.

Во второй половине XIX в. вместо повойников по праздникам молодые заонежанки иногда надевали так называемую *моду*, или *колпачок* [Рыбников, 1866в, с. 32] — шелковую косынку, три угла которой завязывались на лбу и в таком положении скреплялись булавками.

Кокошник к концу XIX в. бытовал в Заонежье только на о-ве Кижи, но и там к началу следующего века вышел из употребления. По внешнему виду он очень близок к каргопольским кокошникам, но отличается от них наличием более выраженного выступа на лбу вперед и вверх в виде рога и несколько

*Рис. 37. Две заонежские девушки в праздничных сарафанных комплексах (РЭМ, коллекция М. М. Круковского, 1898 г.)*

иной конфигурацией височных лопастей. В научной литературе встречается мнение, что форма височных лопастей в известной мере коррелирует с формами древних височных украшений [Гринкова, 1956, с. 38; Косменко, 1984, с. 20]. Вышивка на кижском кокошнике располагалась по всему полю лобной части околыша, а не концентрировалась в «налобном треугольнике», как у каргопольских. Различия между ними не столь значительны, чтобы выделять кижский кокошник в особый «заонежский» тип, как это сделала в свое время Н. П. Гринкова [Гринкова, 1956, с. 369]. Его следует, видимо, отнести к типу каргопольских.

Все типы праздничных головных уборов молодух в Заонежье дополнялись, как и у девушек, поднизями. Можно с уверенностью говорить об обычае заонежан особо нарядно одевать женщин в первые три года после замужества. Такие действия, по представлениям заонежан, обеспечивали зажиточную жизнь семье и общине в целом [Маслова, 1984, с. 116].

Праздничной женской обувью в середине XIX — начале XX в. были кожаные башмаки — *штиблеты* [Лысанов, 1916, с. 78]. Они имели пришивную головку, каблук высотой 2,5—3,5 см, голенище до середины голени, разрез которого зашнуровывался покупными шнурками с помощью отверстий, укрепленных заклепками, и железных крючков. Подошва делалась рантом. Со штиблетами заонежанки носили покупные фабричные чулки. То и другое бытовало в Заонежье в конце XVIII в., что наблюдалось еще Г. Р. Державиным [Пименов, Эпштейн, 1958, с. 320]. Чулки и башмаки входили в число предметов, которые жених обязан был подарить невесте.

Украшения заонежанок состояли из жемчужных или металлических сережек, брошей, заколок, колец, перстней, стеклянных или жемчужных бус, серебряных браслетов (рис. 36, 37). Браслеты (АМАЭ, № 1386-133, 153, 183) имели только зажиточные. «Досюльние» браслеты состояли из пластинок, а браслеты начала XX в. делались из витой серебряной проволоки или «дутыми» из металла. Заонежские серьги всегда имели подвески: жемчужные — в виде бабочки (они нанизывались на основу из медной проволоки (АМАЭ, № 604-6); медные и серебряные (редко золотые) — в виде литых бутонов со вставленными в них цветными стеклышками, половинками жемчуга или камушками (АРЭМ, № 604-1, 5). При ушных болезнях девочки в мочке уха для излечения носили серебряные, а мальчики — золотые серьги. Сильным оберегом считались серьги, вынутые из ушей покойницы. Бусы в виде 5—6 жемчужных нитей, пришитых на два кумачовых лоскута, завязывались на шее сзади двумя тесемками. Иногда посередине они перехватывались брошью. Праздничную одежду девушек дополняли шелковые косынки, повязываемые на шею, а у замужних — косынки и шерстяные вязаные шарфики. О том, насколько богато и красиво заонежанки наряжались в целом на праздник, можно судить по фотографиям конца XIX в. (АМАЭ, № 1363-133, 149).

Роль одежды в производственной обрядности заонежан пока недостаточно исследована. Можно говорить лишь о ритуальных обнажениях женщин при обходах (полей, засоренных овсюгом; деревень во время эпизоотии; жилищ для предохранения их от клопов). Ритуальные оголения нижней части тела имели место при сеянии льна и при исполнении обряда изгнания клопов из избы.

На Великий четверг заонежане пересчитывали одежду в сундуках («чтобы больше водилось») и закладывали в нее сушеную летучую мышь «на счастье» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 50]. Пастух, появляясь в лесу каждый день в новой одежде из дома, в котором он ночевал, представлял таким образом лешему всех глав домохозяйств, чьи коровы были у него под присмотром. Если пастух был мал ростом, а глава семьи огромен (или наоборот), зрелище было весьма комичное. ❋

## 4.3. Пища и хозяйственная утварь

Основу традиционного питания заонежан в середине XIX — начале XX в. составляли продукты земледелия: рожь, жито, овес, горох, покупная пшенка, а также репа и картофель. Второе место занимала рыба, как выловленная на месте, так и поморская. У заонежан и сейчас предпочтительной в повседневном рационе считается именно рыба, а не мясо. Затем по степени важности следовали продукты огородничества: брюква, лук, капуста, морковь; далее шли молочные продукты: простокваша, творог, молоко и масло; продукты собирательства: грибы, ягоды. Мясная пища и бакалея были, как правило, праздничными блюдами.

На характер питания огромное влияние оказывали церковные установки — от 178 до 199 дней в году считались постными [Тароева, 1965, с. 144]. В постные дни употреблялись только пища растительного происхождения и рыба. У старообрядческой части населения в посты признавалась годной в пищу только сушеная рыба, а в Спасов пост запрет распространялся и на нее [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 26, 32, 42].

Пищу принимали заонежане три раза в день, а в период напряженных сельскохозяйственных работ — четыре. Утром принято было есть какое-либо жидкое блюдо с большим количеством хлеба, в обед — жидкое блюдо и второе, в полдники, которые устраивали в период сенокосных работ, — выпечку и чай или квас, вечером — второе, оставшееся от обеда. Напитки подавались под конец еды.

Пища, как и повсеместно, готовилась в печи, что давало возможность производить варку на огне, жарение на углях, выпечку и томление на поду печи за заслонкой и «на вольном духу». Местные печи позволяли варить пищу в подвесном котле без топки печи. В начале XX в. заонежанами был заимствован

из города таганок — *тяганок* (МЗ «Кижи», 1973, № 4—58). Для варки на огне заонежане применяли чугуны, глиняные горшки [Логинов, 1993, рис. 13, 2—3], медные котлы, медные горшкообразной формы сосуды без ручек и дужек местной кустарной работы (АРЭМ, № 10405-10). Сосуды для варки (кроме котлов) вынимали из печи ухватами. Жарили на сковородах *(жаревнях)*. Чугунные сковородки были круглыми и не имели ручки. Их с углей снимали сковородником. Ручки имелись только на медных сковородах, предназначавшихся для жарения рыбы. Сковородник в качестве оберега использовался при посещении роженицей бань, при очерчиваниях в гаданиях о замужестве; сковорода — в обрядности по охране жениха и невесты, облегчению родов, в гаданиях о замужестве и как оберег для новобрачных [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 135, № 557; оп. 50, д. 966, л. 3—4; р. 6, оп. 1, д. 61, л. 10].

Выпечка производилась на железных противнях или на гладко выметенном сосновым помелом поду печи. Если жар печи требовалось усилить, угли выкладывались *жарником,* т. е. вдоль заслонки. Уголек, выскочивший из печи, как шутили в Заонежье, предвещал гостя.

Повседневная пища заонежан была разнообразной, но ржаной хлеб занимал в ней особое место. Муку, смолотую на мельнице или закупленную в лавке, хранили в ларях амбаров; домашний помол — в плетенных из бересты бураках *(кужонках)* или туесах на воронце и в чулане. Муку набирали продолговатыми совками (АМАЭ, № 6847-8) и замешивали с вечера в деревянной или глиняной квашне (*деже*) с помощью большой еловой мутовки — *рогатки* (АРЭМ, № 10405-8). Закваской служило завернутое в тряпочку тесто от предыдущего замеса. К опаре, выбродившей у печи за ночь, утром добавляли немного ячневой, реже — овсяной муки и, перемешав, выкладывали на кухонный стол долбленым ковшом с длинной ручкой. Чисто ржаной хлеб ели только состоятельные крестьяне. Тесту придавали круглую форму руками и сажали в протопленную и выпаханную печь по 6—12 шт. сразу деревянной лопаткой. Во время замешивания хлебов хозяйка приговаривала: «*Дай, Боже, чтоб тесто было гоже*». Рогатку запрещалось облизывать («голым станешь», «помрешь»). Запрещалось класть в опару муку, просыпавшуюся на стол или оставшуюся от обваливания хлебов. Ее добавляли в пойло корове, «чтоб чаще телилась». Дежу с опарой использовали в обряде вселения в новый дом, в районе Кузаранды — в похоронном обряде, в Толвуе — в свадебном [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 42; д. 971, л. 24—25]; лопату (*пекло*) в родильной и скотоводческой обрядности в качестве магического предмета, повышающего репродуцирующие силы человека или животного.

Готовность хлеба определяли постукиванием пальца по корочке. *Лабайдание,* т. е. глухой звук, свидетельствовало о том, что хлеба *(мякушки)* пора вынимать из печи. Их перекладывали в корзинку, закрыв тряпочкой, или в короб из луба. Хлеб надо было перекрестить, т. к., по поверьям, «некрещенную» мякушку то и дело норовили утащить лембои» [Пулькин, 1971; Рыбников, 1867, с. 192—193]. Если же часть хлеба кто-нибудь из домашних незаметно уносил, то говорили, что это сделали крещеные дети, украденные в малолетстве *лембоями*. При достатке хлеба его не жалели. За обедом каждый ел вволю. Его щедро раздавали в качестве милостыни. В Заонежье бытовала пословица: «*Был бы хлеба край, так и под елкой рай*». Хлебу в Заонежье приписывался высокий семиотический статус. Резать его за столом мог только хозяин. Делал он это стоя, прижав каравай к груди напротив сердца. Если к концу еды кому-либо недоставало куска, новый каравай не начинали, «чтоб не было убыли в доме». Осуждалось *кусочничание* — поедание хлеба в неурочное время. Только непочатый каравай *(чолпан)* давали на помин души. Хлеб использовался в девичьих гаданиях о замужестве, а хлеб с запеченным в него нательным крестиком и гайтаном — при гадании о призыве рекрута на службу. Съедая первый утренний кусок хлеба, девушки молились о присушке возлюбленного [Певин, 1895, № 80, 81; Суеверия и предрассудки..., 1885, № 73, 74; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 45; р. 6, оп. 1, д. 78, л. 60, д. 79, л. 57, д. 90, л. 62].

Во время неурожаев в Заонежье к ржаной муке добавляли суррогаты: толченый колос и солому, сосновую кору, клевер, пелы, картофель, сушеную рыбу, иногда в большом количестве [Матросов, 1909; Приклонский, 1884, с. 5—16]. Хлеб с добавкой сушеной рыбы мог иметь менее 5—10 % муки. Весной и в начале лета в бедных семьях хлеб полностью заменялся на некоторое время сушеным сигом — *заедкой* [Куликовский, 1898, с. 19], что нашло отражение в пословице: «*Лучше бесхлебье, чем безрыбье*». Хуже всего считалось перейти на «сосновый хлеб». Приготовление хлеба с добавкой сосновой коры было сложнее, чем приготовление хлеба с другими суррогатами. У сосновой коры отделяли беловатую прослойку, которую подсушивали и поджаривали на углях до красноты. Затем волокна толкли *(ро<в>угли,* ср.: вепс. *rouhta*, кар.*rouhata, rouhie* 'толочь') в долбленой ступе пестом с окованным железом наконечником [Логинов, 1993, рис. 4-1], мололи на жерновах и добавляли муку. Если муки не было, из этой массы варили кашу на молоке.

Из жидких повседневных блюд чаще всего употреблялась уха из свежей, соленой или сушеной *(сущика)* рыбы, в которую обычно добавляли картофель и лук. Уха из сушеных мальков-мугачей, равно и добавка скоту из молотых рыбьих костей, называлась *калахта* [Алекина, 1975, с. 61]. Рыбу из ухи вынимали специальной лопаткой *(рыболовкой* или *чумухой)* с крестообразной прорезью и клали на деревянную доску или блюдо *(кару)*. Рыбу разламывали со спины вдоль хребта и подсаливали сверху, «чтоб впредь ловилась с запасом». Если уха была из сущика, то рыбу не выкладывали. В скоромные дни уху могли заправлять сметаной. Способ

употребления рыбы, ухи, лопатка-рыболовка и доска для разделки рыбы, по-видимому, элементы, заимствованные от дославянского населения Заонежья или карелов.

Из жидких повседневных блюд готовились также *щи, шейницы, загуста, симяница,* гороховый и грибной супы [Куликовский, 1898, с. 25, 27; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 230, 238, 250, 254]. Щи могли быть *пустыми* и *толстыми.* В первом случае неплотный кочан капусты разваривался в воде с солью без добавок, во втором — с ячменной крупой *(заспой).* До распространения капусты в Заонежье в щах не было ничего, кроме редких крупинок ячменя. Шейницы варили из репы, брюквы или картофеля, разваривая их до полужидкого состояния. В посты их заправляли луком, зажаренным на растительном масле, в скоромные дни варили на молоке. Репная шейница с разболтанной ржаной закваской называлась *лаххой.* Гороховый суп *(шайню, гороховую щейницу)* варили из вымоченного в воде гороха с мелко нарезанным картофелем, иногда с морковью. Заправляли его луком, жаренным на постном масле. Грибной суп *(грибовница)* варился чаще из сушеных грибов, которые накануне замачивали в воде. В грибовницу добавляли картофель и заспу, заправляли постным маслом или сметаной. *Симяница* — похлебка из крупы заправлялась луком и постным маслом. Загуста варилась из ржаной муки, засыпаемой в кипящую воду или молоко. В скоромные дни к воде добавляли яйцо. После вспухания пузырей загуста была готова. В горшок перед едой добавляли немного постного или скоромного масла или прихлебывали ее с простоквашей.

Холодными жидкими блюдами были так называемые *дедковы щи* и *тюря* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 250]. Первые представляли из себя похлебку из кваса с крошеным луком или редькой, а тюря — похлебку из кваса с крошеным хлебом. Оба эти блюда готовились летом во время страды и, с некоторой оговоркой, могут быть отнесены к производственной пище. Ели их из общей чашки.

Из вторых блюд чаще всего готовили разного рода каши. Кашу ели из миски, заправляя ее постным или скоромным маслом. В скоромные дни на стол ставилась большая глиняная миска *(чашка),* из которой в добавку к каше каждый своей ложкой прихлебывал простоквашу или доставал сухой творог. Хлеб с простоквашей и даже с сывороткой (*обратом*), как и творог, вполне могли быть представлены на столе единственной едой для всей семьи.

Из овсяного зерна готовилось любимое кушанье заонежан — толокно [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 237]. Для его приготовления в деревянном чане распаривали овес с помощью раскаленных камней, после чего набухшие зерна высушивали в печи и обдирали в деревянной ступе шелуху *(рогать* или *ровгать* < вепс. *rouhta*, кар. *rouhata, rouhie* 'дробить, толочь'*).* Шелуху отсеивали в решете на ветру, а очищенный овес мололи на жерновах. Муку замешивали на постном или скоромном масле, добавляя для вкуса сок ягод. Сухую толоконную массу брали в дорогу, на рыбалку и на лесозаготовки, замешивая по мере надобности. Толокно для собак на охоте заправляли топленым медвежьим жиром.

В тех деревнях, где сеяли репу, блюда из нее по частоте употребления занимали третье место вслед за продуктами из зерна и рыбы [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 32, 237—238]. Во время уборки репища прямо на пожоге устраивалась *большая пара.* Для ее приготовления на краю участка выкапывали прямоугольную яму, дно которой выстилали слоем камней, раскаленных на костре. Поверх камней насыпался слой репы средних размеров, затем слой ботвы, снова камни, еще раз слой репы и слой ботвы. Сверху все это присыпали землей, оставив только небольшую продушину, через которую проверяли готовность кушания. Нет сомнений, что земляная печь для приготовления репы — это один из очень архаичных элементов материальной культуры заонежан. В домашних условиях из репы готовили *малую пару* и *печенку*[2]. Для *малой пары* репу томили в чугуне с малым количеством воды. Соскобленная ножом мякоть имела желтоватый цвет и сладкий вкус, за что ее называли *медом.* Для приготовления печенки корнеплоды запекали неочищенными на поду печи. В районах, где из-за отсутствия палов репу не сеяли, ее заменяла брюква. Картофель, как и ныне, варили неочищенным в чугунках, жарили в сковороде, запекали в костре или на поду печи. Отварным и жареным его часто подавали к рыбе и грибам.

Часто готовили соленую ряпушку в воде с накрошенным в сковороду картофелем. Не иметь на зиму запасов соленой ряпушки считалось серьезной хозяйственной неудачей года. В семьях победнее чаще готовили сушеного малька-мугача, которого тушили в горшках под крышкой. В окрестностях оз. Путкозеро таким способом приготовляли путкозерского ерша. Тушили его, не потроша внутренностей. Сигов, выловленных в Путкозере, жарили, не добавляя на сковороду масла, поскольку достаточное количество жира топилось из самой рыбы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 128]. Путкозерские сиги ценились у заонежан выше, чем сиги из Онежского озера. Также высоко оценивался рипус, вылавливаемый в глухих озерах под Шуньгою.

Молочная пища не употреблялась по постным дням [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 235—236]. Исключение делалось для младенцев, которым предписывалось *постовать* после первых шести постов от рождения [О первоначальном физическом воспитании..., 1879]. Сырое молоко взрослые заонежане не употребляли. Его пили дети до 6—7-летнего возраста. Обычно молоко топили в кринке [Логинов, 1993, рис. 13-1] или в специальной глубокой

[2] Переход от деревенской к городской пище выходцам из Заонежья давался тяжело. Наши информантки вспоминали, как, обучаясь в Петрозаводске, они частенько припевали: «*Не хочу я макаронов, хочу репы и печенок*».

глиняной миске, хлебали ложками. Свежее молоко летом держали в осиновых лубянках со вставным дном, где оно долго сохраняло вкусовые качества и не прокисало. В зимние посты, а также перед наступлением времени отела молоко запасали впрок, замораживая его слой за слоем (в 1—2 см) в деревянных кадушках. Расколотое ножом и растопленное в избе, оно ничем не уступало свежему. Замороженное молоко часто брали с собой в дорогу. Его соскребали ложками, а полученную массу взбивали и ели [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 126—127]. Значительная часть молока у заонежан предназначалась для переработки [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 235—236]. Для начала оно выстаивалось в глиняных кринках на простоквашу (МЗ «Кижи», 1973, № 25—78). Формы кринок и другой глиняной посуды Заонежья были идентичны формам сосудов, распространенных в Псковской и Новгородской губ. [Маслова, Станюкович, 1967, с. 152]. Сметану, снятую с простокваши, собирали в однорожковые горшки *(носоватики, носадки, насадки* [Логинов, 1993, рис. 13-3]), в которых взбивали масло с помощью маленькой рогатки. Пахту сливали через носик. Пахту с хлебом ели дети, ее добавляли в пойло телятам. Снятую простоквашу летом употребляли с зеленым луком или черникой. Масло перетапливали с солью в небольших горшках с носиком и сливали в большие горшки, где оно хранилось до скоромных дней. Значительная доля удоев шла на изготовление творога, который получали путем кипячения кислого молока. Свежим творог употребляли нечасто, его запасали впрок. Для продажи творог отжимали в деревянных высоких кадушках-сырницах (АМАЭ, № 19—35) с отверстием для стока жидкости, а затем, подсолив, высушивали на противнях в печи. Сухая масса называлась *сыр.* Менее продуктивным был способ выпаривания массы в горшке с последующей досушкой влажного еще круга на печи или выжимание его сквозь тряпку [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 94, л. 12]. Сыр долго не портился. Он был хорошей добавкой к каше и блинам.

Повседневную пищу существенно разнообразила выпечка, особенно блины [Куликовский, 1898, с. 61, 122; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 76, л. 233—234; д. 1270, л. 128]. Для выпечки блинов в Заонежье применялась специальная утварь: небольшая деревянная *блинная лопатка,* подставка под блины *(кроват)* в виде круглой досочки с ручкой и *блинный столик* высотой 70 см, который ставили на время жарения блинов к печи. Тесто для блинов замешивали в глиняных горшках мутовкой и наливали на сковороду большой деревянной ложкой — *поваренкой* (АМАЭ, № 4—25). Блин *овсяник* пекли тонким, как лист ватмана. Ели его свернутым в трубочку, начиняя ячменной или пшенной кашей, окуная в масло. Овсяные *тюрзи* (ср.: вепс. *kürz*, ливв. *kürzü*, люд. *kürz* 'блин') делались толщиной до 0,4 см. *Бескорники* пекли из овсяного теста, разведенного на простокваше или молоке, толщиною в 1 см. *Бескорник* ели главным образом в полдник на сельскохозяйственных работах. В скоромные дни его ели со сливочным маслом и сыром, свернув в трубку. Из овсяной муки пекли оладьи. Овсяное выбродившее тесто (под названием *сладкое тесто*) не выпекалось. Через два дня после замеса в него для вкуса добавляли ягодный сок (летом — малиновый и черничный, зимой — брусничный) и разрезали на куски, готовые к употреблению. Летом сладкое тесто служило производственной пищей, зимой — праздничной. Блин *житник* пекли, как *тюрзю*, но из ячменной муки. Блин *кашник* пекли из ржаного теста, разведенного на воде или простокваше. Готовый блин смазывали маслом, кашей или посыпали сыром и ели, свернув вчетверо.

Блины могли быть с «припеком». *Налетушечку* пекли в два приема. Сначала готовили ржаной блин, замешанный на простокваше, затем овсяный блин припекали сверху. Иногда нижний блин покрывали дополнительно слоем картофельного пюре, разведенного на молоке. Тогда он назывался *наливайник. Наливайка* отличалась от *налетушечки* и *наливайника* тем, что края нижнего ржаного слоя несколько загибали вверх, а после готовности заливали болтушкой из пшеничной муки, разведенной на простокваше или сметане, и снова ставили в печь.

Блины могли быть многослойными. *Рядовик* делался на молоке из покупной пшеничной муки. Каждый блин прослаивали сыром и складывали стопкой на сковороду по 10—15 шт., после чего заливали ржаной болтушкой, разведенной на сметане, и еще раз пропекали. Ели их, разрезая на куски ножом. *Косовик* пекся из 6—7 ячменных блинов, которые, прослоив кашей, сворачивали пополам, укладывали на левую половину большой круглой лепешки из картофельного пюре (с мукой, разведенной на молоке) и, закрыв правой половинкой, защипывали края и еще раз пропекали в печи. Ели его, как *рядовик*. Особый род двуслойной выпечки представлял в Заонежье *нахряпник* (от слова *хряпа* 'капустный лист'). Приготовлялся он следующим образом: на свежий лист капусты накладывали слой выбродившего теста высотой 8 см и все это запекали на поду печи. Чаще всего *нахряпники* пекли из муки нового урожая, празднуя первые намолоты [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 33].

К повседневной пище относились и многие разновидности пирогов [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 231—233, 238—239; д. 1270, л. 256; ф. I, оп. 50, д. 971, л. 28]. Муку для пирогов просеивали решетом, а если требовался тонкий помол — ситом с сеткой из конского волоса. Решету придавалось магическое значение [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 26—27; ф. I, оп. 50, д. 971, л. 124; д. 977, л. 47]. Муку под ним нельзя было сгребать ладонью. Это место всегда вытиралось тряпкой. Детям запрещалось смотреть сквозь решето. Верили, что «безгрешная душенька сквозь решето проходит», что дети могут умереть. Иногда это объясняли иначе: «У детей лишаи будут». Однако в воскресенье на Средокрестной неделе этот запрет нарушался, и детям на голову надевали решето или сито перед завтраком.

Тесто для пирогов, как выбродившее, так и пресное, брали кусками *(валушками)* и раскатывали с помощью деревянной скалки на столе. Пироги пекли на противне или на поду печи. *Волнушник* делался прямоугольным и имел начинку из соленых грибов. Грибы укладывали на нижнюю корочку, которую подгибали с краев, закрывали сверху другой коркой и выпекали на поду. Также делали и *капустники*. Иногда капустники делали в виде сегмента с коркой из картофельного пюре. *Конач,* или *кокач* (ср.: кар. *kokko*, *kokoi* 'хлеб из ячменя или овса'), имел начинку из вареного гороха и делался овальной формы. Достигалось это тем, что начинку на раскатанный прямоугольный кусок теста укладывали по диагонали, после чего края загибались и защипывались сверху. *Перог косый* делался из ржаного теста с начинкою из рубленых яиц и отваренной крупы и имел продолговатую форму. *Тухмач (тухнач),* или *репник*, с начинкой из рубленой репы, а также *курник* с начинкой из брюквы и лука выпекали из ржаного выбродившего теста открытыми, прямоугольной формы. Если *тухмач* пекся на сковороде, а не в противне, то имел форму сегмента. *Ягодники* с начинкой из брусники, черники или клюквы делались так же, как открытый *тухмач*, но тесто старались положить пшеничное. Закрытым и лавролистной формы делался пирог *сырник* с начинкою из высушенного творога [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 124].

Пирожки-*сканцы* делались из пресного ржаного теста, довольно тонкими, сегментовидной формы. Начинкой для них служили вареный горох (для *гороховика)*, толокно (для *толоконника)*, сыр (для *сырника)*, реже — каша (для *кашника)*. В зависимости от того, постное на данный момент было время или скоромное, их жарили на постном или сливочном масле. *Пряженцы* внешне похожи на *сканцы*, но начинялись они толченым сахаром. По возможности их старались сделать из пшеничного теста. *Пряженцы* относились скорее к праздничной, чем повседневной пище, но зажиточные могли себе позволить готовить их и по воскресеньям.

*Калитки,* или *воротницы*, обычно делались круглыми, открытыми, из выбродившего ржаного, редко пшеничного теста [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 247]. Для их изготовления валушку раскатывали до круга и подгибали края вверх с 6—8 сторон или многократными щипками *(грибичками)*. Шестиугольная удлиненная форма калитки, скорее всего, была заимствована от карелов или дославянского населения Заонежья. Начинкой обычно служили каши: ячменная, овсяная, гречневая, пшенка, картофельное пюре, ягоды. Калитка с творогом называлась *творожницей,* с сушеным творогом — *сырницей*. Калитка-*сдыманник* имела две корочки: сначала начинка запекалась в житное тесто, а потом еще раз — в ржаное. По воскресеньям калитки делали в каждом доме и угощали ими всех входящих [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 60, л. 31]. В зажиточных семьях по воскресеньям пекли также и *ростягаи* из белой муки с начинкою картофельным пюре. Наподобие *ростягая*, т. е. без защипывания краев и такой же удлиненно-округлой формы, делали пшеничные *манные колобы* с начинкою из манной каши [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 33; р. 6, оп. 1, д. 60, л. 31].

Часто готовили булочки и крендельки [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, л. 234]. Булочки могли быть круглыми или в форме сегмента. В сегменте ножом прорезались пять «пальчиков». Крендельки могли иметь форму колечка, восьмерки и более сложную. Булочки и крендельки в будни пекли лишь в зажиточных семьях. Из белого сдобного теста пекли *колач,* не отличающийся по своим формам от современного, заводской выпечки. *Колач* мог быть пресным [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 33]. В обоих случаях сформованное тесто ошпаривали кипятком, после чего погружали на время в холодную подсоленную воду. Кислые колачи выпекали на поду печи, а пресные — в противне. *Ржаной колоб* делали из выбродившего теста, замешанного на сметане. Он имел круглую форму и небольшой островерхий выступ по центру. Колоб заонежан отличался, например, от колоба даниловцев тем, что был менее выпуклым [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 957, л. 65]. Перед употреблением колоб ошпаривали кипятком.

Кисели заонежане готовили овсяные, житные, гороховые, ягодные [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 232]. В начале XX в. появились молочные кисели, заимствованные из города. Кисели из зерновых делали следующим способом. Муку разводили в воде и, добавив закваску, давали ей закиснуть. Затем содержимое горшка взбалтывали мутовкой и, процедив через сито, заваривали осадок крутым кипятком. Кисель недолго кипятили и разливали по мискам. Перед едой остывшую массу переворачивали на тарелку и ели ложками. Для получения ягодного киселя ягоды толкли деревянным пестиком *(толкушкой)* в деревянной чашке и вместе с соком промывали в сите. Воду с ягодным соком кипятили и заваривали солодовой мукой, разведенной в холодной воде. Такой кисель служил приправой к блинам. Для молочного киселя сначала получали крахмал *(кеш)* из сырого картофеля, который протирали на терке, разбалтывали в воде и процеживали через сито. Получавшийся в результате этого осадок взбалтывали и заливали в кипящее молоко. Консистенцию традиционного киселя имело и блюдо из калины [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 80, л. 78—79]. Для его приготовления ягоды выдерживали сутки в горшке, затем пропаривали в печке и, остудив, толкли с мукой. Ели с молоком, заедая, как и кисель, хлебом.

Повседневными напитками у заонежан были хлебный и репный квас, брусничная вода, суррогаты чая и кофе. Каждый день пить натуральный чай или кофе могли себе позволить только зажиточные крестьяне [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 230, 240, 248]. Для приготовления хлебного кваса ржаное зерно замачивали в кадушке с водой на сутки, затем, слив воду, сушили в печи на вольном духу, перемешивая *греблом* — плашкой, насаженной на шестик под прямым углом, и размалывали на жерновах.

Полученную муку размешивали с водой и ставили в горшках в печь для выпаривания. Образующийся в горшках солод *(солодягу)* разводили охлажденной кипяченой водой в специальных кадушках-*квасниках* (МЗ «Кижи», 1973, № 5—10) со вставной затычкой. На дно в качестве фильтра клали солому. Через два дня квас настаивался. Хранили его в подполье. Для приготовления репного кваса очищенные корнеплоды разрезали на мелкие ломтики и заливали горячей водой. Через сутки добавляли солодовую муку. Брусничная вода настаивалась в кадушке с толчеными ягодами. Заменителями чая в Заонежье служили сушеный смородиновый, брусничный или малиновый лист, богородицкая трава, мята и зверобой, которые перед завариванием ломали или растирали ладонями. Кофе готовили из пережаренных зерен ржи. Зерна мололи на ручных кофемолках фабричного изготовления и заливали кипятком вместе с высушенным и размолотым цикорием. Последним торговали жители Шуньги.

Воду для чая нагревали в больших чугунных чайниках или кипятили в котлах. Самовары в Заонежье были довольно редкими, и цена их доходила до стоимости гармони или телушки. Самовар в доме для кипячения ставили на скамейку с четырьмя ножками. Сверху скамейка имела углубление, куда падали угольки и собиралась вода, проливающаяся мимо самовара во время его наполнения. Топливом служили древесные угли, выгребаемые после топки печи, которые гасили в больших чугунах под крышкой без доступа воздуха или в специальных жестяных тушилках.

Воду для питья брали из колодцев или из озера. Глубокие колодцы использовались в качестве холодильников. Мясо или рыбу там подвешивали в корзинах с помощью веревок у кромки льда. Зимой воду из проруби в ушат набирали большими долблеными ковшами с длинной ручкой, из колодца — деревянными или берестяными ведрами с железной ручкой или берестяными конической формы черпаками, укрепленными на жердочке. После захода солнца воду из озера брать запрещалось. Нарушителя якобы мог наказать водяной. Однако воду для лечения брали и приносили в дом именно ночью, когда на улице уже никого не было [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 73, л. 116—118].

В доме воду держали в чане *(щане)* емкостью до 30—40 ведер, который устанавливался на деревянной подставке — *костреце* (МЗ «Кижи», 1973, № 103-4) в виде креста. Чан сверху закрывали деревянной крышкой или лучинками, положенными крест-накрест. Незакрытой воду не оставляли, т. к. верили, что туда «попадают черти», что ее могут «испортить» *ерестуны* [Георгиевский, 1902, с. 55; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 260]. Вечером в канун Крещения воду, хранимую в доме, пить запрещалось. Считалось, что в это время в нее «падают нечистые и черти», гулявшие по земле на Святки, которых боялись проглотить. Наличие в воде «нечистых» или даже самого *Святке* делало самым надежным, с точки зрения заонежан, гадание о суженом с помощью зеркалец и свечей, устанавливаемых в эту ночь на чане [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, д. 111, л. 12]. Из чанов и ведер воду набирали ковшами-*корцами:* медными (МЗ «Кижи», 1973, № 17—85) или деревянными (МЗ «Кижи», 1973, № 12—23). Старообрядцы и миряне пили с разных краев *корца*. В лесу пили из источников и ключей [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 31], перекрестясь, черпая хотя бы ладонью, но не прямо губами.

Перед тем, как сесть за стол, все мыли руки водой из глиняного (МЗ «Кижи», 1973, № 19—27) или медного двухрожкового умывальника, подвешенного на цепочке над широкой лоханью-стоянкой [Там же, № 25—108] с тремя высокими ножками. Вытирали руки домотканым невышитым полотенцем *(утиральником)*. Стол скатертью накрывали в обед. Садились за стол в следующем порядке: хозяин — на неподвижную лавку у правого угла стола, старший сын или зять — у левого, прочие члены семьи — по старшинству, мужчины — справа, а женщины — слева от стола на приставляемые для этого переносные лавки. Младшая сноха садилась на дальний по диагонали от хозяина угол, а хозяйка, подносившая пищу, напротив снохи. Если детей в семье было много, то их за стол сажали после взрослых. Перед едой крестились на образа. Считалось, что если этого не сделать, домашние духи будут есть и пить за столом незримо вместе с присутствующими [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 164, № 137].

Жидкие блюда подавали в глиняной или деревянной точеной миске, которую хозяйка наполняла из котла или чугуна долбленой поварешкой-*уполовником* (МЗ «Кижи», 1973, № 70-3). Старообрядцы ели каждый из своей миски и пили из своих стаканов или чашек. Если семья состояла из старообрядцев и православных, есть могли раздельно. Иногда приверженцы раскола ели не за общим столом, а за маленьким низким столиком, который застилали собственной скатертью [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 142]. По мнению А. Л. Топоркова, у русских такой столик — явление весьма архаического порядка [Топорков, 1985, с. 225—226]. Жидкие и вторые блюда было принято есть ложками: «*Ложкой как неводом, вилкой — как удой*». Вилки подавались только к блюдам из *мугача*, когда, как шутили заонежане, «по сорок рыбок на вилку зараз насаживалось» [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 244]. Выпечку и рыбу ели руками. Хлеб нарезали ножом с прямым, несколько закругленным спереди лезвием (МЗ «Кижи», 1973, № 17—44). Хозяйка его выставляла на стол в отдельном объемистом блюде или складывала в центре стола горкой. За едой запрещалось отодвигать крошки хлеба от себя — «без хлеба насидишься». Их нужно было собрать в пригоршню и отправить в рот. Нож на столе должен был быть обращен заточенной частью лезвия к хлебу, а не от него [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 34]. Топленое масло подавалось в небольших горшках с носиком; топленое молоко, простокваша или творог — в широкогорлых глиняных кринках, напитки — в бутылях или кувшинах (МЗ «Кижи», 1973,

№ 143-3), соль — в медных местного литья или деревянных солонках. Глиняные чашки или стаканы служили для питья.

Первым начинал и первым заканчивал есть хозяин семьи. Раньше, чем он закончит трапезу, вставать из-за стола можно было только с его разрешения. Посуду после еды мыли снохи в медных тазах (МЗ «Кижи», 1973, № 15—16). Чаинки запрещалось плескать куда попало — «денег не будет». Их выливали в пойло. Нельзя было также мыть руки чаем — «заусеницы будут» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 42]. С Пасхи по Троицу воду от мытья (и всякую другую тоже) запрещалось плескать за окно — «*Христос с сумой под окнами ходит*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 53, 60].

Во время пахоты, сева, сенокоса или жатвы прийти домой пообедать не было времени. Тогда горячую пищу на поле приносили дети в горшках, обернутых холстом, чтобы дольше не остывала [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 12, л. 252, 253]. Квас приносили в кувшинах, хлеб — в узелках. Если косили на дальних полях, то пищу брали с собой, а на месте кипятили чай. При выполнении совместных работ один готовил пищу, а остальные работали. Есть садились группами по 5—6 человек. Если кто-нибудь ошибался и крошил свой хлеб в общую чашку с супом или квасом другой группы, над ним шутили: мол, юбка (порты) порвутся [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 60—94, д. 79, л. 67]. Постная выпечка в сенокосной пище преобладала. В Петровский пост говаривали: «*Без пирогов много не наработаешь*». По истечении постного времени на пожню брали простоквашу в *лубянках*. Ели ее с загустой или со сметаной и творогом. Порядок поедания обеденных блюд в сенокосную страду был своеобразен: каша или простокваша, затем загуста, затем суп, снова каша и, наконец, чай из трав или квас [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 127]. Рыбаки и охотники, имея небольшой запас продуктов, готовили сами. Для переноски соли использовались плетеные в форме бутылочек берестяные сосуды с деревянной пробкой (МЗ «Кижи», 1973, № 17—43), для масла — походные берестяные масленки с плотно подогнанной деревянной крышкой [Там же, № 8—50].

Впрок в Заонежье заготавливали мясо, рыбу, грибы, ягоды, капусту. Капусту солили рубленой или маленькими кочанами с добавлением клюквы, редко моркови, заквашивая подгорелым хлебом. Мелкую рыбу сушили в печи на поленьях или на решетке из лучин без соли. Ряпушку засаливали, предварительно выпотрошив. Рыбу средних и крупных размеров тоже потрошили. При этом крупную разрезали сверху, мыли, просаливали в корыте, после чего перекладывали в кадушки в форме усеченного конуса. Пластинчатые грибы солили в бочках цельными или порубленными некрупно с помощью сечки в корыте, трубчатые — высушивали. Лучшим временем для заготовок впрок считалось новолуние. Просыпав соль, хозяйка, чтоб избежать ссоры в семье, подбирала щепотку и бросала через левое плечо в печь. Бруснику в доме хранили в бочках

*Рис. 38. Традиционная выпечка к праздничному застолью в Заонежье. Пос. Ламбасручей. Фото К. К. Логинова, 1982 г.*

с водой, предварительно истолчив. Клюкву держали в корзинах и кадках. Морошку хранили замоченной в кадке с водой. Малина, черника, рябина и черемуха высушивались для медицинских целей. Летом их ели свежими [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 248—249; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 26; р. 6, оп. 1, д. 79, л. 67].

Праздничная пища готовилась для семейных и общественных праздников. Праздничными становились и повседневные блюда, приготавливаемые на праздник. Пример тому — пироги-рыбники (рис. 38), без которых в Заонежье обходилось редко какое-либо торжество.

Из мясных продуктов заонежане употребляли говядину, баранину, лосятину, оленину, иногда — стреляную боровую птицу и курятину. Петуха обычно не ели как миряне, так и старообрядцы. Некоторые же ели петуха и не ели курицу («*Курица несется, но не моется*», т. е. «нечистая»). Говядина была, как правило, покупной, т. к. мясо своих коров самим есть было не принято [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 229]. Коров на забой продавали соседям или в другие деревни. Говядину морозили или солили в кадушках. Баранину солили или (если забой производился летом) вялили в подсоленном виде под стрехой крыши. Свежей, как правило, потреблялась телятина, особенно мясо бычков, выпаиваемых молоком. Съесть самим такую телятину, а не продавать на сторону, могли позволить себе только самые зажиточные семьи.

Из жидких праздничных блюд с мясом в Заонежье готовили мясные щи и мясной суп, которые варились с сахарной или мозговой косточкой [Лысанов, 1916, с. 18; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 231—234]. В щи добавлялась крошеная капуста, картофель, заспа (крупа) и лук, в суп — заспа и картофель.

Вторыми праздничными блюдами были мясная *тушенка,* жаркое, холодец *(студень)* и яичница [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 231, 233, 246, 260]. Тушенку из крупно нарезанного картофеля и мелких кусочков мяса с добавлением лука и небольшого количества воды томили в чугунке под крышкой. Жаркое делали из тонких ломтиков мяса

на сковороде. Солонина предварительно отмачивалась. Ели жаркое с жареным картофелем. Студень готовили из коровьих голяшек, ушей и хвостов, отваривая их без соли. Считалось, что посоленная выварка не застынет. Вываренную массу, из которой удаляли косточки, разливали по тарелкам и давали остынуть в прохладном месте. Солили холодец перед употреблением. Изредка в Заонежье делали яичницу в виде омлета. Еще реже яйца варили вкрутую, причем в сковороде [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 164, № 263]. Яйца накапливали в значительных количествах к Пасхе, что ограничивало их потребление в другое время.

Пироги с начинкой из мелко нарезанного мяса — *кулебяки, кулобяки* или *калебяки* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 232] — делали из ржаного выбродившего теста закрытыми, прямоугольной формы и очень редко круглыми. *Кулебякой* назывался также пирог с начинкой из налимьей печени [Логинов, 1993, рис. 14], который всегда имел прямоугольную форму и тоже считался скоромной пищей. Иногда в верхней корочке *кулебяки* делали прямоугольный вырез.

*Рыбник,* или *курник* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 232] пекли из ржаного теста, придавая ему продолговатую форму [Логинов, 1993, рис. 14]. Начинкой обычно служила крупная рыба. Если в будни *курник* делали с сорной рыбой, то по праздникам в пирог старались запечь сига.

Праздничный стол никогда не обходился без разнообразной выпечки и блинов. Особым праздничным хлебом в Заонежье был *овсяник* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 254], заменявший в скоромные праздничные дни ржаной хлеб. Для его приготовления овсяную муку разводили на молоке или простокваше и давали выбродить. Продолговатую форму придавали с помощью долбленого ковша. Выпекался *овсяник* на противне. Пряники пекли из сдобного пшеничного теста, формуя их пряничной доской с резной профилировкой. Печенье могло быть из пшеничного, овсяного и ржаного теста с добавлением яйца и сахарной пудры. Для сдобного теста муку замешивали на простокваше, а для простого печенья — на молоке. С начала XX в. стали добавлять соду. Тесто раскатывали скалкой на прямоугольной доске и кружкой или стаканом нарезали из него кружки — *солнышки* или кружки с сегментовидной выемкой — *месяцы* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 334, 253; НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 80, л. 32].

По праздникам торговали с лотков печатными пряниками, *ситным* (белым) хлебом с изюмом, конфетами (наподобие современных тянучек), завернутыми в длинные разноцветные бумажки. Лотошники приобретали этот товар у местных мастеров, выучившихся ремеслу в Петрозаводске или Петербурге [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 44—45; р. 6, оп. 1, д. 62, л. 4].

Праздничные торжества, как правило, сопровождались употреблением обрядовой пищи, приуроченной к тому или иному праздничному ритуалу. Чаще всего обрядовая пища готовилась к календарным праздникам. Особую роль играла *кабуша* (ср.: кар. *kabo* 'пирожок из сушеного творога с добавлением муки'). Она готовилась без выпекания. Сушеный творог (под Шуньгой — свежий, но отжатый) перемешивали с мукой, добавляли воды и формовали между ладошек, после этого высушивали. Перед употреблением ее иногда опрыскивали кипятком, после чего резали и ели. *Кабуша* была поминальным блюдом. Ее приготовление как бы маркирует поминальные праздники Заонежья [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 242, 253; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 21—22; д. 977, л. 125—126]. Известна она была и соседним с заонежанами карелам и вепсам, от которых и оказалась, видимо, заимствована.

Блины-*рядовики* на Рождественский и Крещенский сочельник девушки использовали в гаданиях о замужестве. Блин, испеченный на Масленицу первым, убирали за икону, «чтобы дожить до следующей Масленицы». На Масленицу теща пекла специальные пироги для зятя [Из обычаев..., 1867; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 234—235]. Если зять в браке с ее дочерью вел себя недостойно, то теща угощала его блинами-*припечниками (блинами для нелюбимого зятя),* если хорошо — *блинами для любимого зятя.* Блин-*припечник* готовился из ржаной муки, разведенной на молоке или воде, затем его заливали болтушкой из пшеничной муки на молоке и еще раз прожаривали. *Припечник* перед употреблением разрезали пополам ножом. Блин для любимого зятя раскатывали из 50 % смеси ржаной и пшеничной муки, разведенной на простокваше с яйцом. Готовый блин начиняли кашей, сворачивали пополам и, защипав края, варили в сковороде в большом количестве топленого масла. Перед употреблением его посыпали сухим творогом. Традиция варить в масле, а не жарить, как это обычно делалось, видимо, была заимствована заонежанами от карелов, которые таким способом готовили «вареные пироги» [Тароева, 1965, с. 130].

Благополучию или нейтрализации зла в Заонежье должны были содействовать 40 блинов и 40 сканцев, которые выпекали и ели в день *Сорока мучеников* (9/22.03). На Средокрестной неделе матери пекли своим детям небольшие ржаные пирожки-крестовушки с выпуклым оттиском креста сверху [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 49]. Дети с ними шли к своим крестным для благословения. Если в других районах России такие пирожки клали в амбары для увеличения всхожести семян [Zelenin, 1927, s. 64], то в Заонежье они просто съедались.

Несколько выпечных изделий готовилось на Пасху [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 254]. Кулич *(пасху)* у зажиточных крестьян пекли из пшеничной муки, замешанной на молоке и яйце с добавлением творога, изюма и масла. Форма для кулича (МРМ, № 1064-1) составлялась из четырех дощечек на пазах с барельефным углублением внутри. В результате получались выпуклые изображения: на одной стороне — надмогильного холмика с православным крестом, на второй — лесенки,

на третьей — зайца, пилы, на четвертой — клещей и молота, повернутых рабочей частью вниз и двух направленных вниз стрелок. Это говорит о том, что кулич воспринимался в Заонежье как кушанье в память умерших. Кулич, приготовляемый в бедных семьях, делался из овсяной муки и творога, т. е. как *кабуша*. Он имел сверху выпуклое изображение креста, которое наносилось прорезью лопатки-рыболовки. Отличие от кабуши состояло в том, что он все-таки выпекался в печи, а не просто высушивался на воздухе, и назывался *Христос воскресе*. Буквы «Х. В.» имелись также и на верхней части куличей зажиточных крестьян и означали приведенную здесь словесную формулу. На Пасху местами в Заонежье готовили хлеб *чолпан*. Делали его из ржаной муки, разводимой на молоке, и придавали ему продолговатую форму. Данный вид хлеба на Русском Севере встречался только в районах новгородско-псковской колонизации [Лутовинова, 1975, с. 69–70].

Заговенье на Пасху в Заонежье происходило по общепринятой у русских схеме. Еду, оставшуюся с пасхального заговения, со стола не убирали, а прикрывали скатертью, «чтобы обеспечить сытую жизнь на весь год». Все три дня празднования Пасхи соседи и родственники в Заонежье стукались *(кокались)* крашеными яйцами. «Христосовались» и с домовым, оставляя яйца где-нибудь в доме или на дворе на ночь — исчезновение яиц воспринималось как принятие им подарка [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 142, № 137; р. 6, оп. 1, д. 80, л. 110]. На второй день Пасхи и на Радоницу (девятый день после Пасхи) ходили «христосоваться с родителями» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 54]. Катание пасхальных яиц с горки чуждо для заонежской традиции. Она по-настоящему не привилась, несмотря на пропаганду такого обычая со стороны сельских учителей.

В летние Святки с Иванова по Петров день (24.06/7.07—29.06/12.07) в Заонежье практиковалось ритуальное воровство *кабуш*, лука и молока [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 57; д. 977, л. 6, 34; р. 6, оп. 1, д. 60, л. 57] (в южной части Великогубской вол. этот срок удлинялся на несколько дней и отсчитывался от Раткольского воскресенья — последнего воскресенья перед Ивановым днем). Хозяйка, которую обворовывали, не расстраивалась, т. к. это входило в обряд. Если среди прочих похищали кабушу, изготовленную девушкой, то считалось, что она в этот год выйдет замуж. Добычу свою молодежь съедала тайком в риге или сарае в ночь на Петров день. Горшки из-под молока разбивались.

Летом и осенью по престольным праздникам заонежане делали подношения продуктами и выпечкой пастуху, а также церковному притчу [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 71, л. 100, д. 90, л. 62, 65]. После Покрова (1/14.10) священники, а также нищие обходили дома, собирая подаяние *(ругу)*, основной ценностью которого для священников было свежее мороженое мясо, а для нищих — хлеб [За «ругой», 1900]. Таким образом, община как бы делилась своими припасами с теми, кто не крестьянствовал. На *Егория осеннего* (26.11/9.12) девушки Кузаранды собирались по баням и варили из общих продуктов кашу прямо на каменке, отмечая начало периода, когда надо вычесывать лен [Логинов, 1986, с. 39].

Праздничными напитками заонежан были натуральный чай и кофе [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 259—260]. Одна, а то и две бочки хлебного или брусничного кваса за день выпивались у хозяина, принимавшего гостей, т. к. родственников в праздник водой поить было зазорно [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 80, л. 64]. Натуральный кофе чаще подавали к столу в зажиточных семьях. Особого пристрастия к нему у простых крестьян Заонежья, как, например, у жителей Пудожа или Повенца, не отмечалось. Зато пристрастие к чаю было необыкновенным. Им угощали не только в праздники, но и по любому поводу, например прихода родственников или соседей. Обычно выпивали по 3—6 чашек. Кофе и чай пили вприкусу с сахаром, отщипывая кусочки сахарными щипцами с больших кусков, накладываемых в сахарницы. Сахарные головки, покупаемые в лавках, кололи топорами. Чай и кофе по случаю праздника пили не из глиняных или деревянных чашек, а из фаянсовой, а у зажиточных — из фарфоровой посуды фабричного производства, подаваемой на подносах (МЗ «Кижи», 1973, № 14—17). Такая посуда имелась практически в любом крестьянском доме: возвращаясь с заработков из Петербурга, заонежане старались привезти домой столь ценимый на родине подарок. Водку пили из рюмок; ее употребление регламентировалось традицией: например, после принятия решения на сельском сходе, заключения сделки, на свадьбе. На последней угощали не более чем 1—2 рюмками. Неженатым парням и девушкам подносили только на смотринах хозяйства жениха. Допьяна поили зятя, приехавшего к теще на первую после женитьбы Пасху. Молодой порой три дня валялся по лавкам, чтобы показать этим зажиточность дома жены [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 14]. До бесчувствия напаивали на свадьбе колдуна, чтоб никого не «испортил». Осуждалось в народе бытовое пьянство, которое, хоть и не часто, но отмечалось в среде заонежан [Федосова, 1981, с. 41—43]. Чаще всего это были люди, вернувшиеся из городов после обучения ремеслам. Случаи со смертельным исходом происходили иногда при угощении кем-либо из местных купцов своих сельчан по поводу именин детей и т. п., когда на улицу выкатывалась целая бочка водки [Дикий обычай, 1914]. Хмельных напитков из зерна, березового сока и осиновой коры в Заонежье делать многие не умели. С введением в 1914 г. сухого закона в местные чайные стали привлекать народ для игры в карты на булочки [Коренной, 1915, № 40].

Порядок принятия пищи за праздничным столом *(столованье)* отличался от обыденного [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 148, № 57; АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 260—261; НА КарНЦ, р. 6, оп. 1, д. 80, л. 63]. Прежде чем сесть за стол, гости мыли руки и вытирали их полотенцем с вышитыми концами. Хозяйское место за столом занимал самый почетный

гость, а хозяин садился на место старшего сына. Распределение прочих мест зависело не только от старшинства, но и от степени родства, свойства, высоты социального статуса приглашенных. Когда гости рассаживались, на колени им стелили длинные полотенца. Хозяйка в праздник к столу не садилась, т. к. была постоянно занята подачей пищи. Ей помогала старшая сноха. Смена блюд на праздниках Заонежья отличалась от принятой в городах. Сначала подавали рыбники, затем кулебяки и только потом тушенку, студень, суп и мясо, вынутое из супа и положенное на отдельную тарелку. Последним на стол ставили мучной *белый* кисель *(выгонщик)*, отведав которого, гости поднимались и шли из избы в светелку *(залу)* пить чай с выпечкой и блинами, а их место занимала новая смена. Гости, попив чаю, переворачивали чашку донцем вверх, чтобы им больше не наливали. Общепринятые в Олонецкой губ. приметы и запреты: нельзя садиться на угол стола («замуж четыре года не выйдешь»), нельзя подавать чашку отдельно от блюдца («с женой будешь жить порозь»), нельзя проливать чай на стол («муж пьяницей станет»), нельзя благодарить за угощение на поминках — тоже бытовали в Заонежье.

В целом пища заонежан очень близка пище вепсов и карелов с берегов Онежского озера, но выпечка у заонежан явно разнообразней. Зато от пищи русских Каргополья [Дурасов, 1986] она отличается очень сильно при том, что пищевые ингредиенты у заонежан и каргополов практически идентичны. ❋

## 4.4. Средства передвижения и транспортировки грузов

Через Заонежский п-ов проходил водно-волоковый путь в Западное Поморье, известный славянам с начала II тысячелетия н. э. На территории Карелии он пролегал со Свири по Онежскому озеру, восточному и западному побережьям Онежского озера, из Повенецкой губы к водоразделу на Морской Масельге, через Выгозеро реками и волоками, по трассе и чуть западнее трассы современного Беломорского канала к Сороке (г. Беломорску) и Сумпосаду [Тимофеев, 1864]. Значение его возрастало по мере обживания русскими Поморья и оседания групп русских в Заонежье, на Выгозере и т. д. Менее интенсивен был путь из Онежского озера на Водлозеро по Шале и Водле, и по Илексе до Нюхчезера, а с нее вниз по Нюхче до моря. В обратную сторону через Свирь, Ладогу и Волхов проходил путь на Новгород. Из Онежского озера через р. Вытегру, Ковжу, Белое озеро и Сухону путь вел в Верхнее Поволжье. Для поморских товаров главным перевалочным пунктом была Шуньга, значение которой тесно связано с интенсивностью перевозок через Заонежье. Через Заонежский п-ов от Шуньги к д. Кордон, где в XVII в. располагалась таможня, и далее на запад через Паданы пролегал зимний торговый путь в Финляндию и Швецию. На восток путь проходил по Онежскому озеру и р. Водле на Каргополь и Архангельск. С середины XIX в. общая картина транспортных путей сообщения начала меняться. В конце 1870-х гг. была проложена тележная дорога от Сумпосада до Повенца, и часть поморских грузов в Санкт-Петербург начали перевозить до наступления зимы на пароходах. С постройкой в 1902 г. железной дороги до Петрозаводска, а в 1916 г. до Мурманска старые пути стали третьестепенными.

Если в зимний период Заонежье для санных средств было открыто со всех сторон, то в летнее время до устройства в 1880 г. тележной дороги от Повенецко-Петрозаводского тракта до Шуньги сюда добирались по воде. Несколько водно-волоковых маршрутов рассекали Заонежский полуостров в меридиональном направлении, пара таких же путей вели с западного побережья полуострова на восток (на Шуньгу с выходом в Повенецкую губу и на Падмозеро с выходом к Толвуе в одноименной губе и к Челмужам в Повенецкой). Все опасные отмели на воде заонежане обозначали вехами, а места причаливания — четырехконечными и восьмиконечными крестами. Сухопутные дороги на полуострове, где наблюдались высокая плотность населения и малые расстояния между деревнями, были в сравнительно хорошем состоянии. В некоторые же селения, например в д. Вицино, отстоящую на 12 км от Кузаранды, летом можно было добраться только пешком или на лодке [Матросов, 1910, № 24]. На Большом Климецком острове была почтовая дорога, по которой из-за обилия камней на телегах не ездили.

Строительство новых дорог в пореформенный период осуществлялось на средства специального земского дорожного капитала. Поддержание дорог в порядке, ремонт и строительство новых мостов до 1905 г. было натуральной повинностью крестьян. Работы эти выполнялись под надзором полицейских урядников весной каждого года [Дороги, мосты и переправы..., 1883; Коренной 1915, № 64; Осенние и зимние переезды..., 1852; Отправление натуральных повинностей, 1883]. Для стока воды поперек дорог выкапывали канавы, перекрываемые бревенчатым настилом. На болотистых местах делали гать, а с боков дорогу ограничивали бревнами, засыпая середину камнями, ветками и корой деревьев. Устройство зимников затрат не требовало. На участках, проходящих через озера и болота, вехи ставил тот, кто проезжал первым. Первый же обоз трещины на льду Онежского озера перекрывал досками на ширину саней.

Сухопутные транспортные средства заонежан были разнообразны. Наиболее примитивной из упряжных транспортных средств считалась *волочуга* — срубленная топором во время сенокоса береза, привязываемая к гужам лошади, чтобы подвозить копны к стогам. Там, где народ содержит скот в личном хозяйстве и имеет лошадей, как в д. Варишпелде на Водлозере, данное транспортное

средство продолжает сохраняться. Очень архаическим транспортом была также конная волокуша *(волок),* состоящая из двух жердей, соединенных посередине стяжкой, а внизу дощатой площадкой для грузов, не более 5—6 пудов весом. Конструктивно она не отличалась от собачьих волокуш охотников и собирателей таежной зоны Евразии и Северной Америки. Небольшое усовершенствование имела пассажирская волокуша для перевозки по бездорожью чиновников невысокого ранга, известная по Русскому Северу под названием *волока* [Из путевых заметок..., 1869]. Она, кроме грузовой площадки, имела еще и подвесное сиденье. Седока в волоке трясло нещадно на любой неровности. Поэтому для перевозки чиновников высокого ранга применяли пароконные носилки, так называемую *олонецкую люльку* [Тароева, 1965, с. 70—71]. В частности, данным транспортным средством доставили на Водлозеро, а потом и на Кенозеро собирателя русских былин А. Ф. Гильфердинга, чин которого в табеле о рангах соответствовал генеральскому [Гильфердинг, 1873, с. 11]. Пароконная «люлька» состояла из двух шестов, которые крепились гужами к хомутам и седелкам двух лошадей, шедших в упряжке друг за другом. Посередине носилок привязывалось сиденье со спинкой и опорой для ног в виде доски или веревки.

Летним транспортным средством в Заонежье были летние сани, полозья (*обляки*) которых гнулись из круглых прочных деревин, чтобы стирались как можно дольше. Летние сани, для полозьев которых использовалась прикорневая часть соснового ствола с отходящим в сторону корнем, в Заонежье назывались *комляками.* Сделать их было легче, чем сани-обляки, поскольку не приходилось прибегать к нагреванию кипятком материала полозьев, ведь они от природы имели резкий загиб вверх [Случевский, 1884, с. 20]. На таких санях летом перевозили грузы до 15—20 пудов весом [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 5]. В качестве летних саней могли служить также несколько укороченные зимние дровни, которые уже и выбросить было нежалко.

Там, где имелась хоть сколько-нибудь сносная дорога, для вывозки назема на паровые поля и транспортировки недлинных грузов в летнее время заонежане вплоть до 1930-х гг. применяли телегу-*одноколку* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 187—188]. Колеса ее могли быть сплошными спилами с толстых сосновых чурбаков (рис. 39) либо составными — из деревянного окованного обода с одной широкой спицей (рис. 40) либо со ступицей и спицами, как у телеги наших дней. Деревянный короб для груза устанавливался

*Рис. 39. Телега-одноколка с деревянной осью, ступицами и колесами из спилов с толстого смоленого кругляка (РЭМ, коллекции К. К. Романова, 1912 г.)*

у одноколки на ось и вдолбленные в нее оглобли. Состоятельные заонежане для парадных выездов держали одноосные подрессоренные кабриолеты, называемые в Заонежье *шарабанами,* или *карбалетами* [Круковский, 1904, с. 143]. Более дорогими, хотя и более тряскими за счет отсутствия рессор, были двуосные экипажи с четырьмя тележными со спицами колесами, окованными железными шинами. Изготовлялись они на местах деревенскими кустарями по городским образцам и звались *таратайками*. Экипажи эти были, как правило, пароконными (АМАЭ, № 363-24, 248). Их короба для пассажиров могли дополнительно оборудоваться складной кожаной кибиткой и сиденьем для кучера. Особым шиком у заонежан считалось прокатиться на любом колесном экипаже по льду озера,

*Рис. 40. Телега-одноколка с облегченными деревянными колесами на одной широкой «спице», вращавшимися на круглой железной оси. Такие колеса предшествовали более поздним тележным колесам с окованной железом ступицей и многими тонкими спицами между ступицей и окованным железом колесным ободом (РЭМ, коллекции К. К. Романова, 1912 г.)*

когда лед еще тонок и трещит под колесами [Осенние и зимние переезды..., 1852].

Зимой решительно преобладал на дорогах полозный транспорт. Общим в устройстве летних и зимних саней было наличие круто изогнутых полозьев, соединенных с планками-*нащепами* 3—5 парами деревянных копыльев, связанных под нащепом стяжкой из тонких черемуховых стволов. Различия между разновидностями зимних саней заключались в наклоне копыльев, развале полозьев и устройстве короба. Железные шины к полозьям саней подбивались не всегда. Небогатые крестьяне обходились на своих санях без шин. При вывозке бревен на прямокопыльные (без развала полозьев) сани-дровни устанавливали поперечный брус с выемками. Такой же брус устанавливали и на *подсанки,* или *подъездки,* прицепляемые к саням с помощью веревок, перекинутых крест-накрест. На санях с подсанками больше 3—5 бревен обычная лошадь увезти не могла. Правильно подкованные тяжеловозы по дорогам-*ледянкам* с искусственным замораживанием льда везли за раз и более тонны. Для безопасного съезда с горы на один из загибов полозьев ставился тормоз — кольцо из березовой ветки с метровым рычагом. Как только скорость саней опасно возрастала, рычаг резко двигали вперед и вверх, кольцо опускалось в снег на дорогу и начинало тормозить. Для вывоза назема на дровни ставили деревянный ящик, который опрокидывали на поле при помощи рычага *(ваги)*. Специализированные сани-*лабои* — это сани узкие и длинные с намертво закрепленным коробом. Подобно дровням, их делали прямокопыльными, но количество копыльев в них увеличивалось с трех до четырех. Меньшим было и расстояние между полозьями, что облегчало переворачивание саней. Лабои оказались, видимо, заимствованы от неславянского населения полуострова или карелов.

Устойчивыми на ходу были прямокопыльные сани-розвальни *(разваленки)* с широким развалом полозьев. Для расширения грузовой площадки при перевозке сена на розвальни устанавливалась деревянная рама *(пяла),* поверх которой расстилали решетку, обычно плетенную из рябиновых прутьев. Решетка могла быть также из бересты, щепы, веревок. В Шуньгской и Великогубской вол. последняя решетка называлась *постельник,* в Толвуйской — *сарга* (ср.: вепс. *sarg,* кар. *sarga* ‘полоска бересты’). Для транспортировки поморской рыбы в Петербург и дальних поездок использовались сани-*кресла,* бытовавшие и в других районах Севера, где население активно занималось извозом. Кресла имели значительный развал полозьев, но, в отличие от розвальней, являлись косокопыльными. Косые копылья играли роль рессор, а разваленные вправо и влево полозья увеличивали площадь опоры, создавали транспортному средству дополнительную устойчивость. На нащепах таких саней неподвижно закреплялся дощатый ящик с укрытием для ног спереди и спинкой сзади. Ящик был длиннее саней, поскольку в него вмещалось много товара и возница, а в носовой, зашитой досками части саней перевозили так называемую *поленковую кладь,* или *оплени,* — запас сена и овса на весь путь. Туда же извозчик совал свои ноги, чтобы встречным ветром холод не задувался под подол дорожного армяка. Если в креслах перевозили людей, то на короб обычно устанавливали сверху матерчатую кибитку для защиты пассажиров от ветра.

Любая зажиточная семья заонежан имела выездные сани-*пошевни*, иногда называемые *гулярными санями* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 196]; (АРЭМ, № 720-1). Конструктивно они напоминали кресла, но делались маленькими, на двух человек. Полозья и копылья их часто выковывались из железа, а деревянная спинка, бока и снегозащитный щиток украшались резьбой или расписывались свободной кистевой росписью. Росписью по железу покрывали передок и спинку, если они были из жести. Купцы из заонежан имели одноместные гоночные санки-*гонки*, которые нужны были только для соревнований в быстроте езды по льду в дни зимних Шуньгских ярмарок [Назаров, 1913]. Гонки были на ходу очень неустойчивы и для езды по ухабистой дороге не годились.

Ручные санки-*чунки* и *дровешки* (рис. 41) имелись в любом хозяйстве заонежан. На них возили кадки с водой с реки или озера, иные небольшие грузы в мешках, дрова и т. п. В гололед, а также при переходах через Онежское озеро в Челмужи или Петрозаводск заонежане помогали при ходьбе себе *пикой* — палкой с железным наконечником, волоча санки за собой. При отсутствии дорог, подобно охотникам, путники пользовались лыжами-*голицами*. Последние делались широкими, в рост человека высотой, снизу имели одну канавку вдоль всей лыжи (МЗ «Кижи», 1973, № 25—30). Под крепление (имеющее сзади завязки) подбивалась береста, препятствующая образованию наледи. Охотничьи лыжи на переднем конце имели отверстия, в которые при надобности продевали веревочки, чтобы

*Рис. 41. Традиционные ручные санки-чунки (слева) и дровешки. Фото К. К. Логинова, 1986 г.*

использовать их в качестве санок. Специальных беговых лыж у заонежан не было.

На коньках, состоящих из плашек с вбитыми снизу обломком косы-горбуши, катались обычно дети, но при глушении рыбы сквозь тонкий лед по перволедью коньки надевали и взрослые, что позволяло преодолевать значительные расстояния в поисках дремлющей у берега рыбы. В народных преданиях заонежан коньки описываются как прикрепленные к деревянным дощечкам голеностопные кости коров, которые с помощью двух веревочных петель и одной палочки прикручивались к ноге.

Значение водных транспортных средств для заонежан трудно переоценить. Жизненно необходимыми они были для жителей островных поселений, среди которых до сих пор бытует пословица: «*Без лодки, как без рук*». На лодках ездили на островные и прибрежные сенокосы, на пашню, за ягодами и грибами, по другим хозяйственным и семейным нуждам (рис. 42).

Основным типом грузового судна у крестьян Заонежья была *сойма* онежского типа (ср.: вепс. *soim* ‘лодка с палубой’) — 2—3-парусное судно с килем из бруса, с палубой или навесом вместо палубы [Олонецкий край…, 1896; Пушкарев, 1900, с. 120—122]. Грузовая *сойма* изредка называлась «по-новгородски» — *носад*. Для поездок по Онежскому озеру служили большие озерные беспалубные 4—6-весельные бескилевые лодки, а для рыбного промысла — специализированные неводные, мережные и сетные. Рыбацкие лодки не имели палубы, навесов, отличались простотой изготовления. Исследователь Онежского рыболовства Н. Н. Пушкарев в 1898 г. застал в Заонежье лодки, доски бортов которых сшивались корнями сосны и почти не имели забитых в борта гвоздей. Рыбацкие лодки, по его словам, сшивались столь небрежно, что шпангоуты (*упруги*) лодок для мереж порою делались из неокоренных еловых ветвей и, возвышаясь над бортом, служили уключинами для весел. Рулевое весло (*потесь*) было несколько длиннее прочих и прицеплялось на мочальной петле к корме лодки. Негативное отношение Н. Н. Пушкарева к недостаткам онежского лодкостроения так и сквозит в описании: «Вся работа лодки крайне неряшливая, доски внутри нестроганые, стлани нет, расстояние между шпангоутами, которых… произвольное число, делается как попало» [Пушкарев, 1900, с. 120]. О мореходных достижениях заонежан Пушкарев тоже был невысокого мнения. Большинство рыбаков, по его утверждению, знает только четыре основных направления ветра (С — *зимняк*, Ю — *полдник*, З — *меженец*, В — *восток*), очень не любят ходить под парусами из опасений перевернуться под порывами ветра, а компас многие видят впервые в жизни [Там же, с. 122]. Значительно выше больших онежских лодок Пушкарев ставил лодки с р. Паши, которые к тому же еще и были намного дешевле. Как видим, онежские лодки конца XIX в. сильно отличались от тех, которые мы знаем в более поздние времена под именем *кижанок*.

При постройке *сойм* и лодок практиковалось два типа состыковки досок бортов друг с другом: *лайновый* (ср.: кар. *laiva, laivu* 'лодка; судно') — когда верхний набой нашивался краем на нижний, и *гладышный* — когда доски состыковывались ребро в ребро. Последний почитался «мореходным», для лодок Онежского озера излишне вычурным [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 40]. С образованием колхозов торговые крестьянские *соймы* стали исчезать [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, с. 181—190].

К середине XX в. местные лодки трансформировались в совершенные лодки-*кижанки* (рис. 43) — одно, двухпарусные беспалубные четырехвесельные универсальные лодки. *Кижанки*, в отличие от *сойм*, имели слабо выраженную килевую часть и заостренные, немного загибающиеся вовнутрь нос и корму, в то время как поморские *карбасы* (ср.: вепс. *karbaz* 'шитая лодка') или *лодьи* Псковского водоема достаточно часто делались с тупой кормой. Весла *(гребь, гребло)* у лодок крепились в уключины двух типов: в северной части Заонежья — между двух деревянных штырей, в южной — в кольце, свитом из черемухового прута, надетом на деревянный штырь. Традиционный парус имел трапециевидную форму. Под парусами заонежане ходили только при попутном ветре. Исключительную выносливость местных гребцов отмечали многие.

*Рис. 42. Современный вид с. Великая Губа. Лодочные сараи у берега. Фото Д. Д. Абросимовой, 2006 г.*

*Рис. 43. Наиболее совершенный вариант конструкции лодки-кижанки с двумя парусами и стационарным деревянным рулем [ Наумов, 2011, с. 47]*

Например, П. Н. Рыбников заявил, что гребцы-заонежане могли, не переставая, работать веслами по 5—7 часов под песни, а после 1—2-часового отдыха проделать обратный путь без видимой усталости [Рыбников, 1862, № 44]. О том, что гребля веслами при езде на лодке постоянно сопровождалась песнями, сообщали В. В. Майнов [Майнов, 1877, с. 243] и М. М. Пришвин [Пришвин, 1956, с. 35].

На небольших водоемах заонежане пользовались долбленными из осины лодками-однодеревками с двумя прибивными досками-балансирами по бокам [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, с. 192—193]. При изготовлении долбленок в Заонежье не использовали ни распаривания над огнем, ни распаривания кипятком, что широко практиковалось у соседних вепсов или карелов. Борта однодеревок наставлялись дощатым набоем. Хотя устройство данного типа лодок повсеместно в Заонежье было одинаковым, названия для них были разные: в Шуньгской вол. — *челн* или *целн,* в Толвуйской — *ругоча* (ср.: вепс. *ruuh, ruuhd'* 'лодка-долбленка', кар. *ruuhi* 'выдолбленная или шитая из досок лодка'), в Великогубской — *ушкойка* (ср.: вепс. *uškoi* 'лодка'). Последнее было заимствовано из южного Приладожья еще до начала переселения первых групп русских в Заонежье. Термин же *ругоча,* по мнению А. С. Герда, был перенесен переселенцами с р. Оять чуть позже [Герд, 1975а, с. 192]. Плоскодонки, шитые из досок, назывались в Заонежье *чалдонками.*

Плоты (*кобылки*) [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 194] заонежане делали с помощью топора, вырубая в бревнах клиновидные поперечные пазы, в которые загоняли клиновидные же шипы. На мелководных озерах при передвижении отталкивались от дна шестом. При сплаве бревен использовались совсем другие плоты [Пришвин, 1956, с. 65—67]. По рекам бревна обычно сплавляли россыпью (*мольем*). Сплотку начинали делать перед выходом в озера, используя *боновые* заграждения из соединенных между собой скрученными еловыми связками бревен (*оплотки*). Накопив внутри оплотки несколько тысяч бревен, получали готовый к отправке *кошель,* или *хвост*. Поскольку в озерах нет однонаправленного течения, через озеро бревна в кошеле транспортировали с помощью плота-*головки,* окруженного перилами с четырех сторон, в центре которого устанавливался вертикальный ворот. С помощью лошадей или вручную ворот вращали, на ворот наматывался канат от тяжелого якоря. Якорь из двух плашек с закрепленным между ними камнем завозили вперед на лодке, после чего воротом выбирали якорную веревку, т. е. подтягивали плот к якорю. Переезд через Повенецкую губу в непогоду мог длиться несколько дней. Если начинал дуть встречный ветер, вставали на якоря за какой-нибудь остров. Жители восточного побережья Заонежского полуострова, имея лесные дачи на Пудожском берегу, пользовались данным способом вплоть до 1930-х гг. [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1270, л. 3—4].

Пароходное сообщение между Повенцом и Петрозаводском организовано в 1862 г. К 1880-м гг. пристани были устроены во всех крупных поселениях по восточному берегу Заонежья [Город Повенец, 1887].

Довольно разнообразными были средства переноски грузов. Простейшее из них — это палка, к одному концу которой привязывали узелок, чтобы удобней нести его на плече. Узелок, переносимый таким способом, в Заонежье назывался *тукачик* (ср.: кар. *tukku*, вепс. *tuk* 'узелок; вязанка; пучок'), *шалгач, шалгун* (ср.: кар. *šalgu* 'сумка с продовольствием; мешок небольшой'), или *хатуль*. Из гладко выструганной жерди состояло так называемое *дерево* — приспособление для переноски узлов с бельем. Один или два узла привешивались к жерди поближе к середине, и два человека, подняв шест на плечи, несли его, стараясь шагать в ногу [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 80, л. 25]. Для переноски копен сена использовались носилки из двух жердей с выструганными на концах утончениями для захвата рукой. Для переноски глины и песка применялись носилки с площадкой из досок. Молодые парни на сенокосе носили копну сена на ветке ивы или на вилах. Большим позором было не осилить эту ношу. Траву, хворост или дрова носили охапками, а чаще — вязанками. Вязанка могла крепиться как с помощью одной веревочной петли, так и двух. Иногда несли сразу по две вязанки — на спине и на груди. При

переноске 7—8-ведерного ушата использовалось *водоносное дерево* [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 202] из шеста с подвешенной посередине на проволоке или цепочке деревянной дужкой. Дужку вставляли в отверстия ушек наполненного ушата, и два человека, подняв на плечи шест, несли воду в дом. Водоносное и бельевое «дерева» содержали всегда в чистоте и хранили в сенях стоймя. Если они ломались во время Святок, ждали смерти обитателя дома, что указывает на символическую их связь с «мировым деревом». Дугообразные коромысла *(дерябы)* появились в Заонежье только в 1950-х гг., когда отпала необходимость иметь в хозяйстве большие запасы воды.

Весьма многообразными и дифференцированными по назначению были корзины [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1232, л. 203—204; д. 1270, л. 6]. В Заонежье бытовали следующие их виды: *листовик* — большая двуручная трехлучинковая прямого плетения корзина для переноски листьев: *ручник, набирушка, наберка, пачепка, кужонка* — одноручные средних размеров 5—7-лучинковые (прямого плетения) корзинки для сбора ягод и грибов; *порожница* — одноручная дорожная корзина из ивовых прутьев с несколько округленными боками и откидной крышкой, выполнявшей функции чемодана. Последняя была покупной и имелась только в домах более или менее зажиточных крестьян. Менее состоятельные вместо «порожницы» при поездке в город пользовались одноручными лубяными коробами с откидной крышкой, отдаленно напоминающими чемодан. В особых прямоугольных корзинах (с мокрым мхом), заплетаемых наглухо, транспортировали раков. Корзины, неподвижно закрепленные на двух выструганных жердях, применялись углежогами для переноски угля.

Отправляясь на охоту, в лес, на сенокос, пищу клали в берестяные косого плетения ранцы-*кошели*. Они не пропускали атмосферные осадки, долго сохраняли свежесть продуктов, а зимой предохраняли хлеб от вымерзания. Заплечные холщовые мешки такими свойствами не обладали. Специальным средством для переноски тяжестей весом до 30—40 кг были ранцы-*крошни* (АРЭМ, № 738-42), которые состояли из прутяной основы (плотно оплетенной берестой) с лямками и двух боковых лопастей, согнутых из прутьев. В середине, на веревке, крепился груз, опирающийся на плетеную из бересты подставку. Крошни почти не стесняли движений и благодаря равномерному распределению тяжести по спине позволяли преодолевать большие расстояния пешком, не изматывая путников.

Обрядность, связанная с отправлением в ближнюю дорогу, с «правильным» поведением во время следования в пути и т. д. [Логинов, 1993, с. 72], в Заонежье сохранялась относительно полно вплоть до недавнего времени. Отправляясь в ближнюю дорогу (за сеном, за дровами, по делу в соседнюю деревню и т. п.), старались не разглашать цель поездки, «чтобы не было сглазу». Перед отъездом или выходом в путь было принято выпивать чашку чая или съедать кусок хлеба. Считалось, что поездка, предпринятая натощак, удачи не принесет. Выходя из дому, следовало сказать: «Господи, благослови!». Чертыхаться в этот момент не полагалось, чтоб не накликать на себя в пути беду. Уходящего напутствовали: «*С Богом* (вариант — *с Богушком*)!», ни в коем случае не проклинали, как бы сильно перед этим не ссорились. Боялись, что путник обратно живым не вернется. Если для поездки требовалось запрячь лошадь, то следили, чтобы беременная женщина не перешагнула через оглобли («Лошади тяжело везти будет»). Плохим предзнаменованием было перед отправлением в путь встретить женщину с пустыми ведрами. Встретив змею, можно было загадать исход предстоящего дела или желание, расстелив перед ней белый платок: если заползет, то исполнится. Встретив сороку, просили: «*Сорока, сорокушка! К добру стрекочи, а к плохому — замолчи!*». Поездка сулила неудачу, если в пути «обкукует» кукушка, особенно когда сзади или слева, да еще натощак. Если встречный человек спрашивал: «*Куда едешь?*» или «*Что везешь?*», отвечать следовало уклончиво. Например: «*На Кудыкину гору!*» или «*Дрова!*», в то время как воз нагружен сеном. Ответ, содержащий истину, мог, по поверьям, вызвать поломку саней или другую неприятность.

При отъезде в дальнюю дорогу (в Петрозаводск, Петербург, к Белому морю и т. п.) соблюдались несколько иные обряды [Логинов, 1993, с. 72—73]. В частности, при отбытии на полгода — год и более, собираясь в путь, клали в карман горсть родной земли в тряпице или засушенного крота. Мужчины в дальнюю дорогу в качестве оберега брали с собой железный гвоздь, а женщины — булавки. Обязательными были семейные проводы. Происходили они следующим образом: семья собиралась вместе, молилась перед иконой, после чего старшие в семье благословляли отъезжающих хлебом. Чтобы в дороге все было хорошо, требовалось присесть и немного посидеть молча. Уходящего человека или отъезжающие сани (лодку) осеняли вслед крестным знамением. Недоброжелатель, по поверьям, мог сильно навредить отъезжающим, если заходил домой и крестил все четыре угла избы. Верили, что у уехавшего 7 раз по дороге сани сломаются и будут всяческие другие дорожные неприятности. Мужчины, уходящие на войну, или парни, отправляющиеся на службу в армию, чтобы вернуться живыми, под каким-либо предлогом старались возвратиться домой и присесть на лавку. Данный обычай, видимо, основывался на суеверии, что если что-либо забыл и вернулся с дороги, то «пути не будет», т. е. снова вернешься в дом. В день отъезда никому и ничего из дому не одалживали. За отбывающими на чужбину или в дальнюю дорогу пол не мели, иногда в течение трех суток, «чтоб навсегда не вымести». Если уезжал нежелательный гость, подметали сразу же после его ухода и притом к порогу. Любопытно, что после богатых сватов или постояльцев мели пол не к порогу, а к красному углу, чтобы приезжали новые, еще более зажиточные.

Поведение в дороге, в том числе и дальней, регламентировалось традицией [Логинов, 1993, с. 73]. Ни в коем случае нельзя было хвастаться, что быстро доедешь. Это, согласно поверьям, могло навлечь в пути различные непредвиденные задержки и даже смерть. Без надобности не следовало громко материться, но на участках дорог, где «чудилось», т. е. мерещились покойники, лесные духи или слышались звуки, указывающие на их приближение, наоборот, это следовало делать, и как можно громче. Кроме того, дорогу в таких случаях следовало хлестать кнутом крест-накрест. Свадебному поезду или похоронной процессии уступали дорогу так, чтобы встречные проехали с правой руки. На встречные церкви, особенно монастырские, требовалось перекрестить глаза. Если же по пути попадались «дорожные» деревья, то выполнялся особый ритуал. Так, на развилке дорог у д. Мягрозеро у путников из заонежан было принято приносить жертву старой сосне. Дорожной жертвой могли быть монеты, которые клали в дупло, или лоскуты материи, которые вешали на ветки. На обратном пути снова молились у сосны и благодарили ее за удачный исход поездки. Сухие ветки священного дерева не сжигали, а расставляли по радиусу кроны вокруг ствола, от чего сосна приобретала сходство с древним лопарским святилищем. Приветствием при встречах путников были слова: «*С Богом! Счастливого пути!*», если на лодке, то: «*Попутного ветра!*».

При остановках на постоялых дворах или у знакомых поили лошадей теплой водой, но если ее не было, то возничий произносил приговор, как бы «обращавший» холодную воду в горячую. Сами заонежане принимали в доме любых путников, считали своим долгом их накормить, хотя бы чаем угостить. Пожелания, высказанные путниками, считались вещими [Рыбников, 1862, № 45]. Только жители д. Великая Губа из-за суеверий не пускали к себе ночевать никого, кроме родственников.

Значительный пласт иррациональных представлений заонежан был связан собственно с дорогой [Логинов, 1993, с. 73—74]. В зависимости от действительной важности проезжей дороги последней приписывалась важность сакрального порядка. Считали, что по большой дороге и нечистой силы больше ходит. Меньшей значимостью в этом плане обладала тропинка, но и она связывалась в представлении народа с идеей смерти: «Не мочись на тропинку, по которой часто ходишь, а то родители умрут». Со степенью значимости дорог жестко коррелировал и ранг нечистой силы, а также ранг колдуна, который с ней здесь мог «общаться» (ср. «знающий» человек идет на росстань тропинок, колдун-скотник — на простой перекресток, а колдун-*хухор* — на главный). Все подобного рода «общения» должны были происходить после захода солнца *(солназаката)*, обратный путь, хотя бы частично, проделывался задом наперед *(взат пят)* в полном молчании.

Кресты на больших перекрестках служили, видимо, не только указателями пути, но и освящали наиболее «нечистое» место, подобно тому, как крестами освящали участки, где постоянно «чудилось» или где человек кончал жизнь самоубийством. С перекрестками в Заонежье также связывались различные способы гадания молодежи (слушания, просекания пути жениху и др.), лечение дизурии, отыскивания пропавших вещей, а с прямыми участками дороги — магические способы поднятия славутности, ускорения выхода замуж, очищения после Святок и др.

Встреченного на дороге медведя заонежане пугали криком и свистом, но ходить вслед ему было нельзя. Это животное, в поверьях Заонежья, каким-то образом связывалось с нечистой силой и духами дороги. По крайней мере, самый «сильный» свадебный отпуск здесь читался «на медведя». При переправах, где часто тонули кони, суеверные крестьяне кололи воду вилами, рубили ее топором или бросали в нее камни, «чтобы запугать водяного» [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 73]. Еще более разнообразной была «дорожная» обрядность, связанная с проводами рекрута, похоронами, свадьбой. ❋

# Глава 5

# ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА РУССКИХ ЗАОНЕЖЬЯ

*К. К. Логинов*

## 5.1. Родильная обрядность

### Народные представления и обряды, связанные с зачатием и регулированием детности

По народным представлениям, физически и социально полноценные дети рождались в деревне от полноценных с точки зрения крестьянского общества родителей в семьях, связанных узами законного брака. Причиной зачатия детей крестьяне справедливо полагали половые соития, которые во многом были регламентированы церковными установками. Половые связи супругам православная церковь запрещала в среду и пятницу, а также в канун праздника. Заонежане верили, что зачатые в постные дни недели (среду и пятницу) дети будут всю жизнь несчастны [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 1; ф. 1, оп. 1, кол. 116, л. 287], а зачатые в канун праздника — к тому же родятся уродами [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 1; д. 1102, л. 4; Чистов, 1981, с. 21].

У старообрядцев поморского толка полагалось воздерживаться от половых связей в еще четыре, «особо греховные» в году недели (какие, автору установить не удалось). Считалось, что жизнь зачатых в эти недели детей будет короткой. Родившиеся же в особо «несчастливые» два дня каждого месяца также живут недолго и несчастливо [Логинов, 1993б, с. 18, 107].

Не имела таких регламентаций традиция старообрядцев филипповского толка: у них половые отношения (даже вне брака!) не возбранялись ни в один день года. Запрещалось лишь рожать детей на свет белый. Если у принятой в секту филипповцев семейной пары все же рождался ребенок, руководитель местной секты их наказывал своей властью, а среди селян они получали прозвище *новожены*.

У молодежи Заонежья (кроме филипповцев) было крайне негативное отношение к половым добрачным связям. Еще в начале XX в. лучшие друзья отворачивались от парня, вступавшего в добрачную половую связь хоть с девушкой, хоть с вдовушкой [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 88—89]. Лишь незамужние девушки из семей филипповцев, носившие в деревнях прозвища *Христовых невест*, позволяли себе такое, что и в наши времена на селе редко бывает. По свидетельству В. И. Кельсиева, «у федосеевцев дочка блудит с благословения отца и радует его, если родит новую работницу или работника для дома» [Кельсиев, 1862, с. 160]. Главное для таких родителей было, чтобы дочка не вступала ни с кем в законный брак.

Перечисленные выше регламентации, установки и запреты, видимо, не столь уж строго и соблюдались. Даже в семьях церковнослужителей дети рождались в течение всего года, а не через 9 месяцев после скоромных периодов. Нарушался и самый строгий народный запрет на зачатие детей вне брака. Для старообрядческой территории, каковой являлись Заонежье и Обонежье в целом, на 100 новорожденных приходилось 1—2 младенца, родившихся вне брака [Логинов, 2010а, с. 18]. Преимущественно это были дети вдов, но случалось, что

рожали и незамужние девушки. Местные знахарки умели делать аборты, хоть и непрофессионально. Одно из самых пронзительных погребальных причитаний великой заонежской сказительницы И. А. Федосовой «О дочери» посвящено девушке, умершей от аборта [Федосова, 1981, с. 22—23, 212—213]. Совершенно дикие способы прерывания беременности были зафиксированы студентами Географического отделения ЛГУ в начале 1930-х гг. Среди них спрыгивание беременной с крыши высокого сарая, поднятие непосильных тяжестей, выдавливание плода из чрева перетягиванием живота полотенцем [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 78, л. 127]. Для сокрытия добрачной связи, по свидетельству той же экспедиции, иногда рожали тайно, а новорожденного душили и подкидывали в подвал ближайшей церкви [Там же, л. 126], беря «на душу» двойной грех, но избавляясь от «*ославливания*».

В семейной жизни к рождению (и смерти) младенца относились согласно пословице: «*Бог дал, Бог взял*». Но существовали народные стереотипы по отношению к многодетности и бездетности. Для заонежен считалось нормой иметь 3—5 детей на каждую супружескую пару. До репродуктивного возраста доживали обычно 2—4. Если учесть случаи выкидышей, высокую детскую смертность (до 5 лет доживала примерно половина всех детей), то фактически рожали женщины значительно чаще. Стремление родить как можно больше детей было чуждо заонежанам. Семья, имеющая 6—7 детей, считалась уже многодетной. К многодетности в малых семьях заонежане относились отрицательно, как к большому несчастью [НА КарНЦ РАН, д. 969, л. 3; д. 971, л. 118; д. 1039, л. 4]. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к некоторым традиционным формам благопожелания новобрачным за свадебным столом: «*Не добра я вам и не счастья пожелаю, а детишек с убылью*» или «*Дай вам бог детишек с убылью*». В Заонежье расценивалось как злопожелание обращение: «*Не добра вам, не счастья, а семерых детей*»[1] [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 3—4, 66—69]. Это вполне понятно и объяснимо: трудности и материальные лишения многодетной малой крестьянской семьи, связанные с обеспечением детей, подчас оказывались неразрешимыми. В больших же неразделенных семьях, заинтересованных в нужном количестве работников в доме, многодетность не считалась несчастьем.

Отношение к бездетности тоже было неоднозначным. Часть заонежан почитала ее даже за благо, о чем говорят записи их суждений: «*Хорошо им. Всю жизнь до смерти как молодые живут!*». Лишь немногие считали бездетность горем [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 2; д. 1039, л. 4]. Причину бездетности чаще всего объясняли Божьей немилостью. Удалось записать и другое толкование: «*Поженились "уходом"*[2]*, вот и детей нет*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 53, 118]. При этом бездетность считалась следствием родительского проклятия, проклятия родных и двоюродных теток.

Магическое «регулирование» большого количества детей начиналось задолго до вступления в брак. Так, детям запрещалось обегать стол во время трапезы. Стол в такой ситуации воспринимался как «*Престол Божий*», а обход его пророчил нарушителю запрета большое количество детей в будущем браке [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 20; д. 1039, л. 5, 48]. То же самое угрожало, по поверьям, девочке, если она начинала качать пустую зыбку [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 74—75]. Во время свадьбы молодым запрещалось обходить столы, а также смотреть на иконостас и лики святых в церкви («*А то детей много будет*») [Там же, д. 977, л. 20—21; д. 1039, л. 5—6; р. 6, оп. 1, л. 78, л. 102].

В то же время на свадьбе исполнялись обрядовые действия, направленные на обеспечение рождения детей, т. е. бездетность не приветствовалась. Это осыпание молодых на шубе житом, угощение молодых молоком и ягодами («*чтобы детки были беленькие и румяные*»), пожелания во время битья горшков: «*Сколько черепков, столько и детушек*» и шутливое: «*Сколько в лесу пеньков, столько вам сынков, сколько на болоте кочек, столько вам дочек*». Во время празднования свадьбы, чтобы первенец был мальчиком, на колени невесте сажали ее крестника, а когда невеста вставала из-за стола, на ее место старались посадить младшего братишку. Тем же магическим целям служило подсаживание младшего братца верхом на лошадь, везущую невесту в церковь, и занятие младшим братом жениха постели новобрачных [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 2; д. 971, л. 51—52; д. 1039, л. 6]. На время свадьбы приходилось и огромное число обрядовых предосторожностей, призванных оберегать детородные возможности новобрачных. Из всех разновидностей свадебной порчи тяжелейшей, мало уступающей по значимости смертоносной порче, считалось отнятие колдунами половой потенции жениха и способности к половому акту у невесты (см. подр. «Беременность»).

Если после свадьбы долго не было детей, то ситуацию пытались разрешить различными способами. Поскольку в бездетности обычно винили женщину, то для облегчения зачатия ей «грели проходы», т. е. сажали ее в бане на ведро с горячими угольями или камнями, на которые сверху клали влажный куриный помет, целебные травы или муравьиную «кучу»[3]. «Проходы» также парили вениками из трав. Девушкам и женщинам не разрешали садиться на сырую землю, на лед и на камни, чтобы не застудить женских придатков [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп.1, д. 92, л. 27; ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 91].

[1] Пожелания такого рода на свадьбе, как и пожелания при вселении в новый дом, имели одинаковый смысл: свадебное застолье и новоселье в народном мировоззрении символизировали начало новой жизни. По поверьям, новая жизнь будет такой, какой ее «смоделируют» в обрядовом начале.

[2] Варианты свадьбы, когда девушка уходила к жениху тайком и венчалась с ним против воли родителей.

[3] Практическое прогревающее воздействие едкой муравьиной «кучи» дополнялось, видимо, верой в ее магическую плодородную сущность, якобы способствующую плодовитости, чадородию.

Неспособными к зачатию считали людей, скупых на проявление эмоций и чувств, по темпераменту спокойных и неспешных (наподобие флегматиков). Им при бездетности советовали отлучиться из дому «*на месяцок*», а потом, вернувшись, наброситься со всей горячностью на супругу («*чтоб страсть его видела*») [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 4]. Другой способ состоял в том, что мужу предлагалось выждать момент, когда жена будет в доме одна и займется мытьем полов: тогда ему следовало махнуть над ней правой ногой, как бы перешагивая ее, и увлечь в постель. Смысл действа заключался в том, что с человека, который «проныривает» между ног у лица противоположного пола, снимаются вялость, сонливость и «*все призоры*».

Магические способы для избавления от бездетности в Заонежье считались более предпочтительными. Обычно свекровь, желая помочь снохе, брала лопату для вынимания хлебов из печи и хлопала ею сноху по ягодицам, приговаривая: «*Хватит трепаться, пора и делом заниматься*» или «*Хватит мяться, пора и обгуляться*». Этот обряд основывался на магии уподобления, согласно которой печь символизировала женское лоно, а лопата — мужской фаллос. Широко практиковалось паломничество «по завету» в Соловецкий монастырь. Изредка обращались за помощью к колдуну, который предлагал молодым приехать к нему домой и «*сделать дело*» на его постели. Практиковалось это в случаях, когда колдун был отцом многодетного семейства.

Иногда заонежане хотели иметь не просто ребенка, а именно мальчика. В таких ситуациях супругу советовали: «*Если хочешь парня состряпать, то сунь за пояс топор и сделай дело*» или «*Сделай парня на муравейнике*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 7; д. 1102, л. 4]. Магия второго совета нашла отражение в народной характеристике ребенка: об озорном и шустром мальчике в Заонежье говорили, что «*этот-то уж точно на муравейнике сделан*». Смысл первого совета (топор — мужской символ) достаточно прозрачен. Если мать желала иметь помощницу в семье (девочку), то подкладывала под перину веретено.

Однако гораздо чаще возникала обратная потребность — не допустить очередную беременность. Женщины, по совету знахарок, при задержках регул (от 3—4 дней и до недели) практиковали питье настоев и отваров ромашки лечебной или пижмы, настойку из пижмы, а также пустырника и зверобоя на водке или водку с разведенными в ней дрожжами [Логинов, 1993, с. 22].

**Беременность**

О наступлении беременности заонежанки при традиционном образе жизни, даже уже рожавшие, узнавали довольно поздно. Тяжелый ежедневный труд при скудном питании приводил к тому, что регулы часто отсутствовали напрочь либо были столь ничтожными, что хозяйки их просто не замечали. Достаточно надежно о наступившей беременности судили по возникновению острого внезапного желания съесть что-то определенное (соленый огурец, печную штукатурку и др.). Реже это было желание понюхать что-либо, еще реже — прикоснуться к определенному животному или рыбе и др. О женщине в подобном состоянии заонежане говорили, что она «*попала в недуги*», «*оказалась в недугах*» или «*заприхотовала*». Считалось, что *прихотовала* не женщина, а дитя в ее чреве. Подобные проявления, хоть и считались в народе самыми верными признаками наступившей беременности, порой отсутствовали. В любом случае данные признаки были более надежными, чем исчезновение ямки на животе выше пупка, некоторого набухания сосков на груди, которые могли подметить внимательные родственницы при помывке в бане.

Основу традиционных обрядов и обычаев в период беременности составлял комплекс предписаний и запретов, направленных на охрану плода в чреве матери. Сама будущая мать при этом как бы находилась под защитой Пресвятой Богородицы, а с ней даже злобным колдунам не полагалось ссориться. Так что многочисленные обереги, которые начинала носить женщина, узнавшая о своей беременности, предназначались в первую очередь для защиты плода в чреве матери. Наиболее распространенными оберегами были и остаются булавки изнутри сарафана напротив сердца или груди [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 109]. Единично отмечено обматывание вокруг живота беременной рыболовной сети [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 4, 55], что было более характерно для кондопожских карелов.

Ношение свободных одежд, не стесняющих плод, объяснялось их утилитарностью. В то же время такая одежда до некоторой степени выполняла и оберегову функцию, поскольку факт беременности в первой ее половине было принято скрывать от соседей, а порой и от домашних [Там же, д. 966, л. 2; д. 971, л. 7, 54], чтобы «*не случилось сглаза*» и дело не кончилось выкидышем. Во второй половине беременности ее уже не скрывали. Верили, что если о своей беременности самой рассказать соседям, то и ребенок потом раньше заговорит. Факт беременности могли скрыть «из-за стыда» (даже перед свекровью) только молодухи, рожающие в первый раз [Там же, д. 971, л. 2, 7, 54; д. 977, л. 1]. Но выдавать срок беременности и предположительную дату родов было нельзя из опасений, что зависть бездетных соседей затруднит роды. Об этом говорили, что последний месяц — *бессчетный* [Там же, д. 1039, л. 10].

В повседневной жизни для беременных существовало огромное число запретов, которые могли различаться между собой даже в пределах одной деревни [Там же, д. 966, л. 2; д. 971, л. 4, 7, 48, 54—55; д. 977, л. 2; д. 1039, л. 8—10; д. 1102, л. 5]. Изредка запрет сопровождался конкретным предписанием, что надо сделать, чтобы избежать неблагоприятного воздействия на плод, если запрет необходимо было нарушить.

Повсеместно беременным женщинам запрещалось смотреть на покойника, единично (в Шуньге)

на его вынос из дома [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 60, д. 1039, л. 8]. Среди объяснений были следующие: «*ребенок бледный будет*», «*у ребенка в лице ни кровиночки не будет*», «*ребенок страшный будет*», «*ребенок синюшный будет*», «*ребенок некрасивый будет*». В жизни, однако, возникали ситуации, когда не проститься с покойником было невозможно (при кончине родителей или супруга). Тогда следовало положить за пазуху красную ольховую ложку, реже — красную тряпку. У славян красный цвет выступал как симпатическое средство против сглаза и болезней.

Запрещалось также смотреть на пожар: «*у ребенка лицо будет красным*», «*у матери и ребенка на видных местах красные пятна будут*», «*ребенок от испуга косоглазый будет*», «*ребенок беспокойным будет*». Первые два запрета исходили из веры, что пламя пожара в виде пятен перейдет на плод или на мать; последние два — из реальных опасений, что испуг матери вредно скажется на развитии плода.

Во избежание испугов беременным запрещалось ходить в одиночку на кладбище и в лес [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 2; д. 971, л. 55]. Автором записана быличка, что у женщины, которую сильно испугала собака, ребенок родился с лицом, похожим на собачью морду [Там же, д. 1039, л. 9]. Чтобы избежать нервных перегрузок, беременным запрещалось ссориться, ругаться, вмешиваться в перепалки домашних и соседей. Верили, что в противном случае ребенок может родиться беспокойным, будет громко кричать по ночам.

Общераспространенным был запрет отпихивать от себя кошку, собаку, реже корову или курицу, иначе за такое поведение будущей матери ребенка домовые «*щетинками накажут*»[4] [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 5 и др.]. Помимо этого, беременным запрещалось перешагивать конскую дугу («*ребенок горбатым будет*», «*у ребенка ноги кривые будут*»), оглобли и сани («*лошади тяжело сани везти будет*»). В основе этих запретов лежит магия уподобления (изогнутость дуги, избыточная по сравнению с нормой тяжесть беременной женщины).

Будущей матери запрещалось убивать змей. Верили, что «супруг» или «супруга» убитого змея запомнит обидчицу, выследит и когда-нибудь укусит ее ребенка. Ни беременной, ни ее родным до появления на свет новорожденного не разрешалось готовить для него одежду. Считалось, что такой ребенок обязательно умрет.

Беременной запрещалось вытирать муку под решетом. По верованиям заонежан, это угрожало остроте зрения будущего ребенка. Кроме того, во время беременности нельзя было подрезать волосы («*трудно рожать будет*»), выводить до рождения ребенка вшей из волос, вставать ногой на порог («*какая-либо "порча" пристанет*») [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 16]. В число запретов для беременной входило также табу идти в крестные матери. Его объясняли тем, что ребенок в чреве крестной «*возьмет себе счастье крестника*» и тот всю жизнь будет несчастливым. Никаких запретов на выполнение каких-либо особых работ мужем беременной, которые широко бытовали в более южных районах России, в Заонежье не обнаружилось.

Как и у всех восточных славян, в Заонежье были известны запреты не только для беременной женщины, но и для всех членов общины по отношению к ней. Прежде всего, это запрет отказывать в просьбах беременной [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 2; д. 971, л. 6, 18—19; д. 977, л. 2—3; д. 1039, л. 10]. Опасались, что в случае отказа их «*накажет Богородица*» тем, что «*мыши сгрызут весь урожай*», а моль «*проест все одежды в сундуках*». Если просьбу невозможно было выполнить, вслед уходящей беременной полагалось бросить крошку хлеба. Как уже говорилось выше, будущей матери никогда не отказывали, если она просила что-нибудь из пищи.

На второй половине срока беременности пытались определить пол будущего ребенка [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 7, 55; д. 1102, л. 9]. Были известны следующие приметы: «*если кизуля* (живот беременной) *острый, то будет мальчик, а если круглый, то девочка*», «*если живот маленький, то будет мальчик, если большой — девочка*», «*если живот острый и выступает вперед, а со спины фигура не изменится, то будет мальчик, если же живот тупой, как бы размазанный, а со спины фигура полнеет, то будет девочка*», «*если соски острые* (т. е. выступают вперед), *жди мальчика. Если соски на грудях плоские, то жди девочку*», «*если ребенок пошевелится в первый раз в правом боку, то будет мальчик, а если в левом — то девочка*», «*если ребенок лежит в правой половине живота, то родится мальчик, а если в левой — то девочка*». Как видим, приметы эти основывались на универсальных семантических представлениях: «острый / правый» — мужское начало; а «круглый / тупой» или «левый» — женское начало.

### Роды

Первое шевеление плода в чреве матери считалось половиной всего срока беременности. Наступление собственно родов определяли по начавшимся предродовым схваткам.

В традициях заонежан было не освобождать беременных от работ в летнюю страду. Поэтому преждевременные роды («*от натуг*») случались обычно в поле или на пожне. Приготовления к родам в таких случаях сводились к минимуму. Женщине следовало уединиться от мужских глаз. Считали, что в присутствии мужчины родить будет трудно. Женщине на месте родов полагалось снять повойник, распустить волосы («чтобы путь был прямой»), развязать поясок, все узлы и завязки, расстегнуть все петельки, застежки, булавки и пуговицы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 3; д. 1039, л. 10]. Верили, что неисполнение указанных действий магическим

[4] Вкрапления мелких волосков в кожу младенца, зуд от которых будет беспокоить дитя при соприкосновении с постелью.

образом затруднит роды. Пуповину новорожденного в таких случаях перерезали подручным инструментом (косой-горбушей, серпом и др.) или перегрызали зубами и завязывали собственными волосами. Ребенка домой несли в подоле материнской юбки или сарафана [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 54, 56—57; д. 1039, л. 13], в верованиях заонежан наделяемом мощной обереговой силой. Рожденного в зимней дороге ребенка следовало завернуть в шубу, а не в подол матери. При родах в дороге разрешалось принять помощь от мужчины. Родильные заговоры на болезни, если их не знала сама роженица, на месте родов *(«родимном месте»)* производили потом опытные деревенские бабки-повитухи. В случаях, когда до места родов добираться было далеко или трудно, нужные заговоры над роженицей и ребенком произносили после в бане на своем подворье [Там же, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 4—5, 29].

Имея возможность подготовиться, выбирали место для родов, приглашали повитуху. Иногда даже прогревались в теплой бане или на печи, а также выпивали небольшую дозу водки [Там же, д. 971, л. 57; д. 977, л. 3; д. 1039, л. 10—11]. Самым предпочтительным местом считался хлев — сугубо «женское» пространство в жилище, куда мужчины обычно не заходили. Верили, что женщине легко родить там, где рожал домашний скот. Изба, когда в ней не было мужчин, а также подполье, сеновал, чулан и чердак, редко горница — обычные места разрешения от бремени. Запрещалось рожать в кровати («*на пуху грехи не простятся*») и на печи («*печь — ладонь божья*»). В бане рожали редко из опасений, что ребенок будет «*диким и убогим, как баня*» [Там же, д. 971, л. 57]. В бане боялись подмены «баенными хозяевами» человеческого ребенка нечистым «*баенным отродьем*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 5; д. 1039, л. 24; р. 6, оп. 1, д. 65, л. 26].

Роженицы запасались ножницами, ниткой и соломой для подстилки. Для облегчения родов в жилище заранее приоткрывали форточки или окна, чтобы магическим образом «*открыть женские проходы*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 12]. Со стола убирали нож, чтобы не осложнить роды [Там же, д. 977, л. 3; д. 1102, л. 45]. Соломенную подстилку покрывали холстом, а роженицу — лоскутным одеялом. Днем она должна была быть одетой в сарафан, ночью — в сорочку [Там же, д. 971, л. 4, 59].

Рожали лежа на спине, встав на колени или присев на корточки. Если рожали в доме, из суеверных побуждений рукой ухватывались за печной столб. Если роды протекали сложно, обращались к повитухам. Согласно обычаю, повитухи должны были быть в возрасте и иметь удачно рожденных своих детей [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 77]. В Заонежье повитух называли бабками-«*пупорезками*», «*голашками*», «*акушерами*» и «*фельшарками*»[5] [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 3; д. 971, л. 57]. Они обладали большим опытом принятия новорожденных, знали все необходимые для родов заговоры.

Подойдя к роженице, повитуха распускала волосы, развязывала все узлы и застежки, заставляла сделать то же самое присутствующую здесь свекровь. Та и другая обязаны были прыснуть изо рта в лицо роженице водой. Затем повитуха читала молитву, обращаясь за помощью к Богородице или *бабушке Соломеюшке*, которая, как считалось в народе, принимала у Богородицы самого Христа [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 12]. Во время чтения молитвы повитуха попеременно массировала роженице живот и поясницу. Иногда «*грели проходы*» в бане или сажали роженицу на ведро с горячей водой, неизбежно затрудняя этим уже начавшиеся роды. Также прямой вред здоровью матери и ее плоду наносили такие деревенские «приемы родовспоможения», как резкое встряхивание роженицы над подстилкой, перетягивание живота полотенцем, протягивание роженицы сквозь лошадиный хомут или привешивание ее на веревках и полотенцах к печному столбу, к воронцам в избе или к матице в хлеву [Мученики нужды..., 1912, с. 18; НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 7, д. 78, л. 55; ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 29, 58).

Рядовые знахарки, заговаривая воду для родов, трижды поливали ее сквозь отверстие, высверленное в «свадебной» лавке или сквозь трубу бани, хомут или ручку двери в избе [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 30, 39, 43, 58—59; д. 977, л. 3—4; д. 1039, л. 12]. Простейший заговор звучал так: «*Как быстро эта вода протекает, так бы быстро и раба Божия имярек освободилась от бремени. Аминь*». При трудных родах использовали уже святую воду, запасенную в Крещение или на Пасху [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 58; д. 977, л. 3—4]. Если таковой под рукой не оказывалось, то ее «святили» домашними способами. Для этого несли в дом воду из колодца или озера (иногда из трех колодцев или из трех, не видимых напрямую друг от друга лесных ключей). Дома воду сливали крест-накрест с четырех углов иконы Богоматери, наклоняя ее каждый раз углом в сторону сосуда, либо тем же способом с четырех углов стола в избе. Затем ею плескали в лицо роженице или опрыскивали этой водой роженицу изо рта целиком, чтобы ускорить роды. При самых трудных случаях звали знахарей-мужчин. Они пользовались святой водой, но при этом просили Николая-угодника помочь «*прорубить путь младенцу*» [Там же, д. 1039, л. 12]. Также надеялись получить в трудных случаях помощь и от предметов с христианской символикой. В частности, выпрашивали на время у священника пояс от ризы с «Разрешительной молитвой», чтобы возложить его на живот роженицы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 3]. В деревнях, расположенных неподалеку от погостов, уговаривали батюшку распахнуть «Царские врата» в церкви [Федосова, 1981, с. 288], что в символическом смысле означало «*открыть пути*» для младенца.

Один из магических способов родовспоможения с использованием воды состоял в том, что с улицы звали прохожего, прося его прыснуть изо рта водой

[5] Первые три названия для повитух в Заонежье считаются «*досюльными*», т. е. старинными.

на лицо роженицы. Сделать это он должен был неожиданно, чтобы испугать роженицу. Считалось, что испуг окажет положительный эффект на исход родов [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 3; д. 977, л. 3—4]. Имелись и иные способы облегчения родов. Например, повитуха ходила вокруг роженицы со сковородкой, подкидывая блин и приговаривая: «*Как быстро и легко блин со сковороды сходит, так бы быстро и легко ребенок бы вышел*» [Там же, д. 971, л. 58; д. 1039, л. 12]. Близкий семантический смысл имело и троекратное прокатывание по животу роженицы яйца от черной курицы, при котором приговаривали: «*Как легко яйцо выкатывается у курицы, так легко и младенец рожается*» [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 75]. Черная курица в демонологических представлениях заонежан выступала как одно из олицетворений жены домового. Довольно часто практиковалось одалживание чего-либо у соседей. Еще более эффективным считалось выспрашивание хлеба у нищих [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 12]. Куском такого хлеба роженица кормила жеребенка, которого вводили для этого в избу или в хлев [Там же, л. 12—13]. Считалось, что это облегчит и ускорит роды.

Отцу ребенка и соседям не полагалось знать о происходящих родах. Однако заонежане подмечали, чем во время родов занимается отец. Если он ловил рыбу, то считалось, что ребенок будет рыбаком (рыбачкой), если что-то мастерил, то ребенок будет на все руки мастер и т. д. [Федосова, 1981, с. 288].

Если новорожденный оставался вял или неподвижен, не кричал, повитуха клала его горизонтально на руку или встряхивала его вверх ногами, шлепала по шее, спинке, ягодицам, удаляла жидкость из носа для облегчения дыхания или окликала именами умерших [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 4]. Если при произношении очередного имени ребенок начинал плакать, этим именем его потом и называли [Шайжин, 1909, с. 22]. Иногда вместо оглашения имени принято было заклинать: «*Живой! Живой! Живой!*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 4]. Вялого ребенка (или, как говорили, «не жильца на этом свете») повитуха крестила в кадке с водой, надевая свой крестик на шею ребенку. При этом и нарекала любым пришедшим на ум именем, «чтобы дитя черту не досталось» [Там же, д. 1039, л. 13].

Когда ребенок рождался «в рубашке» (т. е. в оболочке последа), ее немедленно разрывали, иначе дитя могло задохнуться. «Рубашку» было принято беречь. Ее высушивали на печи и хранили в сундуке с одеждой, иногда — между страниц Библии. Верили, что если ее взять с собой на чужбину, на войну или держать при себе во время суда или торговых сделок, то она принесет удачу [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 7; д. 966, л. 5; д. 971, л. 59—60]. Счастливыми от рождения у заонежан также считались: девочка, если она похожа на отца, и мальчик, если похож на мать или на деда [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 14].

В отсутствие опытной свекрови или повитухи, умевших *бабить* ребенка, новорожденного сразу заворачивали в поношенную отцовскую рубаху. Поступали так, «*чтобы отец ребенка любил*», «*чтобы дитя было спокойным, как взрослый отец*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 5; д. 971, л. 15; д. 1039, л. 13—14]. В случаях, когда после 1—2 мертворожденных роды проходили удачно, из использованной отцовской рубашки шили детскую распашонку — *гуньку*. Всех следующих детей уже принимали только в эту «счастливую» *гуню*, «*чтобы дети дружно жили*», «*чтобы вместе держались*». Иногда из родительской рубашки дитя было принято перекладывать в материнскую юбку, «*чтоб оно мать любило и уважало*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, л. 1041, л. 105]. При родах вдали от жилья ребенка приносили в материнском подоле, а в отцовскую рубаху заворачивали уже дома. Когда рождалась двойня и тройня, новорожденных поочередно принимали в одну и ту же рубаху.

Пуповину перерезали ножницами на три пальца выше живота ребенка. Пупок новорожденному в Заонежье было принято завязывать льняной нитью, материнским волосом или нитью, сплетенной вместе с волосом матери. Иногда пупок не перерезали, а ждали, что он засохнет и верхняя часть сама через три дня отвалится [Там же, д. 971, л. 59]. Перерезанный пупок непременно «зачерчивали», т. е. брызгали крест-накрест грудным молоком матери. Знающая повитуха или свекор произносили заговор, чтобы пупок никогда не развязывался [Там же, д. 1039, л. 13].

Изредка пуповину закапывали в завалину дома. Но чаще высушивали и сохраняли. Иногда пуповину, прежде чем высушить, окунали в молоко, «*чтоб ребенок спокойным был*» [Там же, д. 971, л. 59]. Хранили в разных местах. Например, за притолокой входной в избу двери. Говорили: «*Сколько ходоков, столько чести моему дитятку будет*» [Там же, д. 1039, л. 14]. Близким по назначению было и хранение пуповины за матицей избы, а за матицу хлева убирали, «*чтобы никто не потревожил*». Чаще всего, однако, высушенную пуповину хранили в сундуке, используя ее в обрядах ночного успокоения ребенка. Когда ребенок начинал самостоятельно ходить, ее зашивали в ладанку — красную тряпочку вместе с другими оберегами (серебряной монеткой, сусальным золотом и ртутью) [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 4; д. 971, л. 59; д. 1039, л. 14]. Ладанку дети носили на шнурке на шее вместе с крестиком до семи лет. Затем ладанку вновь хранили в сундуке.

Для ускорения выхода последа прибегали к ряду практических и магических приемов. Свекровь или повитуха читали приговор на «*отход последа*», а роженицу заставляли для усиления рвотного рефлекса брать в рот собственные волосы, дуть в бутылку или пить воду с углями [Там же, д. 966, л. 7; д. 971, л. 59—60] или с сажей с печной трубы бани. Сажа и угольки, видимо, несли магическую нагрузку, считаясь у заонежан сильными оберегами. Послед после его отхода следовало вымыть, завернуть в чистую тряпочку и убрать подальше, «*чтобы живот у роженицы не болел*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 59] или «*чтобы ребенок спокойным был*

*и не болел*» [Там же, д. 1039, л. 14]. Если им не собирались пользоваться с магическими целями, то зарывали в завалину дома [Там же, д. 669, л. 7; д. 971, л. 59; д. 1039, л. 14]. Закапывание последа в подызбице, вероятно, есть пережиток древней традиции погребения в жилище [Пименов, 1960, с. 30—31], а использование последа в качестве оберега сна ребенка [Сурхаско, 1985, с. 30] — оберегание с помощью магических сил матери.

После выхода последа роженица должна была пяткой правой ноги трижды коснуться родничка на голове новорожденного, «*чтобы ребенок был спокойным*». У рожденного мальчика местами прикосновений, помимо родничка, были еще пупок и пах, чтобы «*забить обратно грыжу*» [Там же, д. 977, л. 5].

Важное значение придавалось первому омовению младенца на месте родов. Наиболее опытные повитухи, приступая к делу, мылили руки мылом и, положив дитя на колени, расправляли члены тела скользящими движениями. Особое внимание обращалось на ноги: если они оставались кривыми, в этом винили только повитуху [Знаменский, 1879]. Внимательно следили за вправлением вывихов и грыж, приданием голове новорожденного правильной формы. Собственно же омовение было несложным даже для неопытной матери: дитя мыли теплой водой, растирая его старой одеждой — *гуней*. Закончив процедуру, ребенка пеленали в подержанные, но чисто отстиранные пеленки-«*рипаки*». В первую пеленку подкладывали квадратик из темной ткани, чтобы не испачкать ее послеродовым калом [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 4—5; д. 971, л. 15]. На квадратную или прямоугольную пеленку дитя клали по диагонали и заворачивали крест-накрест с явно обереговыми целями [Там же]. Пеленали туго, чтобы выпрямить младенцу ручки и ножки, перевязывая затем получившийся кокон лентой-«*мотовузником*», «*повивальником*» или «*свивальником*». Имеются сведения, что туго спеленатое дитя держали подряд целых три дня до первой бани для повторного омовения и заговаривания [Шайжин, 1908].

Уже на месте родов повитуха или знающая заговоры свекровь совершали над роженицей особые действа и читали заклинания, чтобы вернуть ей здоровье. Первоочередной задачей было остановить послеродовое кровотечение. При тяжелых родовых травмах, сопровождающихся резкими болями в животе или сильным кровотечением, прибегали к магическим действиям. Так, при болях живота роженицу накрывали в бане церковной «*подножкой*»[6] и читали над нею заговор «*на усмирение боли*». При сильных кровотечениях заговаривали именем «трех дочерей Христовых, зашивающих рану нитью шелковой» [Рыбников, 1867, с. 259]. Простейший и наиболее распространенный заговор звучал так: «*Едет полем человек старь* (вариант — «*Едет царь*»), *под ним конь карь. Так и ты, кровь, не кань*». В прошлом, когда произносили данный заговор, кого-нибудь из мужчин действительно посылали верхом на коне выехать в поле и стоять там, пока кровотечение не уменьшится [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 92, л. 30, 32]. Известны в Заонежье были и многие другие заговоры на остановку крови. Повитухи, читая заговоры, применяли различные травы и народные снадобья. Действенным средством от кровотечения в Заонежье считалась вода, взятая у слияния трех ручейков и настоянная в закрытой бутылке на березовых почках, молодых побегах хвои, соке клюквы и «муравьиной куче». Такую воду давали роженице пить. После этого ей полагалось съесть кусок хлеба (АРГО, разр. 25, оп. 11, № 12, л. 100).

### Послеродильные обряды очищения и социализации матери и ребенка

Русским Заонежья, как и другим народам, были известны народные представления о ритуальной нечистоте роженицы и новорожденного. Считалось, что мать и ребенок не имели полноценной христианской души в течение 6 недель. Ритуальную «нечистоту» новорожденного объясняли тем, что он не крещен, «а держать некрещеного в доме — грех» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 70]. Его ни на минуту нельзя было оставлять одного в доме до истечения очистительного срока в сорок дней. О роженице в Заонежье говорили: «*У родилки души нет*», «*Для нее у Бога сорок дней могила пола*» [Там же, д. 78, л. 62; д. 969, л. 5; д. 971, л. 62].

Ритуал первого внесения младенца в дом был в Заонежье детально разработан и строго соблюдался. Ребенка в избу, согласно обычаю, должна была вносить свекровь [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 60, л. 2; д. 92, л. 29—30] как старшая из женщин и хозяйка в доме. Она же и исполняла первые обряды, приобщающие новорожденного к дому, домашнему очагу и семейным духам. Тогда как роженицу в дом не впускали, пока она не очистится в первой послеродовой бане.

Приобщение к дому начиналось с того, что роженица с улицы выкликала свекровь. Та выходила из дому в шерстяных рукавицах со сковородником в руках. В Толвуе, вручив сковородник невестке, свекровь брала ребенка на руки и приказывала невестке обойти со сковородником дом по направлению движения солнца, сама же несла за ней дитя, завернутое в отцовскую рубаху, а зимой — и в шубу. В Шуньской и Великогубской вол. невестка сразу отправлялась, опираясь на сковородник, топить баню. Свекровь же шла в избу. Отворив дверь, она клала дитя к порогу (вдоль порога) с пожеланиями быть ребенку таким же крепким, как крепок порог в доме, и таким же спокойным, как спокоен порог в доме. Иногда для исполнения данного действа в дом впускали роженицу. Она прикрывала младенца веником, которым ее только что парили в бане, и произносила заговор: «*Как порог этот крепок, так и ты будешь крепок. Через него шагаю* (шагает через порог и ребенка). *Я тебя родила* (разворачивается и прикасается правой ногой к венику, а иногда

[6] «Подножка» — прямоугольный кусок материи, на которую новобрачные встают пред аналоем во время венчания.

еще и плюет трижды через левое плечо). *Все уроки и призоры останьтесь на пороге. А с собой возьму здоровье*».

После того, как свекровь забирала младенца, родительница брала топор и с одного или трех ударов отрубала у принесенного с собой веника комель. Свекровь, а иногда уже и мать, клала дитя на шесток домашнего очага или на лавку (*прилавок*) у печи на соломенную подстилку, застеленную холстом, с пожеланиями быть таким же белым, как печь белая, таким же спокойным, как спокойна печь в доме [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 5—6]. Детей ослабленных клали на теплую печь, постелив шубу. Укладывание дитя на «голую» печь в начале жизни служило знаком его будущей бедной и «голой» жизни до скончания века [Федосова, 1981, с. 53]. Иногда ребенка клали сначала на стол в избе, а затем на печь, с соответствующим пожеланием.

В избе могло совершаться также ритуальное приобщение ребенка к домашним духам, местом обитания которых считался восточный угол избы. Для этого новорожденного с прилавка или с печи на некоторое время перекладывали в красный угол на «свадебную» лавку [Федосова, 1981, с. 53]. «Свадебной» у заонежан называлась неподвижно встроенная лавка, примыкающая к восточному углу избы вдоль фасадной стены. В избах, ориентированных на юг, восточный угол был одновременно и красным углом с иконами. Укладывание туда ребенка могло отчасти восприниматься как попытка заручиться помощью святых образов, хотя дитя пока оставалось некрещеным. Последовательность обрядовых укладываний ребенка на места, служащие символами надежности, тепла, достатка и святости, могла меняться. Тем не менее в конечном итоге новорожденного помещали в пространство рядом с печью, где он должен был находиться с матерью. Это место отгораживали от посторонних взглядов матерчатой занавеской. В полночь, когда все домашние уже укладывались спать, свекровь с ребенком на руках вставала посередине избы, кланялась во все углы и произносила: «*Хозяин с хозяюшкой, с малыми детушками и семеюшкой, примите нашего новорожденного, храните и холите, берегите его!*»[7] [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 20].

Если между внесением новорожденного в дом и наступлением ночи оставалось достаточно времени, чтобы нагреть в печи воды, совершали и первое омовение младенца. Омовение младенца в доме в присутствии бабки-*пупорезки* могло отличаться от того, как его выполняли в хлеву. В частности, растирать младенца *гунькой* могли не с водой, а с сырым яйцом от молодой курицы, с серебряной монетой и клочком шерсти, завернутым в *гуньку* [Шайжин, 1909, с. 18, 22]. Вода тоже могла быть не просто подогретой, а с добавлением в нее так называемых «*даров*» из зерен жита, крупинок соли и денег, «*чтобы жизнь была хорошей, богатой*» [Федосова, 1981, с. 286]. Деньги, использованные при первом омовении, брала повитуха. В 1980-х гг. в воду для первого купания заонежанки добавляли *жито* (ячменную крупу), «*чтобы жизнь была*», и соль — «*от призоров*», «*чтобы кожа крепкой была*» или «*против кожных болезней*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 11, л. 29—30]. Семантика ячменя для заонежан остается и поныне достаточно прозрачной: ячмень — жито — жизнь. Соль же в верованиях восточных славян — это средство отпугивания злых духов, защищающее «*от сглаза*» [Редько, 1899, с. 94—96].

Детские болезни заговаривались за три приема. Сначала вместе с первым омовением или на следующий день после родов в первой для младенца бане, затем после или перед второй баней для новорожденного и, наконец, до или после третьей бани. В праздничный и воскресный дни, на закате и ночью омовение запрещалось. Запреты мотивировали тем, что бани по этим дням топить «грешно» и что, на ночь глядя, в баню не ходят. Кроме того, верили, что в потемках почти наверняка *баенные* (вариант — *черти*) совершают подмену человеческого дитя на свое нечистое отродье. Бытовало мнение, что *подменок* (он же *обмененыш*) будет злобным, тощим, синюшным, ужасно крикливым и прожорливым и в конце концов умрет, изрядно измучив своими капризами домашних [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 5—6; д. 1039, л. 15, 24; р. 6, оп. 1, д. 65, л. 26].

Первичное очищение новорожденного достигалось троекратными очистительными действами, во время которых исполнялись обязательные в таких случаях заговоры. В старину, когда бань в деревнях было мало, допускалось омовение на шестке печи, сопровождаемое помещением ребенка на краткое время в печь за заслонку. Новорожденного не столько принято было парить, сколько навевать на него тепло особым крохотным веником с «*гладышным*» (т. е. гладким) листом, связанным из большого ивановского веника [Там же]. Этим же веником дитя осторожно растирали. Обмывали младенца в бане настоем ромашки, соленой водой с исключительно гладким белым «беломорским камнем», вручаемым паломникам соловецкими монахами при посещении монастыря в Соловках, поили квасом [Мученики нужды..., 1912, с. 18]. Во время омовений произносились также заговоры от 7, 9, 12, 40, а иногда и 77 грыж, от родимца и золотухи [Логинов, 1993а, с. 39—41].

Новорожденного нельзя было первое время показывать посторонним. Даже родной отец мог его увидеть только после первого очищения, после второго-третьего — братья, сестры и другие члены семьи, а родственники, проживающие отдельно, и соседи, как правило, лишь в день крещения. До очищения в трех банях было запрещено стирать пеленки новорожденного [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 62]. Но и потом эти пеленки сушились под

[7] Эту же самую формулу свекровь проговаривала ночью уже после крещения ребенка. Только после слов «примите нашего» она вставляла имя, данное при крещении, а слово «новорожденного» не произносила.

потолком в сенях, чтобы их было трудно заметить, а значит, и сглазить.

Первичное очищение роженицы от послеродовой нечистоты тоже достигалось в результате посещения трех бань. Баню для матери топили специальными дровами, обязательно сухими, среди дров не должно было быть осиновых поленьев («*осина всю нечисть притягивает*») и чересчур смолевых («*смола вытопится, убыль в доме будет*») [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 15]. Воду для бани иногда требовалось носить не из одного, а из трех разных колодцев или из трех лесных источников (АРГО, р. 25, оп. 1, № 12, л. 100). Крайне редко воду для бани набирали в месте слияния трех лесных ручьев. Иногда в воду клали ртуть, золото или целебные травы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 3, 15]. Роженицу в бане парила повитуха ивановским веником. Венику придавалось магическое значение: после бани комель его обрубали ниже скрепляющего веник колечка, используя затем обрубок в качестве оберега для младенца. Считалось, что защитные силы матери во время парения переходят на эту часть веника. В бане, кроме того, роженице массировали живот по направлению вверх («*поднимали золотник*»), после чего его туго перевязывали широким полотенцем. До очищения в банях роженице запрещалось спать с мужем, питаться вместе со всеми за общим столом, есть мясо, ходить в гости, доить корову, месить тесто, прикасаться к иконам, ходить в церковь и на кладбище [Там же, д. 966, л. 5; д. 971, л. 64—65; д. 1039, л. 16]. Запрет спать с мужем снимался после того, как роженицу трижды выпарят в бане, остальные запреты — через сорок дней, когда священник «очистит» ее молитвою по требнику. Те же самые требования исполнялись после выкидыша или мертворожденного.

Первое кормление новорожденного варьировало. Чаще всего в первый раз ребенка кормили пережеванным хлебом: «*Пусть первым делом хлеба попробует. Хлеба черт боится*» [Шайжин, 1909, с. 17], «*Первый раз хлеб попробует — всю жизнь сытым будет*» [Рыбников, 1866в, с. 4]. Равноценной заменой ржаному хлебу считались: сырое тесто, разжеванный покупной крендель или сдобная выпечка [Мученики нужды..., 1912, с. 17; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 6; д. 971, л. 63]. Иногда в качестве первого кормления младенцу мазали губы медом диких пчел, «*чтобы жизнь была сладкой*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 7]. Бытовало и такое мнение, что мед раньше хлеба следует давать только в случаях, когда у новорожденного во рту есть белый налет молочницы [Там же, д. 977, л. 6; д. 1039, л. 16]. Достойной заменой меду была вода, подкисленная квасом. Иногда в первый раз кормили жеваным хлебом из самодельной соски[8], смазанной медом. Завершалось первое кормление тем, что младенцу давали попробовать грудного молока. Причем первое молоко повсеместно считалось непригодным для кормления, и его сцеживали в пойло для скотины.

Сначала ребенку давали правую грудь («чтоб был правшой»), а потом левую. С этой же целью в первую ночь дитя укладывали спать на правый бок [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 16]. Под изголовье в качестве оберега прятали комель с веника, которым в бане парили мать. Если ребенок спал беспокойно, то в эту ночь и все последующие, вплоть до крещения, мать над дитем читала по 1—3 раза «Воскресную» молитву («Да воскреснет Бог») или «Сон Богородицы», а иногда и ту и другую поочередно [Там же, д. 969, л. 7]. Спать роженица ложилась на соломенную подстилку там же, за занавеской.

Новорожденному предписывалось в течение шести недель находиться за занавеской у печи. Для матери срок зависел от обстоятельств. В семьях, где не хватало рабочих рук, в период уборочной страды ее могли послать на работу уже через двое суток, но обязательно — после трех бань [Там же; 969, с. 17]. Для восстановления сил этого было явно недостаточно, поэтому работать ее посылали чаще на четвертый день или через неделю. В районе Сенной Губы существовал щадящий обычай: мать вместе с новорожденным могли отправить на месяц в дом родителей [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 7].

Если младенца брали в поле, он спал в берестяном бураке, укрытым старой юбкой матери. В качестве оберега мать надевала на младенца свой нательный крестик [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 7; д. 971, л. 75]. Иногда дитя клали спать на постельку из снопов. Факт выноса младенца в поле в страду в общем-то не противоречит традиции обязательного пребывания новорожденного в течение 40 дней за занавеской — материнская юбка в этой ситуации играла роль ширмы, защищающей от посторонних глаз. С третьей бани на шее младенца оставляли родительский крестик. Даже по истечении всех очищений и крещения в церкви ребенка оберегали от сглаза, например, с помощью сажи, которую брали с тыльника (наиболее закопченной части) печи и намазывали за правым ухом новорожденного [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 92, л. 33].

От возможных последствий контакта с роженицей и ребенком проходила ритуальное очищение и повитуха. В Заонежье она «очищалась» после участия в процедуре третьей бани матери одним лишь умыванием рук самой обычной водой под чтение кем-либо из присутствующих очистительных молитв. Специального обряда «размывания рук», практиковавшегося в Центральной и Южной России [Листова, 1989, с. 167], в Заонежье не было. С вечера этого дня ее могли позвать *бабить* другого новорожденного. Повитуха подарков в дальнейшем не получала. Но ее приглашали на все семейные торжества. Повитухе могла быть также оказана разовая

[8] Сосок от выделанного кожевником коровьего вымени натягивали на коровий рог, кончик которого спиливался [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 16].

помощь по хозяйству — скосить участок, подвезти сена, дров и т. д.

До истечения шести недель в Заонежье запрещалось обгрызать, тем более отстригать, ногти новорожденному и стричь на голове послеродовые волосы. Этого не делали, опасаясь «*жизнь ему укоротить*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 6]. До официального крещения и наречения младенца нельзя было показывать ему его отражение в зеркале ни днем, ни ночью. Считалось, что нарушение ночного запрета навлечет на него смерть, а дневного — испуг и, как следствие, родимец [Там же, д. 1039, л. 21].

По случаю появления в семье нового ее члена происходил взаимообмен подарками, в котором участвовали мать, отец, свекор и свекровь [Там же, д. 969, л. 7—8; д. 971, л. 6—7, 20; д. 1039, л. 23, 61], [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 144, № 507]. Подарки роженице от отца ребенка и от свекра за мальчика были богаче тех, что мать получала за девочку. В середняцкой семье за сына муж дарил жене обычно золотое кольцо, серьги, шелковый или атласный платок. Богатый свекор мог подарить за внука швейную машинку — целое состояние для начала XX в. За рождение девочки полагалось дарить серебряное колечко, кусок материи или холста на изготовление приданого. Свекровь дарила за внука невестке деньги или нарядное платье, за внучку — материю на приданое либо полотенце. Свекрови роженица подносила вышитую станушку или рубаху, отрез на платье или платок. Для свекра невестка обычно вышивала кисет. По случаю рождения девочки мать обязательно откладывала в лубяной сундук (*коробейко*) хотя бы полотенце, чтобы положить начало накоплению будущего приданого для дочери.

Обязательно в Заонежье отмечались *родины* — семейное торжество по случаю рождения ребенка. Первоначально смысл его сводился к угощению соседок, приносивших роженице в качестве подарка пищу и детские вещи. Время проведения *родин* каждая семья выбирала по своему усмотрению: от 2—3-го дней после родов до следующего дня после крещения [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 8—9; д. 969, л. 7—8; д. 971, л. 64—65; р. 6, оп. 1, д. 78, л. 13—14]. При устроении их на второй или третий день после родов ни мать, ни дитя на торжестве не показывались. Мать, приготовив угощение, уходила за занавеску, заслышав голоса подходящих к дому соседок. Подарки от гостей принимала свекровь. Она же потчевала их чаем и пирогами. Среди подарков фигурировали только детские вещи и разнообразная домашняя выпечка. Все съестное предназначалось только роженице и без ее согласия не могло подаваться на общий стол. Это была большая поддержка восстановлению сил роженицы, особенно в малоимущей семье. Несмотря на запрет давать роженице мясную пищу, ей все же разрешалось есть приносимые на родины пироги — *кулебяки*, начиненные мясом [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 24]. Каждый пирог, принесенный от соседок, она должна была хотя бы надкусить, «*чтобы не старился тот, от кого получена посылочка*» [Там же, д. 971, л. 27]. На *родинах* после 3 бань (но до истечения 40 дней) молодая мать могла явиться перед гостями и лично принять подарки, но за стол ей садиться не разрешалось. На это торжество приходили даже мужчины, но только из родни. Они дарили «*на зубок*» ребенку серебро не менее 50 копеек. На таких *родинах* гостям показывали новорожденного, предварительно намазав ему сажей с устья печи место за правым ухом. *Родины* в день крестин происходили по обряду крестин и ничем, по-видимому, от них не отличались. Торжества следующего дня после крестин являлись простым продолжением семейного праздника, на котором особое уважение оказывалось крестным родителям.

Кульминационным моментом очистительных обрядов в Заонежье, как и у всех восточных славян, были крестины. Из-за занятости священника или других причин они необязательно приходились на сороковой день после рождения. К крестинам готовились заранее, выбирая кума и куму в качестве крестных родителей. Также обсуждали имя, которым бы хотели наречь новорожденного. Делалось все это на семейном совете. Хотя окончательно выбор имени делался в день крещения, когда поп предлагал из святцев несколько имен святых, празднование которых приходилось на время, близкое к дате рождения. Нельзя было только нарекать именем того святого, праздник в честь которого уже миновал. Считалось, что такой святой не сможет защитить дитя [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 24—25]. На семейном совете принималось иногда решение о том, что новорожденный будет иметь два имени. Нареченное попом всю жизнь хранили в тайне, а ребенок носил имя, избранное на совете. Делалось это с расчетом на возможную порчу, которую колдуны и недоброжелатели будут насылать на ложное имя, что, согласно заонежским поверьям, не сможет человеку причинить никакого вреда [Там же, д. 971, л. 68]. Вопрос об имени не обсуждался, если дитя уже было крещено повитухой. Если избранные на совете кум с кумою не были знакомы, их приглашали в дом и знакомили. При знакомстве те целовались крест-накрест, дарили друг другу платок, колечко или другую вещь, после чего должны были назвать друг друга «кумом» и «кумою». При выборе крестных предпочтение оказывалось более зажиточным крестьянам, т. к. в их обязанности входило одаривание крестника. Начиная с крестин и в последующем к крестнику нельзя было являться с пустыми руками. В случае смерти крестных родителей они могли быть заменены другими, из числа ближайших родственников умерших [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 69—70]. Все права и обязанности бывших крестных — поздравлять крестника с именинами, гостить у него в семье, принимать его родню к себе на «гостьбище», подбирать будущего супруга и т. д. — переходили к новому крестному родителю.

На совете также решали, в церкви или в своем доме устроить крестины. Состоятельные родители

мальчиков обычно избирали храм. Девочку в церковь вносить запрещалось, как и запрещалось присутствовать матери при крещении сына в храме ввиду ритуальной нечистоты роженицы. Отцу доступ в церковь не возбранялся. Бедные родители на церковь раскошелиться не могли. Они, договорившись со священником о сроках, посылали к батюшке лошадь с подводой за купелью и другими необходимыми атрибутами. На этой же подводе обычно прибывал и священник. При крещении в церкви крестные родители и другие участники обряда добирались к церкви сами. Обряд в таком случае распадался на две части: официальную — в храме и неофициальную — в доме новорожденного. Крещение в церкви и дома происходило примерно по одному и тому же сценарию.

Купель располагали посередине избы. Одна свеча или лампада затепливалась у икон, четыре свечи, поставленные крестообразно, зажигались у купели. Крестный отец и крестная мать держали в руках по горящей свече. В купельную воду священник трижды опускал крест, бросал туда «дары» — ладан и овечью шерсть, залепленную в шарики из воска. По шарикам гадали, будет ли жить младенец, хотя ответ всегда был положительным, т. к. воск не тонул в воде. В качестве «даров» свекровь обычно опускала в купель серебряный рубль и три зернышка жита. Деньги из купели отдавали потом повитухе, принимавшей роды.

Младенца на вышитом полотенце (от крестных родителей) выносила свекровь или повитуха. Это полотенце потом отдавали попу сверх установленной платы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 9; д. 971, л. 71]. Приняв ребенка, священник трижды окунал дитя в купель с головой, каждый раз обходя ее по направлению солнца с молитвами. Затем он клал младенца на руки восприемнику или восприемнице и мазал крест-накрест по груди ребенка с помощью кисточки миррой. Если крестили девочку, то вначале ее принимала крестная мать, которая, обойдя купель, передавала младенца крестному отцу, а если обряд крещения производили над мальчиком, то все исполнялось наоборот. Руки кума и кумы при этом не должны были быть голыми. Поэтому младенца принимали на принесенные крестными пеленки, которые предназначались в подарок новорожденному. Поп надевал на шею ребенка крестик на ниточке — *гайтяне* и нарекал ребенка согласованным заранее именем, после чего записывал в метрики данные ребенка, отца с матерью и крестных родителей. Поскольку дата рождения не вписывалась туда, то и праздновали в деревнях потом именины, а не дни рождения. Так как дитя после крещения уже не надо было держать у печи за занавеской (или загородкой), то ее снимали. Называлось такое действие у заонежан «*вынимать угол*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 67].

Во время крестин в доме ближе к иконам усаживали священника, затем повитуху. В это время свекровь принимала поздравления и подарки. Мужчины дарили обычно серебряные деньги, «*чтобы зубки быстрее резались*», «*чтобы богатым вырос*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 26]. Пока гости рассаживались за столом, мать обмывала водой из купели свое лицо, руки, брызгала воду на грудь. В купели она также «*очищала от скверны*» соску и рожок для молока. Считалось, что к этим предметам «больше не прилипнет» такая болезнь, как молочница. Священник в крестины творил над матерью очистительную молитву, после чего она получала право снова сидеть за общим для всех прихожан и общинников праздничным столом.

На этом ритуальная изоляция для роженицы и ребенка заканчивалась. Для матери также заканчивался и очистительный период. В полном соответствии с теорией «перехода» бывшая роженица «восстанавливалась» в своих правах и обязанностях в семье и общине, притом — на новом уровне. При первом рождении она переставала быть *молодухой*, переходила в новую возрастную группу состоявшихся матерей (по-русски *баб*). Если же до этого у нее уже были дети, то с каждым новым успешным рождением ребенка ее семейный и общественный статус повышался. На уровне семьи он мог возвыситься до статуса главной хозяйки в доме — *большухи*.

Для младенца же крестины означали завершение лишь первого этапа «перехода», с помощью которого он приобщался к христианской и сельской общине под собственным именем. Как христианин младенец получал защиту церкви и индивидуального ангела-хранителя, собственный нательный крестик, ритуально новую одежду в виде пеленок от крестных родителей. Крестные в реальной деревенской жизни становились наряду с биологическими родителями пожизненными наставниками ребенка. Однако до завершения стадии «перехода» было еще далеко. В этот период полагались особое младенческое питание, особая младенческая одежда, особый ритуальный и физический уход и т. д.

### Обычаи и обряды, связанные с уходом за ребенком первого года жизни

Младенца перекладывали с лавки около печи в подвесную зыбку-люльку (рис. 44) после того, как ребенок начинал ворочаться и появлялась угроза, что он упадет на пол. Зыбка была важной ритуальной вещью. Она изготовлялась отцом или его родственниками из мастеровых умельцев в совершенно запретное для повседневных работ время — в течение трех дней празднования Пасхи [Логинов, 2010а, с. 74—75]. Видимо, поступая так, изготовитель зыбки совершал символическое действо, демонстрирующее радость православных воскрешению Христа. Зыбка подвешивалась на 4 веревочках к шесту (*очепу*), продетому свободным концом в кольцо на потолке, благодаря чему могла раскачиваться вверх-вниз и взад-вперед [Знаменский, 1879]. От посторонних глаз младенца в зыбке закрывал полог (*огибка*), пошитый из поношенной материнской юбки. В зыбке постоянно находились детские обереги: комель от материнского веника, какой-либо мужской инструмент (для мальчика) или колечко

от веника (для девочки). Там могли быть и многие другие обереги [Логинов, 1993, с. 61]. Комель от материнского веника клали под зыбку на пол, если дитя ненадолго надо было оставить одного в избе. Комель клали также в зыбку поверх матраца на время помывки в бане, «*чтобы нечистый* (вариант — *черт*) *в зыбку не забрался*», «*чтобы подменка не было*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 10; д. 971, л. 65; д. 1039, л. 38; д. 1102, л. 5].

В любом случае до вырастания первого зуба одного в зыбке младенца не оставляли. С ним постоянно должен был находиться кто-то из взрослых либо нянька. Первый зуб прорастал обычно в возрасте полугода. В полугодовалом возрасте младенца переставали пеленать, начинали надевать на него распашонку-*гуньку*, а на руки — матерчатые *накулачники*, чтобы ребенок своими зубами не погрыз до крови собственные пальцы [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 5, 66]. Таким образом, полугодовой срок в жизни младенца выделялся особо.

Такой элемент взросления, как начало прикармливания младенца взрослой пищей (коровьим молоком, кашей и хлебом из рожка с соской от коровьего вымени), часто совпадал с перекладыванием в зыбку. П. Н. Рыбников, однако, называет неделю в качестве того минимального срока, с которого ребенка начинали подкармливать пищей взрослых [Рыбников, 1866в, с. 5]. К соблюдению же обязательных для православных христиан воздержаний в протеиновой пище приступали, когда минуют первые шесть постов [Знаменский, 1879].

Питание не грудным молоком, а разной, часто недоброкачественной пищей, духота в избе, громкий разговор членов семьи в неурочное время часто сбивали режим сна и бодрствования младенца в зыбке. Почти все способы возвращения к нормальному режиму были магическими и соответствующими именно возрасту младенца, содержащегося в зыбке. Из домашних духов, мешающих младенцу спать, в Заонежье известны следующие: *Мара, Кева* (изредка — *Кеба*), *Дневная Неутеха, Ночная Неспяха, Ночной Вопль, Дневной Вопль, Ночная Бессонница, Ночная Плакса* и домовые духи (*Хозяин* и *Хозяюшка*) [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 9; д. 971, л. 66; д. 1039, л. 28—29; д. 1102, л. 6]. Конкретные способы «возвращения сна» младенцам, бытовавшие в Заонежье, подробно описаны автором в монографии [Логинов, 1993, с. 64—70]. Из них рациональными можно считать лишь усыпление пением колыбельных песен.

До года, как правило, младенец спал в зыбке [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 74], после чего его начинали укладывать на ночь на пол на матрац, набитый сеном, вместе с братьями и сестрами. Также до года, а в некоторых семьях и до семи лет, младенца мазали сажей за ухом (особо суеверные бабушки — на всех крестообразных пересечениях костей тела), чтобы «сглаза не было» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 6, 50].

Для обучения малыша самостоятельной ходьбе использовались специальные ходунки-«*стойки*» [Логинов, 1993, рис. 2], иногда низкий блинный столик (уже не употреблявшийся по прямому назначению) с круглой прорезью по середине. Учили ходить также с помощью полотенца, которое продевалось под мышками ребенка и придерживалось кем-либо из взрослых. При его первых самостоятельных шагах мать или свекровь совершали особое магическое действо. Брали ножницы и имитировали ими над полом между ног ребенка разрезание невидимых пут, восклицая «*Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа Аминь*» или трижды выкрикивая имя ребенка [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 8]. Иногда с помощью ножа с деревянной ручкой, щепки или просто указательного пальца чертили перед ним три косых креста по полу, приговаривая: «*Дай бог тебе ноженьки!*» [Там же, д. 1039, л. 33; д. 1102, л. 8]. Народные объяснения давались следующие: «*чтобы у дитя страха не было*», «*чтобы ходил уверенно*», «*чтобы ходил быстрее*» [Там же]. Семантический

*Рис. 44. Заонежская зыбка (начало XX в.), д. Леликово Медвежьегорского р-на (МЗ «Кижи,» КП 21/5)*

смысл состоял в том, что действо прокладывало магическую «путь-дорожку» для ребенка один раз и на всю жизнь. Дитя, не научившееся до полутора лет ходить, заонежане называли «*си(е)дякой*».

Если ребенок долго не говорил, выполняли специальный обряд. Для этого из горячей печи рано утром вынимали испеченные первыми каравай хлеба, калитку или иное выпечное изделие. Их разламывали над головой ребенка со словами: «*Как быстро хлеб (калитка и т. д.) ломается, так бы и ты раб(а) Божий (ия) быстро заговорил(а)*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 9]. Выпечку могла заменить лучина, которой растапливали в тот день печь. После первых слов, произнесенных таким ребенком, ножницами трижды совершали разрезающее движение у рта младенца, произнося: «*Аминь, Господи!*» [Там же, д. 1039, л. 39].

Достижение годовалого возраста становилось этапным в физическом и социальном развитии младенца. Ровно в год производились такие важнейшие ритуальные действия, символизирующие приобщение младенца к сельскому обществу, как первое надевание рубашки, первое подпоясывание и первое пострижение волос, после свершения которых ребенок начинал выглядеть, как и прочие более взрослые члены человеческого сообщества [Там же, д. 977, л. 7; д. 1039, л. 32—33; д. 1102, л. 8]. Все три ритуала производились в избе у печного столба, в мифологических представлениях — «мирового столпа», соединяющего подземный, земной и небесный миры. Пояс, второй по значимости оберег православного человека, сопровождал его даже в загробный мир. Состриженные три пряди волос сохраняли в сундуке, «*чтобы показать, когда вырастет*» (до достижения 7-летнего возраста). У старообрядцев принято было сохранять все волосы (когда бы их ни стригли), чтобы положить в гроб. Завершались ритуалы у печного столба тем, что ребенку впервые в его жизни подрезали ножницами ногти, а на ноги в первый раз надевали чулки [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 6, 76].

Отучение от материнской груди могло включать намазывание сосков солью, горчицей, молотым перцем, углем или сажей. Последние два приема не влияли на вкусовые ощущения, но должны были напугать ребенка. С той же целью иногда грудь прикрывали паклей, колючей щеткой или мехом и подносили к ней дитя со словами: «*Бука титю съела*».

Наряду с практическими приемами в Заонежье бытовали и магические, которые способствовали прекращению вырабатывания молока организмом матери. Наиболее распространенным было сцеживание грудного молока на раскаленную каменку в бане или на угли жаратка печи («*Как прикипит молоко, так пройдет все*»), хотя такое действие, по поверьям, могло привести к утрате грудного молока навсегда. Некоторые делали тугую перебинтовку грудей полотенцем, не допуская к себе какое-то время ребенка. В бане груди жарко парили, накладывали на них смоченную в горячей воде тряпку. Действенным считали следующий способ: мать кормила ребенка последний раз на пороге избы, затем, сцедив до конца молоко и перепеленав туго груди, укладывала дитя спать, а сама уходила на время из дому. При этом вызывали еще и бабку-*пупорезку*, которая заговаривала ребенка «от тоски» по материнской груди. В Шуньгской вол. при последнем кормлении вставали ногами по обе стороны порога или садились в таком положении на порог. Ребенку давали глотнуть молока три раза, после чего клали в рот крошку хлеба и приговаривали: «*Вот тебе молоко и хлеб. И не тоскуй и не горюй во веки веков. Аминь!*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, № 971, л. 34—35]. Данную заговорную формулу иногда проговаривали позже, когда укладывали дитя спать.

Таким образом, можно констатировать, что родильно-крестильная обрядность в условиях традиционной деревни не заканчивалась в момент завершения мероприятий, связанных с крещением ребенка, а длилась вплоть до завершения питания младенца молоком матери, после чего его в Заонежье переставали называть младенцем (*младенем, бладенем*), а именовали (в том числе и в магических текстах заговоров) *ребенком*. ❋

## 5.2. Свадебная обрядность

Значимость в деревенской среде юношей и девушек как будущих женихов и невест во многом покоилась на публичной славе родителей. По родителям судили о том, насколько порядочными в браке будут их дети. Самостоятельно же репутацию молодежь начинала зарабатывать с первого появления на бесёде, когда девушки начинали *девичить*, а парни — *холостовать* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1104, л. 4]. Для парня возможность посещать бесёды открывалась после того, как он получал от родителей первые в своей жизни взрослые (т. е. окрашенные) порты за то, что смог самостоятельно вспахать и засеять поле. В неокрашенных посконных портах парней на бесёду не принимали.

На праздничных и *игримых* бесёдах по воскресеньям, особенно во время традиционной гостьбы девушек в семьях своих родственников[9], им полагалось переодеваться по несколько раз. Сменить неоднократно за вечер наряды означало быть *славутной*, *выславиться*. Богато и нарядно одетых девушек в Заонежье называли также *покрутницами* (от *покрута* — одежда) или *покрутными славутницами*. К *славутницам* относили и просто красивых девушек. *Слава* могла быть также и отрицательной. Например, за счет принадлежности парня или девушки к семье гулящих родителей или к семье, где из поколения в поколение болели сифилисом. Как

[9] Недельные и дольше поездки по родне в святочный период именовались *гостибищами*.

женихи в Заонежье ценились парни из трех фамилий бывших обельных крестьян, а также из местных купцов и зажиточных крестьян либо парни, снискавшие славу успешного предпринимателя в результате *бурлачества*, т. е. работы с детского возраста в столичном Питере, закончившейся открытием там собственной лавки или мастерской. Парни и девушки, не разбогатевшие в *бурлачестве*, в Заонежье составляли особую группу брачующихся. У них был настолько низкий брачный статус, что браки они заключали только друг с другом, а обычные крестьяне к таковым свататься не ездили. Также *славутным* женихом в деревне считался пусть и из бедной семьи, но бойкий на язык и на работу парень.

Брачный возраст для женихов и невест в русской крестьянской среде был различным для парней и девушек. Девушкам полагалось выходить замуж раньше. В первой половине — середине XIX в. замуж следовало выходить, говоря словами Ирины Федосовой, «до уречных двадцати годышков» [Федосова, 1981, с. 291], т. е. до 20 лет. Кто не успевал, переходил в разряд старых дев — *посиделиц*, которые на бесёдах присутствовали, но в танцах и играх участия не принимали. Сватали засидевшихся в девушках только вдовцы или разведенные [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 11; д. 971, л. 84]. Минимальным возрастом для вступления девушек в брак было 16 лет, поскольку венчать в церкви невест младше 16 лет запрещала церковь. После отмены в 1873 г. рекрутчины (с введения всеобщей воинской повинности военной реформой Александра II) период девичества невест сразу повысился на 2—3 года.

Прежний брачный возраст парней (их венчали в церкви с 18 лет) повысился ровно на 7-летний срок армейской службы — до 26—27 лет [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 24]. После 28 лет на неженатых парней смотрели уже как на закоренелых холостяков. Молодые девушки от брака с ними, как правило, отказывались. Для любого жениха и невесты нормативно обязательным было посещение молодежных вечеринок и игрищ с танцами, ухаживаниями и поцелуйными играми.

Материальная сторона приготовления к браку для девушек заключалась в том, чтобы к свадьбе иметь приданое. Главные хлопоты в этом деле доставляло изготовление вышитого текстиля и одежд для подарков женской родне жениха и будущему свекру. В Заонежье говорили: «*У девушки-невесты 40 баб голых сидят*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 37]. Кроме того, в состав приданого должны были входить одна корова, сменные одежды невесты и несколько полотенец на первое время в семье мужа. Поэтому хозяйство родителей от свадьбы дочери несло некоторые убытки. Женихам к свадьбе было подготовиться проще. В норме требовалось лишь иметь сумму денег, покрывающую стоимость свадебных торжеств в домах жениха и невесты. От брака крестьянская семья жениха выигрывала тем, что приобретала дополнительные рабочие руки. К тому же одинокий мужчина в условиях деревни нормально существовать не мог, поскольку требовалось не только готовить и убирать в доме, но и шить, ткать, вышивать, носить в дом воду и дрова, ухаживать за домашним скотом в хлеву и т. п. Исполнение мужчиной работ из указанного списка вызывало резкое осуждение со стороны соседей. Поэтому одинокие бобыли в традиционной деревне встречались нечасто.

Браки заонежане заключали не только внутри собственной группы. На западе и севере их брачные связи охватывали пограничные селения карелов-людиков и медвежьегорских карелов, на востоке — русских крестьян с противоположного Заонежью восточного берега Онежского озера, на юге — вепсов Прионежья. В Шуньгской вол., а также в Кижах карельские девушки ценились даже больше, чем свои собственные, за их выдающееся трудолюбие. Чужие женихи, в свою очередь, тоже охотно приезжали свататься в Заонежье. Особо у них ценились богатые невесты из Кижей и Шуньги. Даже пословица сложилась: «*Пусть горбата и крива, зато шуньжанка* (вариант — *кижанка*)!» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 490, л. 1—2]. Сами заонежане считали невест из Шуньги и Кижей непомерными гордячками. Мужчины же из соседних к Заонежью поселений, сватаясь к ним, изначально готовились пойти в примаки в зажиточную семью. Потом до самой смерти гордились заключенным браком.

Добрачные половые отношения в Заонежье категорически возбранялись. Даже ходить парой по деревне не полагалось — родители девушки и соседи тут же настаивали на немедленной женитьбе. Зато на бесёдах влюбленной «парочке» дозволялось сидеть на коленях друг у друга и целоваться, а в летние праздники время от времени ненадолго удаляться в укромное место (одно для всех «парочек» сразу), называемое в Заонежье *щупником*. Девушке-*славутнице* дозволялось иметь сразу несколько *игральников* в одном селении. Парень же, выбрав в деревне однажды объект ухаживания, не мог его менять без риска заработать плохую славу «изменщика». Однако он мог иметь в других деревнях еще по одному объекту ухаживания. Так и получалось, что у *славутницы* было 5—7 ухажеров, а у обычной девушки — один в лучшем случае. *Славутницы* получали от парней многочисленные предложения о замужестве, но редко на них реагировали серьезно.

В Заонежье основной формой заключения брака была *свадьба сватовством*, которая праздновалась «*двумя столами*», т. е. праздничными застольями в доме и невесты, и жениха. Свадьба «*одним столом*» (застольем только в доме жениха) была уделом бедных женихов и невест. До 10 % всех свадеб в Заонежье свершались *самоходкой* с уводом невесты из дома без благословения ее родителей. Среди таких свадеб немало тех, которые проводились сознательно родителями молодых ради взаимной экономии семейных ресурсов.

Традиционным временем для проведения свадеб у заонежан считалась зима. Зимой игралось

свыше 80 % всех свадеб Заонежья [Лысанов, 1916, с. 11]. Период проведения заонежанами зимних свадеб назывался *свадебницей* [Коренной, 1916]. *Кривые* и *прямые* Святки (25.12/07.01 — 5/18.01), во время которых проводились увеселения и гадания, вместе с периодом *свадебницы* именовались в Заонежье *молодым временем* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 229]. Присматривать невест и свататься принято было в период Межговенья[10], длившегося в Заонежье с 11/23.01 до начала сплошной седмицы[11] перед Великим постом. Свадьбы играли в сплошную седмицу (мясоед). Уже на Масленой неделе, в Прощеное воскресенье и Великий пост священники не венчали в церкви. Ездили по родне с послесвадебными *отгостками* в мясопустную неделю[12], а навещать тещу и угощаться ее блинами — в *зятницу*, т. е. в пятницу Масленой недели. Летние свадьбы играли по максимально сокращенной схеме около Ильина дня (20.07/2.08) [Барсов, 1885, с. 11]. Осенние свадьбы справляли с Покрова (1/14.10) до дня Казанской иконы Божией Матери включительно (22.10/4.11). На осень выпадало 10 % заонежских свадеб, а на лето — не более 4 % [Лысанов, 1916, с. 11].

## ПРЕДСВАДЕБНЫЙ ПЕРИОД

Главными обрядами предсвадебного периода были сватовство, рукобитье и обряды кануна свадьбы — промежутка времени между сватовством (рукобитьем) и собственно свадьбой.

### Сватовство

Обычно парень делал предложение, не уведомляя при этом родителей. Получив согласие девушки, он предлагал обменяться «залогами» — нательными крестами, перстнями или кольцами. Девушка вручала в качестве залога платок, серьги, сарафан или что-нибудь другое из своих вещей. Однако тайный обмен залогами иногда мало что значил. Выбор парня могли дома и не принять во внимание. Для родителей при выборе невесты главными были практические соображения. Если мнения родителей и сына совпадали, в дом девушки предварительно засылали кого-нибудь из родственниц, чтобы узнать, как в ее семье отнесутся к сватовству. Невесту родители часто выбирали из других деревень, где жили родственники, доверяясь при этом их мнению. Окончательное решение о сватовстве обычно принималось во время семейного совета — *думы* с участием крестных родителей, дядей и теток, женатых братьев будущего жениха. Необходимо было решить, сколько денег можно выделить на свадьбу и сколько хотелось бы получить приданого, кого назначить *свахой* и пр. *Свахой* назначали кого-нибудь из старших, бойких на язык родственников, хорошо знавших особый этикет сватовства: уметь вежливо разговаривать, держать инициативу в разговоре, расхваливать самого жениха и его *житье* (дом, хозяйство, достаток и пр.), не уронить достоинства в случае отказа. Этот чин в свадебном обряде назывался *сваха*, даже если сватом выступал мужчина.

Если в своей и близлежащих деревнях никого на примете не было, приходилось отправляться в поездку за невестой наугад или, как иногда говорили, *палять сватухами* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 66; д. 1102, л. 75]. Ездили вдвоем — жених и *сваха*. В дальних деревнях у родственников или знакомых расспрашивали о возможных невестах. Если кого нахваливали, жениху пытались устроить встречу с ней. Парню надо было посмотреть на девушку, прежде чем решиться на сватовство.

В сватовстве на территории своей деревни или поблизости, помимо отца и крестных родителей, могли участвовать и другие родственники: брат, зять, невестка; крайне редко — мать жениха. Чтобы сватовство было удачным, в карман жениху клали женский головной убор — чепец (считалось, что бабий повойник помогает *обабить* девушку). Для защиты от колдовской порчи[13] сватам в полы одежды сзади втыкали булавки. Родители благословляли сына хлебом-солью, он кланялся им в ноги. Перед отъездом собравшиеся садились за стол, на котором были хлеб и соль. Каждый брал из солонки немного соли и съедал, затем все вставали и, помолившись, отправлялись в поездку [Певин, 1893, с. 220—221].

Благоприятным для сватовства считалось воскресенье. Из дома выезжали вечером с наступлением сумерек и до места добирались окольным путем из опасений встретить недоброго человека или выдать кому-либо невзначай цель поездки, чтобы не спугнуть удачу. Их этих же соображений подвязывали язычок поддужного колокольчика. Прибыв на место, сваты обычно останавливались в одном из деревенских домов и отправляли хозяина просить родителей девушки их принять. Как правило, приглашение следовало незамедлительно.

Почистив обувь собственными варежками, сваты входили в дом, у порога молились Богу и здоровались. Шапки складывали на воронец, рукавицы клали туда же или на край стола большим пальцем вверх, выдавая тем самым цель своего прибытия. Если старший в доме был согласен обсудить дело (что вовсе не означало, что ответ будет положительным), он говорил хозяйке, чтобы та поставила самовар и напекла сканых пирогов для гостей. Приказание тоже носило знаковый характер. Если его не было (знак самого решительного отказа), сваты, потоптавшись по избе, убирались восвояси.

[10] Межговенье — период от Крещения Господня (6/19.01) до Масленицы.

[11] Третья неделя перед Великим постом в православном календаре, во время которой в среду и пятницу нет поста.

[12] Мясопустная неделя — предпоследнее воскресенье перед Великим постом и последующая Масленая неделя, в которые по уставу церкви заканчивается употребление в пищу мяса.

[13] Исследованию круга проблем, связанных со свадебной порчей и колдовством, посвящено несколько статей: [Кузнецова, 1991, 1992; Логинов, 1994а, 2001].

Как только хозяйка начинала хлопоты, старший в семье (обычно отец) предлагал гостям садиться, на что те отвечали, что они приехали не ради этого. В иносказательной форме они излагали цель приезда [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 32—33]. Только после повторного предложения сесть за стол и обсудить дело сваты проходили и садились на лавку вдоль половиц («*чтобы поперечия в деле не было*»).

Пока кипел самовар, весть о прибытии сватов облетала всю деревню. Если у девушки был свой *игральник* и он был готов к женитьбе, то просил отца посвататься *наперебой* — иногда тут же, в присутствии других сватов. Иногда *игральник* применял магию: заходил в дом и мешал угли в загнетке печи, чтобы помешать состояться сговору. Важное значения в выборе жениха для отца невесты имело его имущественное положение: справное хозяйство, большое количество скота, хороший дом, обстановка в доме жениха. Если у жениха особого достатка не было, парень расхваливался сватами как самостоятельный и хороший. Часто вопрос, быть ли свадьбе, решался с учетом согласия девушки. Девушку звали в избу и излагали суть дела. Если девушке жених нравился, она кланялась отцу и матери в ноги и просила благословения выйти замуж.

Родителям же необходимо было договориться со сватами о сумме денег, которую жених мог бы выплатить, и о количестве даров от невесты. Бедные женихи могли предложить немного — от трех рублей и более; пятьдесят рублей считались значительной суммой. Богатые платили 100—200 рублей [Певин, 1893, с. 221]. Эти деньги в Заонежье не считались выкупом за невесту. Обычно они расходовались на подарки для родственников жениха. Тут же договаривались, кого следует одарить, кроме родственников. При удачном исходе переговоров родители девушки вручали сватам залог: праздничный сарафан дочери, шелковый платок, отрез фабричной ткани или другие достаточно дорогие вещи. Обе стороны договаривались о сроках свадьбы и решали прочие вопросы, связанные с подготовкой. Удачливые сваты уезжали домой под звон поддужных колокольчиков, как бы возвещая всем встречным о состоявшемся сватовстве.

Если договориться не получалось, грубо не отказывали. Обычно говорили, что дочь еще слишком молода для замужества. О тех сватах, что получали отказ в Заонежье, сообщали, используя устойчивые иносказательные фразеологизмы: «*опары в сапоги налили*», «*квасной гущи в сани плеснули*», «*сватам лобана* (песню-дразнилку) *спели*», «*на бороне прокатили*». Бывало, что деревенские парни действительно затаскивали борону в сени дома девушки и, перевернув ее сучьями вверх, под смех присутствующих предлагали покатать на ней свата. В Толвуйской вол. и Сенной Губе неудачливым сватам набивали полный передок саней прошлогодними вениками и голиками, а иногда и плескали вслед квасную гущу [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 16].

Поездка для осмотра дома, обстановки и домашнего хозяйства жениха предпринималась в тех случаях, когда он приезжал издалека. Иногда ограничивались тем, что узнавали через родственников и знакомых о достатке семьи жениха и о нем самом. Если сторона невесты приезжала смотреть хозяйство жениха, то сторона жениха старалась, как можно в лучшем свете, показать свой достаток. Гостей щедро угощали, выставляли напоказ подушки и перины, развешивали полотенца. Иногда заранее приводили в хлев скотину, взятую на время у соседей. Принимая гостей, могли угостить их всех водкой. Если родители девушки были довольны осмотром хозяйства, отец на месте давал положительный ответ (в Заонежье это называлось *дать приказ*) либо он делал это по возвращении домой, посылая свой ответ с особым нарочным — с *приказом* или, в противном случае, с *отказом*. Советуясь с родней, спрашивали также совета у крестной матери и крестного отца девушки.

Изредка *приказа* (или *отказа*) в посватавшейся семье ожидали несколько дней. Случалось и такое, когда девушку приходилось уговаривать выйти замуж за нелюбимого состоятельного жениха либо вдовца. В таких случаях иногда прибегали к помощи колдуна. Бывало, тот настолько сбивал девушку с толку, что она согласна была тут же бежать с этим женихом [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 142/16, 479]. Случалось, что женихи начинали сватать одновременно, до семи сватов сразу. К красивой, славутной девушке сваты из более зажиточной семьи могли пожаловать с *перебоем* в любой день до самого венчания, и если счастье улыбалось им, то по деревне говорили, что невесту *продали*. Изредка бывало, что в день свадьбы невеста сбегала с другим женихом [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 38].

Завершала первый этап сватовства так называемая *условка*, т. е. особая встреча родни жениха и невесты, на которой стороны договаривались между собой о дне *рукобитья*, назначали день свадебного застолья и венчания, договаривались о количестве гостей, определяли размер приданого невесты. Иногда решали, что жених и невеста поедут в церковь отдельно, каждый из своего дома. Это называлось праздновать *на один стол*, т. е. только в доме жениха, что значительно сокращало свадебные торжества и, соответственно, расходы на свадьбу. Сторона жениха поторапливала, чтобы свадьба не расстроилась по какой-либо причине. Сторона невесты предлагала не спешить. Невесте было необходимо успеть подготовить дары, сшить жениху в подарок рубаху и порты, а также собрать помощь со своих родственников к предстоящему торжеству.

**Рукобитье**

При наиболее развернутом варианте традиционной свадьбы через 2—3 дня следовал второй, заключительный, этап сватовства, называемый чаще всего *рукобитьем* (варианты — *приказ, просватовство*, *богомолье*) [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 42—79]. В сокращенном варианте сватовства оно происходило во время самого первого визита сватов.

Для *рукобитья* накрывали столы в избе, расстилали *ковер* (домотканый половик) для жениха

и невесты. Окольные соседи приходили на торжество послушать причитания (*воп*) невесты. Причитания обязательно входили в сценарий заонежской свадьбы, поскольку были связаны с ходом обрядового действия вплоть до момента, когда жених и невеста отправлялись со всем свадебным поездом в церковь венчаться. Для исполнения причитаний обычно приглашали *подголосницу*, т. е. именно свадебную причитальщицу, которая была большим знатоком свадебной обрядности. Поэтому ей поручалось вести свадьбу [Кузнецова, 1994].

Невеста надевала на рукобитье праздничную одежду. Волосы заплетались в косу и украшались узкими лентами у основания и на конце косы. Все вставали на *ковер*. Мать невесты брала из загнетка печи огонь на лучину и подавала ее отцу, он, в свою очередь, зажигал от этой лучины свечу перед образами. Все присутствующие молча молились и трижды «крестили глаза». Мать невесты кадила ладаном и углями, взятыми из печи [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 148/57]. Как только богомолье заканчивалось, кто-нибудь с жениховой стороны звонил в колокольчик. Жених целовал невесту, их отцы *били по рукам*. Голой рукой о руку не ударяли, чтобы богатство и счастье одного из них не перешло другому. За отцами каждый родственник невесты проделывал то же самое с каждым родственником жениха.

Невеста, как только прозвенел колокольчик, поворачивалась от икон и кланялась в ноги поочередно отцу, матери, крестному и крестной; не распрямляясь при последнем поклоне, прижимая носовой платок обеими руками к глазам, начинала причитывать родителям и крестным в той же последовательности. Затем вызывала подружек и сестру, чтобы отдать *вольную волю*. После того, как невеста заканчивала причитания, ее уводили в горницу для умывания.

Без невесты застолье не начинали. Как только она садилась рядом с женихом, девушки и женщины, собравшиеся в доме, начинали петь свадебные песни, припевать жениху и невесте, гостям: «Кто у нас хороший», «Пивна ягода», «У стола-стола, дубового стола». Гости давали за это певицам деньги. Потом невеста пила чай с гостями, а ужинать не садилась.

Стол накрывали щедро, выкладывали рыбники, разные пироги, покупные крендели, которым отдавалось предпочтение перед домашней стряпней. В середине застолья гостям выносили большое количество приготовлявшихся специально для рукобитья пирогов-*сканцев*. Их варили в сковороде в большом количестве коровьего масла. Как только эти пироги ставили на стол, жених и невеста брали их, сгибали пополам, откусывали в середине дыру и бросали в толпу девушек. Те наперебой ловили пироги, считалось, кто из них успеет первой отведать пирога, та скорее других выйдет замуж. Потом перед женихом ставили яичницу-«глазунью», он ложкой разгребал в середине дыру до дна и клал туда деньги, считавшиеся символическим выкупом за будущую жену. Девушки норовили украсть эту яичницу со стола и съесть ее, чтобы скорее выйти замуж [Логинов, 1988, с. 69].

После завершения застолья гости собирались домой. Когда жених одевался, невеста повязывала ему под воротник белую шелковую косынку, которую тот носил до самого дня свадьбы. По ней жениха можно было отличить от других парней, а также среди поезжан. Затем родственники невесты приглашали ее вместе с подругами к себе в гости.

**Обряды кануна свадьбы**

Перед собственной свадьбой выделялась неделя для посещения женихом и невестой родственников и для *гуляний* жениха и невесты. Невеста, бывая у родственников с подругами, причитывала им, собирала деньги в качестве помощи к свадьбе. Помимо этого, устраивались молодежные вечеринки, на которых просватанные жених и невеста участвовали в играх и танцах вместе с холостой молодежью. *Гулянье* как бы завершало холостой период в жизни просватанных парня и девушки. Оно являлось обязательным этапом, предшествующим свадьбе [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 80].

Каждое утро невесту будили причитанием и вели под руки умываться. Косу ей заплетали со дня просватовства особым образом: сначала вплетали обычную ленту, называвшуюся *косоплеткой*. С помощью этой ленты и булавок к концу косы прикрепляли 2—3 широкие, более 10 см, и очень длинные, до 4 м, атласные ленты, предварительно сложив их в форме петли. Благодаря разной длине, они образовывали как бы волны, которые опускались до самых пят и «играли» во время ходьбы. Как говорили в Заонежье, ленты *ливкали*. Они были разных цветов — красного, темно- и светло-голубого, сиреневого, желтого и т. д. У основания косы подвязывали бант. Такой убор отличал невесту от остальных девушек и означал, что она просватана.

Если у просватанной девушки не было в живых отца или матери, то в первую очередь после *рукобитья* она посещала кладбище. На кладбище ехали со свадебными колоколами и бубенцами. На могиле невеста исполняла причитание по родителю, называемое *мертвецким вопом*. В Шуньге опасались мертвящего воздействия умерших на невесту. Там уже перед отъездом к венцу было принято кланяться в сторону кладбища и произносить: «*Татенька* (вариант — *маменька*), *благословите*. *Я жениться* (вариант — *замуж*) *думаю*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 47—48].

Поездка невесты к родственникам начиналась с посещения крестной матери. Санями невесты и девушек правил *повозник* (обычно неженатый брат) либо *братан*, т. е. двоюродный брат. Брали с собой балалайки, гармони, чтобы играть во время танцев. Часто ехали во вместительных санях-креслах, по центру которых восседала невеста на коленях подруг. По дороге пели протяжные песни, которые в Заонежье называют *невестиными*. Перед домом крестной матери песня смолкала, девушки выводили невесту под руки из саней и останавливались около крыльца. Невеста сразу

же начинала причитывать. Выходила крестная мать, благословляла невесту хлебом-солью. Они обнимались, после чего крестная сама отвечала причитанием. Далее заходили все в дом, где угощались чаем. Собиралась молодежь, начинали ходить кадрили, петь лирические песни. За обеденный стал местная молодежь не садилась. Перед отъездом невеста садилась на лавку, закрывала платочком глаза и начинала причитывать. Причитывая, она подзывала к себе всех членов семьи по старшинству. Все подходили к ней с подарками: точевными вышитыми станушками, полотенцами, платками, отрезами ткани на платье, сарафан или передник. Невеста кланялась в пояс ровесникам и младшим, а старшим «падала в ноги» — становилась перед ними на колени. Помимо подарков, невеста увозила продукты в качестве помощи на свадьбу — хлеб, мясо, рыбу. У дома мать ее встречала хлебом-солью, невеста и ей причитывала. По такой схеме навещали всех родных невесты. Жених в течение предсвадебной недели тоже ездил «*породу приглашать*» в сопровождении товарищей, холостых парней. Его поезд состоял из 7—8 повозок, в которых располагалось по 2 чел. Заслышав звон свадебных бубенцов, селяне выходили *зажигать «маяки»* — заранее заготовленные пучки соломы Проезжая, жених бросал деньги. В доме родных жениха принимали, угощали. Собирали помощь, более всего — деньгами. После гощения у родственников жених вместе со своими друзьями навещал невесту, чтобы пригласить ее с подругами к себе в гости на предсвадебную вечеринку в своем доме.

Зажиточные крестьяне растягивали подготовку празднеств на две недели, чтобы иметь так называемую *долгую* свадьбу. В этом случае в доме невесты устраивали *девичники*, а у жениха — *парнишники* [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 121—123]. Созывая народ, жених и невеста развозили попутно письменные приглашения, в которых сообщалось о месте и времени проведения вечеринок. На свадебные вечеринки собирались молодежь и пожилые люди. Собравшаяся молодежь рассаживалась по лавкам, как на бесёдах. Жених и невеста сидели рядом у среднего по лицевой стене окна. Балалаечники или гармонисты начинали играть, молодежь танцевала. Жених и невеста принимали участие в общих танцах и играх, но танцевали друг с другом. Иногда, если свадьба приходилась на зимний период, вечеринок у невесты не устраивали. Она посещала в сопровождении подруг местные молодежные бесёды [Барсов, 1885, с. 167]. Также в последний перед свадьбой день устраивали невестину баню. Чаще, однако, этот обряд совершался утром свадебного дня.

## СОБСТВЕННО СВАДЬБА

Дом ко дню свадьбы имел праздничный вид. Если места в избе было мало, то даже разбирали межкомнатную перегородку. От соседей приносили столы и выстраивали их Г- или П-образно. К ним ставили переносные лавки, чтобы гости сидели друг против друга. Полы застилали половичками, большой угол с иконами украшали длинными обрядовыми полотенцами. Праздничные угощения и выпечку начинали готовить еще до рассвета.

### Баня невесты

В это же раннее время обрядовыми дровами (березовыми и рябиновыми) топили невестину баню [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 124—138], разжигая огонь гладкой лучиной, чтобы в замужней жизни у девушки все было «*ровно и гладко*». Подруги будили невесту, но она не вставала, пока мать не поднимет ее причетом. После одевания невесту причетью звала женщина, которая топила баню. Затем, причитывая, подруги (*правоплечница и левоплечница*) вели ее в баню. В бане невеста не столько мылась, сколько совершала (в предбаннике и парилке) разные магические манипуляции. Например, невеста садилась на полок, надев на себя порты и рубаху, приготовленные в подарок жениху. Потея, приговаривала: «*Как тело не может без рубахи, так и раб Божий* (имярек) *не мог бы без меня, красной девицы* (имярек)» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 12, л. 8]. Пот, выжатый из одежды жениха, потом добавляли в брусничную воду, чтобы, испив ее, жених и родственники его «*невесту любили*». Девушки, чтобы поднять собственную славутность и пораньше выйти замуж, наперебой старались занять место на полоке, с которого вставала невеста, чуть-чуть попить или обмыться той водой, которой себя обдавала невеста в бане. Парни тем временем устраивали шутливый «штурм» бани. Они посылали за женихом (если он был однодеревенцем невесты), чтобы получить с него выкуп. Деньги брали себе, а сдобу и конфеты отдавали подругам невесты.

Невеста, вернувшись в дом, садилась на лавке у печи оплакивать свою девичью *волю*, которой она якобы лишилась в бане. При этом родня поочередно подходила к ней расчесывать волосы. Невеста причитала каждому, после чего подруга заплетала волосы в *кому*. Согласно П. И. Певину, при таком способе плетения «разделяют волосы на много косичек и переплетают их очень мелко. При этом волосы и ленточка, которая вплетается в косу, перевязываются в узлы, и в таком виде заплетается и вкалывается в косу много очень булавок» [Певин, 1893, с. 235].

### Баня и сборы жениха

Тем временем у жениха тоже готовили к торжеству дом и пищу, отправляли жениха в баню в сопровождении друзей и братьев (*рожников*). Если была предварительная договоренность с колдуном, за ним посылали сани, застланные красивым *ковром* (домотканым половиком) [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 47]. Поезжане собирались в доме жениха, завтракали перед дорогой[14], после чего на стол ставили поднос или тарелку, покрытую

[14] Жених, как и невеста, из боязни порчи не ел в день свадебных торжеств до самой ночи.

платком жениха, на который все сидящие за столом клали деньги в пользу жениха. При одевании жениха в праздничные наряды обычно присутствовал колдун или «знающий» дружка, чтобы обеспечить того оберегами. Под рубаху на голое тело повязывали кусок рыболовной сети, в опушку брюк и в ворот рубахи жениха закалывали швейные иголки со сломанными ушками, в брюки вдевали новый ремень, в карман клали чеснок, в левый сапог — каменную пластинку, в правый — серебряный рубль и т. п. [Логинов, 1993, с. 104 и сл.]. Самыми мощными оберегами почитались ртуть, прикрепленная к крестику в гусином перышке, и свадебный заговор (*отпуск на свадьбу*) от сильного колдуна. Ритуальной защите, как считалось, также содействовало благословление родителями жениха *трехпоколенной*[15] иконой Божией Матери. После обряда благословления все отъезжающие одевались, крестились на иконы в божнице и выходили на улицу.

**Свадьба в доме невесты**

Летом за невестой отправлялись на лодках или верхом на лошадях. Зимой свадебный поезд состоял из саней, количество которых достигало порою двадцати повозок. Санный поезд возглавляли верхом на конях старший *дружка* (*вершник*) и два его помощника. Если в состав свадебного поезда входил колдун, то он ехал сразу же за *дружками* в санях один, без спутников. Далее следовали сани жениха, которыми правил его самый близкий товарищ. За женихом ехали мужчины — его старшие родственники и крестный отец, за ними — товарищи жениха, а в конце поезда — *брюдги*, т. е. женщины-родственницы. Встречные люди свадебному поезду уступали дорогу немедленно, повернувшись к нему правым плечом. Опасались, что сила, заключенная в *отпуске на свадьбу*, случайно на них обрушится. Деревни, в которых проживали чужие колдуны, поезд объезжал стороной. Если разминуться не получалось, высылался нарочный с подарками, после возвращения которого все снова трогались

Не доезжая до невестиной деревни, останавливались и посылали *дружку* с его помощниками узнать, ждут ли их в доме невесты. Там уже собирались до полусотни родственников и соседи, из числа которых выбирали бойкого на язык *поставного* (свадебного) *старосту*, который должен был как можно дольше вести переговоры, оттягивая момент приема жениха. При появлении *дружки*, украшенного наискосок через грудь полотенцем, двери в доме невесты наглухо закрывались. *Дружка*, подъехав, кнутом или палкой стучал в окно, после чего начиналась остроумная словесная дуэль *дружки* и *поставного старосты*, которая могла продолжаться часами. В конце концов препирательства прекращались, подруги невесты повязывали *дружке* второе полотенце косым крестом, а его помощникам прикалывали красные банты к одежде. В ином варианте привязывали через правое плечо по полотенцу с вышитыми красными концами, через левое — по отрезу красной ткани (*кумачу*) на рубаху. *Дружки* целовали девушек и расплачивались с ними. При всех регалиях — с бантом на руке или на груди, с полотенцем и *кумачом* крест-накрест *дружки* вскачь летели обратно к жениху, чтобы доложить о приглашении в дом невесты и возвратиться уже со всем *княженецким поездом*. Часто поезжане не ехали прямиком к невесте, а распрягали лошадей и приводили себя в порядок в доме, который по такому случаю именовали *постоялом*, т. е. постоялым двором [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 156].

Когда поезжане входили в дом невесты (часто после повторных, пусть и коротких препирательств *дружки* и *поставного*), их ждал *первый стол* [Там же, с. 160—190]. Собственно столы с пирогами оказывались уже заняты подругами невесты. Места приходилось выкупать конфетами и мелочью. Затем столы в центре раздвигали, и *дружка* усаживал жениха на большую подушку под средним окном. Столы вновь сдвигали. Гости заходили за стол по одному «посолонь», т. е. по движению солнца. Выносили чай и пироги, но гости не начинали застолье, ссылаясь, что оно «неполное», требовали вывести к столу невесту. Ее выводили с закрытым платком лицом, далеко не в самой праздничной одежде. Платок на лице невесты приоткрывали, после чего она садилась на общую с женихом подушку. Женщины и девушки начинали припевать гостям, за что те платили им небольшие деньги. Посидев за столом, гости выходили танцевать. Невеста, немного потанцевав с женихом, уходила в свою комнату. Гости возвращались на «постоялый двор», а хозяева в это время накрывали стол для главного угощения — *второго стола* (вариант — *обеда*).

Обрядность *второго стола*, наверное, можно считать главной внутри торжественной церемонии в доме невесты [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 193—213]. Собственно пир, состоявший из употребления нескольких перемен блюд и напитков, проходил практически без употребления водки. Ее за едой могли подносить по рюмке избранным гостям по указанию отца невесты. Чаще, однако, по старинному обычаю, уважаемых гостей вызывали в отдельную комнату, где и подносили стопку с глазу на глаз, чтобы другие не видели. Не жалели «вина» лишь для колдуна, чтобы он не обиделся.

Все ждали вывода к гостям невесты в *фате*, представляющей собой шелковый платок, закрывающий лицо, и при полном свадебном наряде (у богатых — с жемчужной короной на голове). *Фату* с невесты снимали подруги, жених или старший дружка, который подцеплял ее плеткой или двумя вилками и закидывал на голову невесте. Гости убеждались, что под платком именно та девушка, которую сватали. Иногда устраивалась своеобразная игра с «подменой», когда к гостям выводили другую девушку под платком. Когда обман раскрывался, старший

[15] Иконой, передававшейся три поколения подряд от матери невесте.

дружка заявлял, что *кукла* или *подменк*а им не нужна.

После игры с «подменой» *приставница* (первейшая из подруг невесты на свадьбе) подавала невесте поднос с рюмками вина (вариант — воды) и исполняла хвалебный причет для каждого из гостей. Гости за это клали на поднос деньги и пригубляли или выпивали чарку. Затем невеста каждому из гостей, в соответствии с уговором сторон, с поклоном подносила подарок, завернутый в платок. Сбор *подмоги* и раздача даров продолжались очень долго.

Далее жених давал невесте подарок: шкатулку, в которой могли быть ткань на платье или сарафан, головной платок, шелковые чулки, мыло, румяна, зеркальце, бусы, брошь, жемчужные серьги, колечко. Как только невеста протягивала поднос, чтобы принять шкатулку, родня жениха отдергивала его руку. Игра со шкатулкой продолжалась достаточно долго. Наконец невеста получала шкатулку, но открыть ее не могла, т. к. она была закрыта на ключ. Родня невесты требовала показать подарки. Жених делал вид, что ключа у него нет, чтобы просили лучше. Подголосница исполняла причитания, в которых содержалась просьба девушки открыть шкатулку и показать подарки. Жених посылал одного из своих дружек за ключом. Тот выходил на улицу, делая вид, что и в самом деле усердно ищет, возвращался и отдавал ключ. Жених пытался попасть ключом в замок, но невеста все время передвигала шкатулку и мешала открывать. Поезжане кричали: «Попадай!». Родня невесты со своей стороны кричала: «Не попадет!». Все гости смеялись. Наконец шкатулка открывалась. Жених притягивал к себе невесту через стол и целовал ее. Далее следовало причитание, в котором невеста или подголосница благодарили жениха.

После получения шкатулки невестой начиналась самая драматическая часть всей свадьбы — обряд «расставания невесты с волей» [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 212—225]. В символику расставания с волей входили расплетание невестиной косы и перемена прически. После совершения этого обряда невеста больше не считалась девушкой, она была подготовлена к переходу в другую социальную категорию — замужних женщин.

Перед расплетанием косы она прощалась с членами своей семьи, родственниками, подругами. В причитании она просила подойти к ней каждого, с кем должна была проститься. Женщины также причитывали ей в ответ, оплакивали разлуку. Невеста вспоминала в своих причитаниях тех членов семьи, которые находились вдали от дома, и умерших. Особенно скорбными были плачи невесты, горюющей о своей сиротской доле. Обычно расплетал косу холостой брат невесты или двоюродный брат. Если же у нее братьев не было, то это делал кто-либо другой из родственников или девушки. Невеста должна была сопротивляться. Она запутывала ленту-косоплетку, которая была вплетена в косу, в своих пальцах, крепко накручивала конец косы на руку и сжимала ладонь в кулак изо всех сил. Бывали случаи, когда во время совершения этого обряда невесты испытывали такое сильное волнение, что теряли сознание. Иногда сопротивление было недолгим, и невеста позволяла расплести свою косу. Широкими лентами из косы невесты ее брат хлестал девушек-подруг, чтобы те скорее вышли замуж. Потом отдавал им узкую ленту-кососоплетку. Чтобы повысить свою славутность, девушки делили ее на части либо бегали с ней на росстани, разводили костер и сжигали невестину ленту, а затем прыгали через костер. Иногда косоплетку прятали в церкви за образа, т. к. считали, что новобрачной будут в таком случае покровительствовать высшие силы и она будет счастлива в жизни [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 65, л. 25]. Заканчивался обряд ритуальным умыванием невесты водой из горшка, в котором ополоскивали ленту, прежде чем ее спрятать или отдать девушкам.

После умывания крестная, тетки и старшие сестры начинали одевать (*окручивать*) невесту в подвенечный наряд. В середине XIX в. он состоял из короны или жемчужной поднизи с воланами, косоклинного штофного сарафана, рубашки на две трети длины руки со вздержкой у локтя, парчовой душегреи, шелковых чулок и высоких башмаков (*штиблетов*) на рантовой подошве. Во второй половине XIX в. старинный комплекс начал постепенно вытесняться *казакином* — парой из юбки и кофты, пошитых из дорогих покупных материалов [Логинов, 1993, с. 120—122].

Выдача окрученной невесты жениху могла происходить в еще не развеявшейся трагической атмосфере, но могла и сопровождаться шуточными играми. В любом случае крестная мать или старшая сестра передавала ее жениху со словами: «*Вот тебе тетерка, нещиплена, нетереблена, сам тереби, от людей береги!*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 148/55]. Жених поворачивал невесту три раза по солнцу, после чего целовал ее, брал за руку и вел к столу с гостями. На этом обрядность *второго стола* заканчивалась, начинались сборы для отъезда к венцу.

Все угощения перед женихом и невестой складывали в свадебную скатерть и завязывали в узел. Это называлось *кочева*, *кошева* либо *кухня*. Узел переправлялся затем в дом жениха. Перед женихом и невестой раздвигали столы, и они выходили под руку, невеста в это время тянула за собой стол, «*чтобы младшие сестры скорее вышли замуж*». Девушки с той же целью торопились скорее сесть на место, где она сидела. С простенка снимали икону, под которой сидели молодые. Ее заворачивали в свадебное полотенце и клали сверху на *кочеву*. Этой иконой и *кочевой* родители должны были благословить жениха и невесту. В Шуньге молодых благословляли, когда они выходили из-за стола. Родители поочередно возлагали к их головам *кочеву* и говорили: «*Детушки, вот вам благословеньице родительско, живите хорошо да дружно*» (ФА ИЯЛИ, № 3260/4). В Ламбасручье благословляли перед выходом на улицу свадебной (*посаженной*) иконой и *кухней*, за которые все должны были предварительно

подержаться рукой. Почти повсеместно было распространено благословение на шубе. Молодые вставали на нее лицом к образам, наклоняли головы. Родители благословляли их иконой, делая над головами крестообразные движения и приговаривая: «*Благослови вас Господь, дай вам доброго здоровья, жизнь хорошую!*». Эти слова повторяли троекратно (ФА ИЯЛИ, № 3260/2). Иногда благословляли свадебным хлебом и иконой. В этом случае примечали, кто из молодых откусит больше или кто первым ступит на шубу, тот и будет держать верх в новой семье [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 21; д. 971, л. 111; д. 1039, л. 48—49].

**Венчание**

Свадебный поезд опять возглавлял *верховой дружка*. Следом в санях ехал жених с лучшим другом, за ним ехала невеста с крестной матерью. Далее сани чисто мужских компаний, потом семейные пары, последними в санях ехали женщины и девушки. Если свадьбу играли летом, то все ее участники передвигались в том же порядке верхом на лошадях, в лодках или пешком. В момент трогания поезда с места провожающие односельчане палили из ружей. По пути следования поезда дети и взрослые жгли тюки соломы и приветствовали молодых криками «*Ура!*». Проезжать мимо огней поезжане без выкупа не решались, опасаясь колдовства и порчи (кроме случаев *отпуска* свадьбы знатным колдуном). У церкви, где должны были венчаться жених и невеста, свадебный поезд тоже встречали огнями.

Во время венчания присутствующие примечали, как молодые держат свечи: кто выше, тот и будет верховодить в семье; у кого свеча сгорит быстрее, тот и умрет раньше. Свой свечной огарок молодая потом хранила за иконами в божнице до самой смерти. Если хотела над мужем верховодить, то растирала в руках огарок. Невесте советовали в церкви смотреть только на одну икону, «*чтобы в браке не было много детей*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 22; д. 971, л. 12].

По выходу из церкви молодой брал жену на руки и усаживал в свои сани. Зрители приветствовали новобрачных криками «*Ура!*» и не давали саням сдвинуться с места — мол, сани примерзли, их надо отогреть. Это объяснение зрителей означало их символическую просьбу к новобрачным прилюдно поцеловаться. Только после поцелуя женихом невесты свадебный поезд отправлялся в его дом. Подруги невесты туда не ехали, а возвращались по домам.

**Празднование свадьбы в доме молодого**

Празднование бракосочетания в доме жениха в день венчания называлось в Заонежье *хваленьем*. На него собиралось много зрителей. Около дома молодого встречающие зажигали смоляную бочку. Мать жениха встречала новобрачных на крыльце с иконой и свадебным хлебом (*посаженой мякушкой*) с солонкой сверху. Отец осыпал их житом. После благословения иконой и хлебом мать поила новобрачных поочередно молоком, угощала брусникой или клюквой, приговаривая: «*Пейте молочко, ешьте ягодки, ребятки белее да румянее будут*». В избу молодые шли по холсту («*чтобы на порчу не ступили*»). Холст за ними родительница молодого скатывала и убирали в кладовку. Молодая, чтобы иметь власть в доме мужа, переступая порог, могла произносить чуть слышно магические формулы: «*Кыш, овецки, под лавку, волк придет, вас съест!*», «*Волк в избу, овцы — вон, хозяйка пришла!*» и т. п. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 161/489; ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 52]. Войдя в избу, молодая говорила: «Здравствуйте, хозяева!» и кланялась во все четыре угла. Слова и поклоны, как можно предположить, предназначались домашним духам. Прежде, чем пойти за стол, новобрачная привешивала свой вышитый подзор к кровати, украшала своими полотенцами иконы в красном углу и зеркало, одно из них вешала на коник у печного столба.

*Хваленье*, как и свадьба у невесты, могло происходить «на два стола»: сначала *чайный стол*, потом ужин — *ужина* [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 238—248]. За праздничный стол на *хваленье* родственники молодого и новобрачные усаживались на неподвижные лавки вдоль лицевой стены избы, а родня новобрачной — на приставные лавки с противоположной стороны стола. Сразу подавали чай и еду из *кочевого*. Колдуна, явившегося незваным гостем на свадьбу, сразу сажали за стол под иконы и быстро упаивали до бесчувствия, чтобы упал на пол и никого не успел «испортить» [Логинов, 1993, с. 130]. За столом гости пели уже не свадебные песни, а лирические, наиболее популярные в то время. Потом желающие выходили плясать.

Пока шли танцы, родственницы молодого накрывали на стол, а молодую уводили в горницу, где ее *окручивали молодухой* — меняли прическу: разделяли пробором волосы на две стороны и заплетали в две косы, после чего скручивали косы в общий жгут и делали пучок сзади (рис. 45, 46, 47). Второй способ состоял в том, что заплетеные в две косы волосы наручивали вокруг макушки так, что получалась как бы «корона» из волос. Затем надевали молодой на голову расшитый золотом повойник (*цепець*). С чепцом опять надевали жемчужную поднизь. Затем к новобрачной приводили молодого, он садился на колени жены, и начиналась игра с зеркалом: «Узнаешь — не узнаю» [Певин, 1893, с. 245].

Во время застолья мужчины выбирали между собой распорядителя — *безуказного старосту* (обычно бойкого на язык старика), который после появления на столе так называемого *залозного*[16] *начинал собственно хваленье* [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 240—241]. Мужчина вставал на скамью, стучал скалкой в воронец, требуя внимания. Затем староста призывал к себе новобрачных и их родителей,

[16] Оно состояло из горшка с сыром, а также кренделей и пряников.

объявлял молодоженов *князем молодым* и *княгиней молодой*, снимал скалкой с головы новобрачной платок, скрывающий лицо. По знаку старосты все мужчины, которые пришли хвалить, кричали изо всей силы: «*Хороша молода! Ура!*» и кидали горшок *залозным* на печь. Затем мужчины сажали на лавку семейные пары и по знаку старосты начинали их поднимать вверх — вниз, выкрикивая: «*Хороши! Хороши!*». За похвалу им давали на вино небольшие деньги. А они хвалили далее всех гостей подряд, иногда по два круга.

После хваления начиналась раздача подарков. Первым староста вызывал хозяина дома. Молодая через дружку передавала старосте свой подарок для свекра, но получить его свекру удавалось, лишь выслушав бойкие тирады старосты о том, насколько прилежно и проворно невестка ему готовила подарок. Так повторялось с каждым представителем родни новобрачного. Завершался праздник подачей на стол ягодного киселя — *выгонщика*, отведав которого, гости благодарили хозяев и расходились по домам. Молодые наконец-то могли поесть и сами. Тем временем крестная мать молодожена готовила постель для новобрачных.

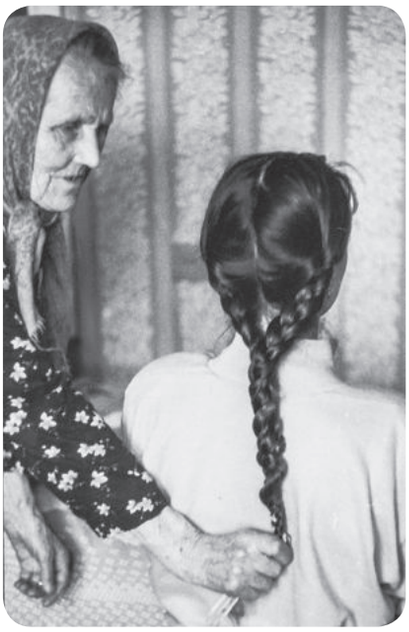


*Рис. 45. Постановочное фото. Распущенные волосы «княгини молодой» сначала заплетают в две косы, которые затем соединяют в одну общую косу с помощью короткой ленточки. Фото В. П. Кузнецовой, 1992 г.*

*Рис. 46. Постановочное фото. Соединенные в общую косу волосы «княгини молодой» скручивают в пучок на затылке. Фото В. П. Кузнецовой, 1992 г.*

*Рис. 47. Постановочное фото. Пучок заплетенных волос скрепляют тремя шпильками. Фото В. П. Кузнецовой, 1992 г.*

Первую брачную ночь молодожены, несмотря на время года, проводили в холодном помещении, закрытом снаружи на замок [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 245—247]. Когда они входили в него, приходилось выкупать постель, занятую детишками из родни. Молодая разувала мужа, забирая серебряный рубль из его правого сапога. В постель ложилась с разрешения молодого.

## ПОСЛЕСВАДЕБНЫЙ ПЕРИОД

Основными обрядами второго дня свадьбы были баня молодоженов, *красный стол*, отгостки, *хлебины*, баня для свекрови.

### Баня молодоженов

С утра крестная мать мужа стуком в дверь будила молодоженов и сообщала, что баня для них истоплена. Заплатив «выкуп» за баню либо дверь в баню у соседей, молодые мылись вдвоем, после чего молодожен впервые надевал подаренное женой (*заговоренное*) нижнее белье. Возвратившись из бани, молодожены причесывали друг друга и ожидали чаепития. Время ожидания могли занять шуточные дела (испытания), которые поручали молодой — принести дров, воды, подоить корову, затопить печь, испечь калитки и т. п. Часто такие испытания переносили на третий день.

### Красный стол

Ближе к полудню устраивалось последнее застолье свадьбы — *красный стол* [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 248—249]. Гости спрашивали новобрачного: «*Князь молодой лед пешал или шугу вешал?*». Если отвечал: «*Лед пешал*», на стол выносили перевязанный красной лентой горшок с вареным молоком. Иногда подавали на подносе *красные рюмки* с привязанными красными ленточками, как бы подтверждая *честность* молодой до брака. Крестная молодого била глиняный горшок об пол со словами: «Хороши наши молодые!». Если невеста была нечестная, в старину ей могли надеть на шею хомут и в таком виде провезти вдоль деревни. За *красным столом* проводили раздачу

подарков от имени молодой, если этого не сделали накануне. По завершении застолья гости разъезжались по домам, пригласив на прощание молодых к себе в гости.

**Отгостки**

Если родни было много, в *отгостки* новобрачные ездили до 2—3 недель подряд, будучи освобожденными от каких-либо работ. Этот период в жизни молодоженов назывался *порядней* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 699, л. 18—19; д. 971, л. 117]. Днем они катались на лошадях в парадных одеждах по ближней округе, а вечером навещали родственников.

**Хлебины**

Завершался полный цикл свадебного церемониала Заонежья так называемыми *хлебинами* — взаимными, устраиваемыми дважды визитами семей молодоженов друг к другу на праздничные обеды [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 250—251]. На *хлебины* центральным украшением стола был большой каравай хлеба. На *хлебинах* у тестя и тещи, обычно происходивших через неделю после свадьбы, молодой демонстративно начинал есть яичницу с центра сковороды, подтверждая невинность жены до брака. По окончании пира тесть отводил гостей на двор и официально передавал молодым, как минимум, корову или нетель. Также семье молодоженов отец дарил ткацкий станок, щетки для чесания льна и овечьей шерсти, а состоятельные родители дарили швейную машинку. Скот гнали в дом молодых с красными ленточками на шее, коровам на рога повязывали полотенце либо надевали венок из ржаных колосьев. Украшались полотенцами и красными лентами также и повозки, в которых везли сундук или несколько сундуков с приданым невесты. Все подаренное молодоженам на свадьбу, на *отгостки* и *хлебины* в Заонежье называлось *посагом*, *посаженным*.

Через несколько дней устраивали *вторые хлебины*. Теперь уже родители молодого принимали гостей. Отец молодой в шутку говорил, что приехал к зятю печку сломать: «*Что это у зятя печка стоит не сломана!*». На это сват, отец молодого, отвечал: «*Ладно уж, сватушков накормим, напоим, уже не ломай печки!*». На этот раз хлеб на стол выставляла свекровь, а пирог — теща, получавшая за него в подарок также вышитую станушку. Яичницу для молодого уже не готовили. О *вторых хлебинах*, чтобы отличать их от первых, говорили как о поездке *на завтрак*. *Вторыми хлебинами* заканчивалось гощение друг у друга двух соединившихся родов.

**Баня для свекрови**

На следующий день после *вторых хлебин* молодая топила баню для свекрови. Иногда молодая от крыльца до дверей бани везла свекровь на перевернутой вверх зубьями бороне-суковатке («*чтобы теща всем нравилась, словно молодка*») [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 917, л. 19], но чаще вела ее под руки туда и лично намывала, называя *маменькой*. После бани молодая одаривала свекровь *полной покрутой* (т. е. полным набором женской одежды, состоящим из вышитой сорочки, платья или сарафана, передника и платка) и помогала все это надеть на себя. Выход свекрови из бани женщины приветствовали одобрительными возгласами, в которых нахваливали и свекровь, и рукодельницу невестку. Общественная похвала молодой как рукодельницы была обязательной.

**Годовой период после свадьбы**

В течение года после свадьбы молодые обязательно посещали молодежные гулянья и бесёды. В течение 3—5 лет зятья были обязаны ездить к родителям молодой с подарками на Масленицу и Пасху. На Масленицу молодые катались по родной деревне в выездных санях. В пятницу недели, именуемой *зятницей*, зять обязан был навестить тещу в ее деревне. Принимая зятя, теща могла выразить свое отношение к нему тем, как она его угошала. Угощая зятя вареными в масле пряженными пирогами, теща представляла его соседям в качестве «любимого зятя». Если зять ей не нравился, то она угощала его *припечниками* — двухслойными пирогами, которые выпекались из ржаной муки на молоке или воде, заливались болтушкой из пшеничной муки на молоке и вместе поджаривались. Зять на Пасху в первый год после свадьбы привозил в подарок теще кадушку куриных яиц [Логинов, 1993, с. 137—138]. В богатых семьях напоказ соседям в Пасху зятя упаивали до полного бесчувствия [Дикий обычай, 1914]. На этом вся обрядность свадьбы «двумя столами» исчерпывалась. Свадьба «одним столом» представляла сильно редуцированный вариант полной свадьбы.

## СВАДЬБА УХОДОМ, ИЛИ УВОДОМ

Свадьбу без согласия родителей именовали *свадьбой уходом*, или *молча*, поскольку причитаний в ней не было. Как брачный институт это явление в Заонежье было, хотя и не частым, но повсеместно распространенным [Кузнецова, Логинов, 2001, с. 255—256]. Вызывалось оно решительным отказом родителей выдать дочь замуж за любимого и уже не раз сватавшегося парня либо приездом сватов, которые устраивали родителей, но не устраивали девушку. В последнем случае девушка настаивала, чтобы ее парень пришел к ней свататься и тем самым продемонстрировал готовность семьи принять ее в своем доме. Без этого уход из дому мог кончиться плачевно: если родители парня девушку не принимали, она возвращалась домой и недобрая слава о содеянном распространялась по всей сельской округе.

Побег молодые люди совершали поздно вечером. При этом в доме девушки находилась пособница, которая извещала родителей, что девушка уже улеглась спать. При уходе с вечеринки сообщница должна была незаметно собрать вещи беглянки и принести их к бесёдной избе. Парень тоже подговаривал товарищей, чтобы те стали свидетелями,

сопроводили парочку до дома парня, где их ожидала его мать.

Беглянку в доме парня встречали без особых церемоний и обрядов. Ее поили чаем и укладывали спать вместе с будущей свекровью. Парень же должен был проспать эту ночь в комнате со своим отцом. В случаях, когда побег обнаруживался до восхода солнца, девушку следовало выдать явившимся за нею родителям без сопротивления. С наступлением утра родительская воля переставала довлеть над нею. Оставалось лишь оповестить соседей о том, что «уход» состоялся, после чего все общество воспринимало его как свершившийся факт.

В доме девушки тогда бушевали страсти. Отец выявлял сообщницу. Но страшнее был материнский гнев. Считалось, что если мать проклянет дочь перед иконами, то у той не будет детей и счастливой жизни. Боязнь материнского проклятия была серьезным фактором, удерживавшим молодежь от соблазна заключить брак *уходом*.

Дождавшись утра, парень с девушкой шли на кладбище рассказать на могилах предков о случившемся, попросить умерших благословить их на брак. Ближе к вечеру отправляли к родителям девушки кого-нибудь из соседей или дальней родни, чтобы разведать обстановку и узнать, возможно ли примирение. На это народной традицией отводился срок в сорок дней. К исходу первых суток побега подруги девушки начинали петь свадебные песни, под которые друг жениха расплетал девичью косу невесте и новобрачных вели спать. Утром мать жениха *окручивала* девушку молодухой, надевала ей чепец. Битья горшков, пожеланий детей в браке и пышного застолья могло и не быть. Но обязательно была баня для молодых после первой брачной ночи.

Примирение сторон происходило обычно в доме родителей новобрачной, куда молодые приглашались вместе со свекром и свекровью через особого посыльного из домашних или родственников. Иногда радостную весть поручали передать крестным родителям девушки. Опальный зять с молодой женой в доме тестя падали в ноги ее родителям и на коленях просили прощения за самовольство. Молодые не поднимались с колен, пока отец не подходил к ним и не поднимал за плечи. В знак примирения сват обнимался со сватом, а сватья со сватьей, называя друг друга по имени-отчеству. Затем следовали поздравления молодых крестными родителями и присутствующими родственниками. Празднование примирения устраивалось в доме свекра вечером без каких-либо особых обрядов, если не считать взаимообмена подарками в знак установления родственных связей. Венчание в церкви устраивали как можно скорее. Лишь после него отец молодой выделял, если хотел, в приданое дочери домашний скот, перину, одежду и т. д. Посещать ли родню свекра с *отгостками*, решалось в день примирения. А вот посетить тещу и тестя на Масленицу и Пасху в первый год брака зять должен был непременно.

Если же примирения с родителями девушки в установленные традицией сроки достигнуть не удавалось, скромное празднование устраивалось без ее родственников. Молодые венчались в церкви по истечении сорокадневного срока или чуть позже после «ухода».

В первой трети XX в. в традиционном свадебном обряде Заонежья происходили заметные перемены. В 1925 г. Б. В. Асафьев, побывавший на Русском Севере по заданию Государственного института истории искусства, писал, что в заонежской деревне происходят большие изменения, молодежь отрывается от крестьянского земледельческого труда, она «не нуждается» в старинных обрядах. В то же время свадебный обряд еще пока справляют «как следует», хотя и не венчаются, но есть еще вопленицы и сказители [Песни Заонежья..., 1987, с. 171].

В деревнях Кижской вол. в 1925—1926 гг. ни одну свадьбу не играли без венчания. Все невесты венчались в старинных нарядах и жемчужных сетках, но после венчания невесты переодевались в современную одежду, за столом сидели уже без головных уборов. Подверглись разрушению традиционные нормы поведения, например, девушки присутствовали в церкви на венчании, праздновали бракосочетание в доме жениха вместе с родственниками, в то время как раньше они могли быть участницами только предсвадебных обрядов и самой свадьбы.

Архивная запись 1931 г. свидетельствует, что «за последние годы не было случая, чтобы для совершения брачной церемонии вызывали священника» [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 73, л. 40]. Свадебные обряды в 1930-х гг. значительно сократились. Если сватовство считалось обязательным, то *рукобитье* (просватовство) было полностью исключено из обряда, т. к. прежде чем ударять по рукам, надо было молиться перед иконами, что было запрещено. Не было гулянья невесты и жениха, гощения у родственников, предсвадебной вечеринки, девичьей бани. Из традиционных элементов, помимо сватовства, сохранился обычай сначала праздновать свадьбу у невесты, а потом *хваленье* у жениха, проводить на второй день *красный стол*. Свадьбы постепенно теряли то, что придавало им характер игры, и превращались в обычное застолье.

Однако в начале 1930-х гг. не только венчание, но и регистрация браков в сельсоветах перестали считаться обязательными. Все чаще встречались случаи браков *убегом*: «уже второй год» девушки больше «сбегают»; «даже очень часто и гражданские браки не заключаются, пары живут просто так, по взаимному согласию, и на все это окружающие смотрят как на вполне нормальную вещь» [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 82, л. 30]. ❋

## 5.3. Похоронно-поминальная обрядность

### НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ, ДУШЕ И СМЕРТИ

Крестьяне Заонежья верили, что в результате смерти происходит отделение души от тела, и душа попадает в рай или ад. Дохристианские воззрения сводились к тому, что душа представлялась заонежанам в виде лесной или неведомой птицы, зайца, горностая, бабочки, облака или пара, а смерть — в виде таинственного существа, похищающего жизнь [Баталин, 1873, с. 13; Покровский, 1872]. Народные представления о местонахождении загробного мира варьировали: на небе, под землей, часто недалеко, но глубоко либо очень далеко на земле, но в недоступном месте [Чистяков, 1982, с. 120—121].

#### Причины смерти

Среди народных воззрений крестьян Заонежья на причины смерти человека были известны как вполне рациональные, так и иррациональные. Среди причин детской смертности совершенно справедливо видели разного рода болезни. В середине XIX в. в Олонецкой губ. половина всех новорожденных не доживала до 5 лет [Движение населения..., 1866]. При этом взрослые себя не винили ни в пренебрежении санитарией в крестьянской избе, ни в небрежности присмотра за детьми. Говорили: «*Бог дал, Бог и взял*».

К болезням своей возрастной группы подходили более рассудительно, выделяя болезни «*с доброй воли*», «*приходные*», «*от порчи*», от «*сглаза/призора*» и «*повальные*». Болезни «*с доброй воли*», «*приходные*» и *от сглаза* не считались чрезмерно опасными. Зато болезнь и смерть от вредоносной магии расценивалась как неизбежность [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 68]. Повальные болезни объясняли «*наказанием Божиим*» за грехи людей или злыми кознями персонифицированных духов болезней, таких как *Царевица*, *Огневица*, *сестры Лихоманки*, *Оспа Ивановна* и т. д. [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 76; НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 72, л. 64].

Особую статью смертей составляли случаи гибели людей от не совместимых с жизнью травм, от утопления на воде. Смерть от падения, ушиба, нападения животного, смерть на войне и т. п. объяснялась «*волей Божией*». Об умершем в бане говорили, что его «*запарил до смерти баеник*» [Там же, д. 971, л. 38—39]. По поводу утопших П. Н. Рыбников писал, что «они (заонежане. — *К. Л.*) во всем винят водяного... и не делают для себя никаких выводов» [Рыбников, 1867, с. 227]. По другой народной версии, смерть на воде утопленникам «*на роду написана*», и если не в тот, то в другой злополучный день они все равно потонут [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 58]. Еще одну из версий гибели людей на воде озвучила в причитании «Об утопших» И. А. Федосова — это, мол, «наказание Божие» за нарушение религиозных предписаний рыбаками [Федосова, 1981, с. 44—54]. Добавим, что любую гибель человека в запруде около мельницы заонежане объясняли тем, что мельник забывал при весеннем запуске мельницы утопить черную кошку под мельничным колесом [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 40].

Смерть от молнии рассматривалась как результат попадания молнии, пущенной самим Богом, в человека, за которым в грозу спрятался черт. За такую, как считалось, совершенно случайную смерть якобы душа удостаивалась попадания в рай, несмотря на прижизненные грехи. И. А. Федосова озвучила в причитании «Об убитом громом-молнией» еще одну версию — наказание Ильей-пророком крестьянина за работу в поле в день его годового праздника [Федосова, 1981, с. 44—54]. Гневом Божиим в Заонежье объясняли внезапную смерть людей, совершивших святотатственный поступок, например ограбление церкви, разборку часовни на дрова или похищение монет из священного источника [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 138—139; д. 1039, л. 63 и др.].

Навлечь на людей преждевременную смерть, по представлениям заонежан, могло несоблюдение ряда запретов. Часть из них была уже отмечена в материале, посвященном родильной обрядности. Добавим, что нельзя было разорять гнезда тетерок. Верили, что птица, горюя о потомстве, взлетает высоко в небо и падает на землю, разбиваясь насмерть, а за грех убийства матери и ее выводка Богородица наказывает смертью младенца в семье разорителя гнезда [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1102, л. 9, 36]. Запрещалось разрушение гнезд ласточек. За порушенное гнездо под стрехой дома ожидали смерть ребенка в доме, под стрехой сарая — гибель одной из голов домашнего стада. Весьма любопытен запрет убивать лягушек, бытовавший в Толвуйской вол. Говорили: «*Не убивай лягушку, а не то мать умрет*» [Там же, д. 966, л. 72]. Прокомментировать его сложно, если не сводить к пережиткам тотемизма.

Список запретов, способных навлечь на человека преждевременную смерть, был достаточно обширным. Детям в повседневной ситуации запрещалось смотреть сквозь сито («*безгрешная душенька сквозь сито уйдет*»), но в воскресенье средокрестной недели им возлагали на голову перевернутое решето или сито, а в Великий четверг просили сквозь сито поглядеть с улицы в дом через окно [Суеверия и предрассудки..., 1885, № 75].

Всем возрастным группам запрещалось ложиться спать на заходе, чтобы душу не унесло солнце в «обитель смерти». Верили, что навлечь преждевременную смерть могло нарушение запретов строить дом там, где проходила дорога («*все в доме помрут*»), спать на дороге («*сам помрешь*»), мочиться на тропинку, по которой часто ходишь («*родители заболеют и помрут*») [Байбурин, Логинов, 1988, с. 26—32]. Все они соотносились с универсальными народными представлениями о том, что дорога — это «путь на тот свет».

Под влиянием православия самоубийство как добровольный, а значит, «досрочный» уход из жизни резко осуждалось в народе. О таких покойниках говорили: «*Сам сатане на колени сел*» или «*Стал черту баран*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 80]. К самоубийцам приравнивались также «*запойцы*», т. е. умершие от водки. С некоторой долей сочувствия относились только к тем, кто наложил на себя руки, чтобы прервать тяжелые физические страдания, вызванные неизлечимым заболеванием.

Получается, что, по воззрениям заонежан, человек проживал положенный ему срок либо нет. Срок этот мог быть сокращен «*волей Божией*», насильственной смертью, несоблюдением определенных запретов, вредоносной порчей или личной волей самого человека. По верованиям русских Заонежья, бытие в этом мире — ничто по сравнению с загробным существованием: «*Здешний век как мгновение ока есть, а там (за гробовой доской) уже настоящий век будет*». О стариках старше 80 лет говорили, что они «*чужой век заедают*», т. е. живут дольше положенного срока, живут за «чужой счет». Сами же старики и ныне утверждают, что их «*Бог забыл прибрать*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 58—59].

**Приметы о смерти**

Примет, предсказывающих скорую смерть, в Заонежье насчитывается не один десяток. Лучше всего их сгруппировать по методу «узнавания», как это сделал В. И. Смирнов в работе о народных гаданиях Костромского края (узнаваемые с помощью особых зрительных образов, вещих снов и встреч, слуховым образом, вещим жребием и осязанием) [Смирнов, 1927, с. 17—18]. Кроме того, придется выделить группу «индукционных» примет, выводимых из народных верований о способности покойников до сорокового дня воздействовать на живых членов семьи и жителей деревни [Логинов, 1993, с. 97].

Наиболее значительную группу составляли приметы в виде появления особых «зрительных образов» [Рыбников, 1867, с. 16; 1866в; Барсов, 1872, с. 300; Логинов, 1993, с. 97—101]. Скорую смерть очевидцу предвещали такие видения, как огонь на кладбище или огонек свечи в лесу в ночное время, падающая с небосклона звезда. Смерть пророчила дикая лесная птица (ворон, сова, филин, глухарь), залетевшая в дом или деревню. Если птица садилась на церковь или дерево, считавшееся ничейным, ждали смерти одного из деревенских жителей. Если она садилась на конек крыши или так называемое «*именное дерево*»[17], ожидали смерти хозяина дома или человека, в честь которого посажено дерево. Молчащая сова на коньке крыши могла пророчить пожар, а не смерть. Галка, сорока или дятел, долбящие в большой угол избы, пророчили покойника в семье, а влетевшая в дом ласточка — покойника среди родственников.

Любое привидевшееся домашним «явление» домового (обязательно без шапки на голове [Даль, 1880, с. 11—13]) предвещало смерть хозяину дома. Смерти хозяина ждали и в случае, если бурей срывало крышу с дома, ломалась надвое матица в избе, разваливался самый верхний (*подгнетный*) венец дома, в сенях на Святки ломался пополам шест для переноски воды (*водоносное дерево*). Если разом раскалывалась печь в доме или сразу засыхали все комнатные цветы, то ожидали ухода в иной мир хозяйки. Вытапливание из стен наружу смолы (*живицы*) или выдувание сильным порывом ветра на улицу соломы со двора, а также появление цветов у комнатного растения, называемого «*ласточкин хвост*», предвещали смерть кому-либо из прочих членов семьи. Кончину определенному члену дома предвещала гибель его персонального (именного) дерева или именного сучка на общем семейном дереве, всем без исключения домашним — проникновение под дом корней черемухи.

О появлении покойника судили по поведению кошки и собаки. На смерть указывала кошка, если она лежала как покойник (на спине, скрестив лапы на груди, вытянув шею и запрокинув голову), зевала, никак не хотела заходить в избу. Особое внимание обращали на позу собаки во время воя: «*Собака воет мордой к земле, жди покойника на деревне*».

Предвестником покойника в семье было множество вшей, если они разом заводились у всех домашних. Скорой смерти больного ожидали, если на нем заводилась очень крупная, бесцветная *смертная вошь* или разом выпадали все волосы, а также если он начинал видеть у своего изголовья давно почивших родственников. Смерть ожидали и у того человека, в одежде которого гнус проедал дырку.

В д. Типиницы, Тамбицы и Вороний Остров (рис. 48, 49) верили, что видение громко рыдающего молодого водяника предвещает гибель на воде молодого парня, а рыдание старца — утопление пожилого мужчины. Ряд примет о скорой смерти основывался на изменениях во внешнем виде человека незадолго до смерти. Сюда заонежане относили заострение подбородка, заострение и скашивание набок кончика носа, появление в лице землистого оттенка, сваливание клочками и выступление несколько вперед бороды, появление на конечностях трупных пятен. О скорой кончине (не всегда наблюдаемой со стороны) старики судили так: «*Когда работа вся в тягость станет, тогда и смерть придет*».

Многочисленны и разнообразны были приметы о скорой смерти, увиденные в «вещих» снах [Логинов, 1993а, с. 102—103; НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 23—24; д. 971, л. 120—121; д. 966, л. 63—66 и др.]. Вещими считались ночные сны, увиденные в ночь на вторник и четверг (мужские дни), на пятницу («*Сон на пятницу — не отпятиться*»), а также сны в предобеденное время в воскресенье. День недели не имел значения, если во сне видели умершего. Чаще всего приснившихся покойников считали предвестниками смерти, но были известны

[17] Высаживалось при рождении ребенка либо отправлении мужчины в рекруты, на войну и др.

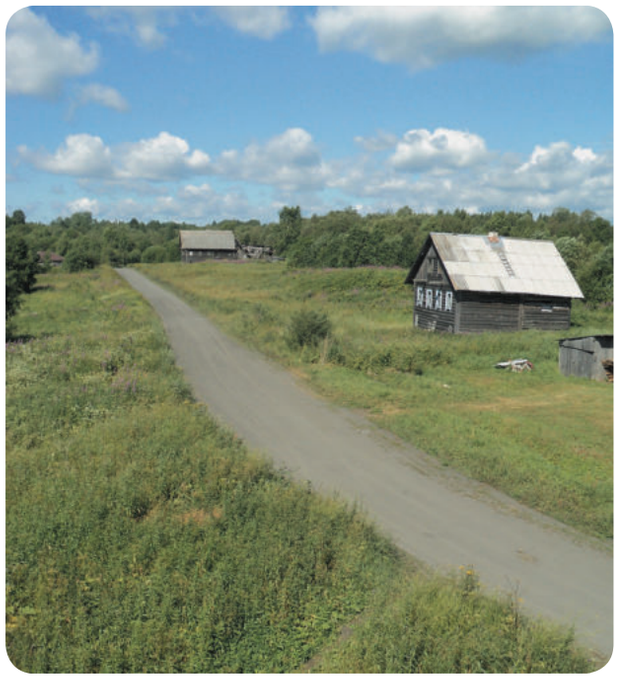


*Рис. 48. Деревня Вороний Остров. Часовня Усекновения главы Иоанна Предтечи. Вид со звонницы на деревню. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

и другие народные интерпретации[18]. Приведем примеры снов «к скорой смерти»: «*Кого умерший обнимет и поцелует — тот умрет*»; «*С семьей за столом пьет и ест — кого-то насмерть съест*»; позовет к себе, попросит вещи собрать и ждать, позовет дом выбирать или в новый дом приведет — к смерти, «*Если попросит с кем-либо свою вещь передать, то тот и помрет скоро*». Вдова ожидала скорой смерти, если во сне видела умершего супруга в подвенечном наряде [Там же, д. 966, л. 64]. Сулили смерть сны, в которых снились разрушение крыши, матицы, печи, подгнетного венца, змеи, ползающие по стенам выше головы спящего человека, а также пол, окрашенный красно-бурой (как кровь) краской. Сон, в котором видели уносимую по воде лодку, предвещал смерть хозяину лодки, а уносимое из рук полотенце — смерть сразу нескольких родственников. Если видели во сне гроб, что везут по дороге, по которой гоняют скот с пастбища, значит стоило ожидать умершего не своей смертью покойника из числа домашних.

Среди примет о смерти, определяемой по услышанным звукам («слуховым образом»), бытовали следующие: треск в матице дома и в кладке печи — к смерти хозяина и хозяйки; треск от стола, стен или углов избы — к кончине кого-либо из домашних [Барсов, 1872, с. 300; Певин, 1895, № 34; Логинов, 1993а, с. 103]. Смерть хозяина дома ожидалась, если курица пыталась кричать по-петушиному. За это ей сразу отрубали голову.

Приметы о смерти, узнаваемые «вещими» встречами, «вещим» жребием или осязанием, в Заонежье были редким явлением. Автором записаны следующие: «*Если встретишь на дороге червогада* (видимо, труп змеи, изъеденной личинками мух. — *К. Л.*), *то родители умрут*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 119, 121]; «*У кого свеча из новобрачных в церкви погаснет, тому скоро умереть*»; «*У кого венчальная свеча тусклее горит, тому жить на свете меньше*» [Там же, д. 1039, л. 62]; «*Если переносица чешется, покойник в деревне будет*» [Там же, л. 63].

«Индукционные» приметы о смерти сводились к следующим верованиям: «*Если в семье до сорочин два покойника было, то жди третьего*»; «*Если в деревне до девятого дня* (вариант — *до сорокового*) *два покойника было, то жди третьего*» [Там же, д. 971, л. 120; д. 1039, л. 61]. В семье следующую смерть ожидали до истечения года, а в деревне — до истечения сорока дней. По объяснениям информантов, покойник, «скучая» по близким или соседям, забирал их к себе. На новом кладбище первым не хоронили юного покойника, в противном случае всю молодежь за собой туда уведет.

**Гадания**

Часто загадывания касались жизни новорожденных. Лица (или лицам) других возрастных групп о смерти гадали несравнимо реже.

Одно из гаданий о жизни и смерти новорожденного совершалось в бане. На лавку около младенца знахарка ставила шайку с чистой прозрачной водой [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 61; д. 1039, л. 16—17]. Если вода играла отраженным светом («живая вода»), то делали вывод, что ребенок будет жить; неподвижная («мертвая») вода предвещала ребенку смерть. На севере Заонежья данный мантический ритуал сильно усложнялся [Там же, д. 1039, л. 17; д. 1102, л. 10]. Воду заговаривали, в горшок с наговорною водой клали *тридевять*[19] щепочек (вариант — три щепки) с коневого бревна дома или бани, девять зернышек (вариант — 27 зерен) жита или девять горошин и ставили на огонь. Когда вода закипала, в нее трижды опускали медное распятие. После этого горшок ставили к порогу. Если кипение продолжалось какое-то время, то заключали, что ребенок будет жить. Если кипение прекращалось сразу, то ожидали смерти младенца. Ритуал повторяли трижды, выводя прогноз на основе полученных количественных данных в ту или иную сторону. Этим же способом изредка гадали о смерти тяжелобольного взрослого.

В южном части Заонежья применяли (нечасто) еще один мантический способ [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 16, д. 67, л. 43]. «Налаживали» два сосуда с «наговорной» водой, в которой отваривали *тридевять* стружек с коневого бревна. В один горшок бросали зерна, в другой — землю. Сосуд с землей ставили

[18] Встречаются такие народные объяснения: «*Просто снится — это к болезни или поминок просит*», «*живого мертвым видишь — еще поживет, дарит чем или угощает (только не сладким) — к добру; в гору поведет — к богатству; жалуется, что тесно ему, что дом еще не построен — долго проживешь*».

[19] Устар. в старинном счете девятами три раза по девять; двадцать семь.

на лавку слева от младенца, а с зернами — справа. Затем подмечали, в каком из них вода «заиграет»: если в том, где земля, — то на смерть. То же самое заключение делали, если вода в обоих сосудах оставалась неподвижной. Смерть плоду в чреве матери предсказывали в Сенной Губе по черным пятнам на ногтях беременной [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 977, л. 8]. Гораздо чаще эта примета оценивалась как появление в жизни недоброжелателя.

Среди святочных гаданий молодежи Заонежья только одно было специально посвящено гаданию о смерти. «Вещим» жребием служила лучина, которую в полночь на Новый год, зажав в зубах, окунали в прорубь и заносили в бесёдную избу. Мокрую лучину, удерживая в зубах, следовало зажечь, пока не погасла лучина в светце. Тех, кому это не удавалось сделать, согласно поверью, ожидала скорая смерть [Коренной, 1916].

В иных святочных гаданиях предсказание смерти обнаруживалось редко. Летальный исход пророчили тем, кто в зеркальце или в обручальном колечке, опущенном в воду, видел суженого в образе покойника или утопленника [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 5, д. 142, л. 62]. Смерть ожидали и те, кто получал от сгорания скомканной бумаги на стенке печи тень, имеющую сходство с гробом, могильным холмиком или другой погребальной символикой [Коренной, 1916]. Те же самые очертания могли возникнуть и при вливании в воду воска, олова или желтка куриного яйца [Там же].

В молодежных гаданиях «слуховым образом» смерть гадающим предвещали звуки с похоронной символикой. При слушаниях у дома, зарода или на сарае к таковым относили разговоры о покойниках, удары молотком, которые означали «крышку гроба заколачивать», звуки от тесания досок — «гроб делать». При слушании у церкви или часовни указателем служили звуки, в которых слышались причитания по умершему или заупокойная молитва [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 43, 45; д. 1039, л. 62, 63].

Любой человек, начиная с подросткового возраста, мог погадать о продолжительности своей жизни по крику «вещей» птицы-кукушки [Там же, л. 63]. Загадывать следовало многократно. Считалось, что тем, «кому жить век долгий», она кукует долго, а кому смерть близка — лишь несколько раз.

## ПРИГОТОВЛЕНИЯ К СМЕРТИ

### Предварительные приготовления к смерти

Были обязательны для лиц пожилого возраста. У мужчин они включали изготовление долбленого *домовища* или дощатого гроба и намогильного знака. Шитье смертной одежды всегда выполнялось женщинами. Похоронную обувь по заказу делали обычно сапожники.

*Рис. 49. Деревня Вороний Остров. Вид деревни с часовней Усекновения главы Иоанна Предтечи. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

Доски для гроба и намогильных знаков разрешалось стругать только «от себя», чтобы не навлечь преждевременную смерть. Крупные щепки и стружки сжигали на огороде или в поле, но не в печи. Мелкие стружки сохраняли для подстилки в гроб. Традиция красить домовище в красный цвет или оббивать его кумачом возникла не ранее конца 1920-х гг. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 66]. Глава семьи дома мог сделать гроб для себя, жены или старшего сына. Иногда домовину изготовляли в качестве подарка для родственника или лучшего друга, который всегда принимал его с благодарностью [Там же, д. 977, л. 27]. Те же работы могли быть выполнены по заказу. Гроб и намогильный знак хранили на сарае или на чердаке, реже — в подызбице или в амбаре, чтобы не пугались дети. Иногда гроб наполняли житом. Когда владелец умирал, жито раздавали нищим, «*чтобы на том свете жизнь была*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 6, д. 10, л. 71].

Белый цвет материала, как цвет траура, был обязателен для нательной похоронной одежды пожилых женщин, а также для старинного савана и кукеля, заменявших верхнюю одежду умершим. В традиционный комплекс женской погребальной одежды входили также распашной косоклинный (*старушечий*) сарафан, длиннорукавная (*старушечья*) рубаха, тапочки, два покупных головных платка, чулки и поясок. Еще в 1930-х гг. предпочтительным для погребальной рубахи считался беленый холст, бывший в употреблении, но тщательно отстиранный («*мягче лежать будет*») [Там же, д. 966, л. 35]. Такой же материал было принято использовать для изготовления смертного сарафана, а также для наволочки, покрывала и матраца. Кроить с помощью ножниц не разрешалось. Материю следовало разрывать руками. Это правило до настоящего времени соблюдается при кройке подушки и матраца [Там же, д. 977, л. 29]. Чтобы «*не пришить смерть*», нитку, вдетую в иголку, на конце не завязывали, шить полагалось иглой вперед «от себя» крупным стежком. Швы накладывать следовало не в два, как обычно, а в один ряд и без узлов — «на живую нитку». Эти правила строго соблюдались у всех восточнославянских народов [Маслова, 1984, с. 85—86]. Смертные наряды, сшитые таким образом, выглядели как недоделанные до конца одежды. А. К. Байбурин по этому поводу заметил, что незавершенность их символизировала залог «стабильности мира» [Байбурин, 1983, с. 94].

По тем же правилам, кроме запрета на железные орудия при кройке материала, изготовлялись погребальные тапочки. Шили их из неокрашенной дубленой кожи. Подошва не должна была иметь каблука («*чтобы не сбивались в кровь ноги покойника по пути на тот свет*») [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 61].

Похоронную одежду пожилым мужчинам заранее готовили их жены [Там же, д. 971, л. 15]. Белый цвет в ней, помимо савана с кукелем, должны были иметь только рубашка и подштанники. Темные тона считались обязательными для покупного костюма с жилетом у зажиточных крестьян и простенького костюма-двойки у середняков. Погребальные тапочки мужчин были такими же, как и женские. Хоронить в сапогах в Заонежье запрещали местные священнослужители. Ремень, носки, головной убор (картуз или шапка) были покупными, желательно «*не поновленными*», т. е. неношенными.

К числу предметов, приготовляемых заранее, относились также иконка, свечи и «Воскресная молитва» (по-заонежски — *пропуск, отпуск, спуск, паспорт*), записанная на атласном материале или гербовой бумаге, которые покупали в церкви [Чистов, 1981, с. 288]. Верхняя часть молитвы имела вид ленты с изображением Христа, Богоматери и Иоанна Богослова. В Заонежье ее называли *умерший венец*. Старообрядцы *пропуск* и *венец* изготовляли сами из однотонного без рисунков и надписей материала красного цвета.

Заранее к смерти готовились пастухи, знахари и колдуны. Чтобы умереть смертью обычного человека, им требовалось найти восприемника и передать ему свое умение управлять магическими силами. Необходимость в такой «передаче» достигала критической точки, когда у человека во рту оставалось не более 1—2 зубов (вариант — мало волос). Считалось, что, утратив последние зубы и волосы, магический специалист попадал в полную зависимость к духам природы либо нечистой силы, которые до того верно ему служили [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 75; д. 1039, л. 65]. На передачу магических знаний при наличии добровольного согласия восприемника уходило от недели до месяца. Это называлось *передать дар*. Если добровольного восприемника не находили, то пытались избавиться от *дара* обманом. На посох наговаривали все свои заклятья и бросали на дорогу. Поднявший посох якобы начинал слышать в голове голоса нечистых духов. Дети и подростки от этих голосов обычно сходили с ума. На смертном ложе колдунам достаточно было схватить протянутую руку ничего не подозревавшего человека и крикнуть: «*Возьми!*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 142, № 13; оп. 50, д. 971, л. 122, 139]. Невольный восприемник не мог стать «настоящим» колдуном или ведуном, но, как считалось, отсутствие предсмертных мучений состарившемуся колдуну/ведуну гарантировалось. Тяжким грехом считалась *передача дара* покойнику, уже обряженному и уложенному в гроб [Там же, оп. 50, д. 966, л. 44]. Верили, что умерший после этого сразу же чернел, а его невинную душу черти забирали в ад. Душа колдуна за обман после смерти тоже якобы попадала в ад, но тело не испытывало мучений в час смерти.

**Агония и способы облегчения кончины**

Непосредственные приготовления к смерти начинали, не откладывая, если было ясно, что человек уходит из жизни [Барсов, 1872, с. 302; Рыбников, 1862; Логинов, 1993а, с. 112]. Место для тяжелобольных в избе отгораживали ширмой, а окно

над головой задергивали шторкой. Постель сменял матрац-сенник. Грехом считалось умереть на печи или пуховой перине. Старообрядцы рядом с умирающим ставили сосуд с водой, чтобы душа, отлетев от тела, могла в ней омыться. По возможности рядом находился кто-нибудь из домочадцев. Пожелания больного в отношении пищи всегда исполнялись, даже если приходилось просить у соседей.

Крестьяне перед кончиной обычно просили собраться близких родственников, чтобы сообщить им свою последнюю волю относительно личного имущества, похорон и др. Это называлось *сделать заветы*. Последнюю волю больного выслушивали молча. Она непременно должна была быть исполнена. Верили, что человека, не исполнившего последнюю волю, умерший будет преследовать и найдет способ отомстить ему. Кроме того, старики и старухи собирались к умирающему сверстнику на так называемые *смертные посиделки*. Каждый приходящий приносил с собой свежеиспеченную деревенскую снедь: калитки, ватрушки и т. п. Подавая ее больному, его просили отведать кушанья и произносили: «*Мы тебе тут с ветру здоровья принесли*». Верили, если больной поест охотно, то поправится. Его подбадривали, вспоминали молодость. Если это не помогало и умирающий выглядел плохо, его просили *передать на тот свет* приветы умершим родственникам и знакомым. Подобные просьбы выглядели вполне привычным делом.

Типичной мечтой заонежан было спокойно умереть, исповедав грехи и причастившись у священника, как и скончаться скоропостижно («*С ног да в гроб*»). Но многие до смертного часа мучительно болели. Тогда родные обращались к магическим средствам, чтобы добиться выздоровления либо приблизить смерть [Логинов, 1993а, с. 113—116]. Обычно трижды читали «Воскресную» молитву или «Святые помощи» (по утрам, в обед и вечером либо в момент острых приступов). По предсмертному завету в церковь или часовню относили какую-нибудь «завещанную» умирающим вещь из текстиля в качестве подарка за облегчение смерти, за отпущение прижизненных грехов. Как и при родах, часто выпрашивали кусок хлеба у странствующих нищих и пытались им накормить больного.

С целью магического облегчения смерти принято было втыкать нож в нижнюю поверхность лавки против изголовья умирающего. С той же целью умирающего клали на голый пол или пол, застеленный соломой, обязательно вдоль половиц, уподобляя покойнику, приготовленному для посмертного омовения.

Магию «освобождения пути душе на тот свет» в Заонежье являли собой такие традиционные способы, как приподнимание на вершок третьей от восточной стены половицы либо половицы-*ходалы* (по которой чаще всего ходят), трех досок между сеновалом и хозяйственной частью в восточном углу сарая или третьей доски пола хлева. Те же магические цели преследовал обряд поднятия на вершок шелома над крышей дома, а в Типиницах и Тамбицах он дополнялся выметанием из-под крыши жилища и сарая всех птичьих гнезд, включая гнезда ласточек. Боялись, что птицы унесут вместе с душой умершего еще несколько душ обитателей дома. Иногда (в Шуньге) просвет при поднятии шелома закрывали со стороны фронтона свадебным трехпоколенным полотенцем *образником* с нашитым по такому случаю посередине красного цвета крестом. Им накрывали умирающего в надежде на быстрое исцеление или быструю и легкую смерть. В случае смерти это полотенце считалось собственностью покойного и подлежало погребению в могиле. Точно так же, но без возложения на крышу, использовалась свадебная (*посаженая*) скатерть. Ею укрывали тяжелобольного, прощаясь с ним, как с умершим. Маленьких детей трижды продевали в специально проделанную посередине прореху *посаженой* скатерти, надеясь на выздоровление или смерть. Для смягчения завершения агонии также совершали манипуляции над нательной рубашкой больного. Расстегивали ворот и раздирали одним рывком нательную рубаху либо одним рывком выдирали из нее клок материи.

Облегчить приход смерти («*смыть грехи тяжкие*»), по поверьям, могли обряды, где главным элементом выступала вода [Логинов, 1993а, с. 116]. Чаще всего кто-нибудь из домашних набирал в рот обычную воду и прыскал ею в лицо умирающему. Иногда, как и при родах, просили сделать это случайных прохожих. Но чаще воду приготавливали особым образом и заговаривали. Воду для заговаривания брали равными порциями из трех или девяти лесных источников, не видимых друг от друга. Подходили к ним, не благословясь. Ключевая вода считалась «чистою». Говорили: «*Она вверх, к звездам течет*», «*воду в ключах Бог и Ангелы Господни каждые три минуты святят*». Пригодной для этих целей также считалась вода, взятая из трех колодцев или из проруби перед восходом солнца, пока никто к ним за водой не приходил. Как и при родовых болезнях воде придавали особые свойства, сливая ее с четырех углов иконы или обеденного стола в избе.

Магические качества воды усиливали, добавляя элементы, символизирующие смерть: отпетую в церкви священником землю или *тридевять* стружек, стесанных с коневого бревна бани. Воду для стружек кипятили и выставляли к порогу бани в горшке или чугунке. По количеству всплывших пузырьков воздуха в сосуде судили о том, сколько часов, дней или недель осталось жить умирающему. Этой водой прыскали в лицо или обмывали все тело тяжелобольного. В д. Хашезеро для облегчения кончины пользовались водой, трижды пролитой сквозь трубу бани.

Эти магические приемы облегчения смерти практиковались по отношению к обычным жителям деревень. Они считались недейственными, если дело касалось колдунов, не успевших передать свой *дар* восприемнику. Предсмертные мучения их, согласно местным поверьям, проистекали оттого, что черти беспрестанно требовали себе их души

за прижизненную службу. «Долг» порою оказывался столь тяжким, что черти, не давая шанса умереть среди людей, поднимали колдуна и с такой необыкновенной быстротой гнали его в лес, что молодым селянам за ним было не угнаться. Заонежане верили, что труп угнанного чертями искать бесполезно [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 31; д. 971, л. 122].

Колдуны, не передавшие свой *дар*, как уверяют заонежане, умирали в страшных мучениях. Их подкидывало, корежило, сбрасывало со смертного ложа. Для облегчения своей участи колдуны рвали в клочья страницы «черной книги», а знахари, имеющие тетради с записями заговоров, рвали на части тетради. Когда же это им было не под силу, на помощь приходили родственники. «Черную книгу», как считалось, чистая стихия не принимала. Заонежане уверяли, что из печи или костра книгу выбрасывало далеко в сторону неведомой силой. Говорили, что и в воде она не тонет. Уничтожить заключенную в книге нечистую субстанцию считалось возможным преданием ее земле. Заонежане верили, что с закапыванием в землю черных книг и тетрадей, сопровождаемым заклятиями, подчиненные колдунам черти освобождались от их власти и возвращались во власть сатаны. Некоторое облегчение в предсмертных мучениях колдунов и тех, кто при жизни наводил порчу, ожидались, когда кто-нибудь из родственников брал себе на хранение «черную книгу» или тетради с записями.

В Заонежье полагали, что смерть колдуна можно облегчить также с помощью осины, которая «притягивает к себе грехи». Практиковалось, в частности, подкладывание осинового полена между ног умирающему колдуну. Иногда достаточным считалось забить осиновый кол в подызбице жилища колдуна. При содержании в избе тела уже умершего колдуна было принято подкладывать под лавку с его гробом осиновое полено.

Один из способов облегчения смерти колдунов, записанный в пределах бывшей Толвуйской вол., напоминал уже описанные магические «способы», основанные на поднятии половицы в избе и шелома на крыше. Эти действия при кончине известной в прошлом колдуньи из д. Свечниково «были усилены» забиванием в пол и в шелом крыши зуба от деревянной бороны. По сведениям Н. А. Никитиной, аналогичный обряд имел широкое бытование по всей России [Никитина, 1928, с. 321—322].

О колдунах и знахарях, которые успевали передать свой *дар* восприемникам, в Заонежье говорили, что смерть к ним приходила тихо, как сон, что умирали они во время исполнения какой-нибудь будничной работы или отдыха. Те, над которыми производились обряды облегчения смерти, успокаивались лишь перед самой кончиной. Если же ни того, ни другого не было сделано, колдуны умирали с перекошенными лицами, в невероятных позах. Считалось, что предсмертные мучения знахарей, не передавших свой *дар*, будут не столь тяжкими, если они при жизни не занимались «черной магией» в виде наведения порчи или любовными приворотами.

## ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ОТ КОНЧИНЫ ДО ПОХОРОН

### Кончина

Факт смерти в Заонежье определяли по агонии, затем звали священника, который к губам усопшего подносил зеркальце. Если оно не запотевало, то смерть считалась точно установленной. Хирургическое вскрытие для определения причины смерти считалось страшным оскорблением умершего и делом «богопротивным» [Федосова, 1981, с. 31—36]. Известны случаи, когда человек погружался в глубокий летаргический сон, а священника не вызывали. Если он за три дня не успевал проснуться, то его хоронили. К тем, кто просыпался до погребения, относились так же, как к людям, побывавшим на «том свете». Случайную смерть и смерть посягнувших на свою жизнь должен был запротоколировать полицейский исправник и дать соответствующее заключение. Труп, обнаруженный за пределами деревенских угодий, до прибытия исправника поднимали над землей на так называемые *стелючи* — козлы для распиловки бревен на доски [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, д. 91, л. 13; д. 94, л. 49].

Обычаи, связанные с кончиной, различались в зависимости от возраста умершего [Логинов, 1993а, с. 119—121]. О выкидыше, например, невестка сообщала только свекрови. О смерти ребенка во время родов узнавали ближайшие родственники и повивальная бабка, а через них и некоторые соседи. О смерти ребенка в возрасте до года сообщали только родственникам. Плакать по ним не полагалось. Причитывать можно было лишь по детям, достигшим годовалого возраста. По взрослым причитывали публично. О погибшем на чужбине причитывать начинали при получении известия.

Взрослому человеку старший в доме утирал «*последнюю слезу*». Делать это, как и закрывание глаз, полагалось безымянным пальцем через материю. Тряпицей же прикрывали рот покойнику. Кусочек тканого материала должен был оградить живых от контакта с умершим не только в физическом, но и в магическом смысле. Непосредственный контакт считался нежелательным вследствие приписываемой покойным возможности неблагоприятно влиять на здоровье живых. После закрытия глаз родственникам *посылали ведом*, т. е. оповещение о смерти. Печальную весть родным женщины сообщали причетью, а соседям и знакомым говорили, что такой-то *приказал долго жить*. Известие о смерти посылали также и старушкам, которые обычно обмывали мертвых. В некоторых деревнях их принято было оповещать в первую очередь.

Интерьер избы после смерти в ней человека приводили в надлежащий вид. В частности, зажигали свечу или лампадку, задергивали занавесками ближайшие к «красному» углу окна, останавливали часы-ходики и, если не топилась печь, закрывали трубу («*чтобы черти в дом не забрались, не то углы скрипеть будут*»). Необходимым считалось окурить покойника ладаном либо дымом сосновой коры или можжевельника.

Тело до начала омовения должно было несколько остыть. За это время в большом углу вывешивалось полотенце-«образник», завешивались или убирались зеркала («*чтоб новый покойник не привиделся*»). Фотопортреты покойного тоже завешивались, а маленькие фотографии переворачивались лицом к стене. Лишь в Толвуйской вол. портреты было принято не закрывать, а, наоборот, украшать полотенцем с вышитыми концами и траурной лентой. У местных богачей их дополнительно украшали венком, сплетенным из колосьев ржи. По убитым на войне или умершим вдали от дома интерьер избы приводили в траурное убранство при получении известия о смерти.

**Омовение и одевание**

Обрядность, связанная с омовением и обряжением тела умершего, различалась в зависимости от характера смерти, возраста, особенностей вероисповедания [Барсов, 1872, с. 303; Федосова, 1981, с. 91—98 и др.; Логинов, 1993а, с. 121—127].

Изредка омовение и обряжение тела производил тот, кого покойный просил об этом перед смертью. Тогда участие в нем других лиц угрожало им якобы болезнью, насылаемой осердившимся покойником. В норме же для омовения и обряжения взрослых звали старых женщин, прекрасно знающих традиции. Мужчины для омовения привлекались только у сектантов-скрытников. Общим был запрет обмывать тело близким родственникам. Правило нарушалось в экстремальных условиях, например во время оккупации Заонежья в 1941—1943 гг. Участие молодежи в ритуале не допускалось за исключением старообрядцев поморского согласия, у которых омовение совершала девочка до 7 лет[20].

С женщин перед омовением снимали все украшения. Для омовения одежду на мертвом разрывали руками вдоль основы ткани. Тело укладывали посередине избы, расстелив солому вдоль половиц, «*чтобы дело ладилось*». Сверху ее застилали простыней, бывшей в момент смерти под покойным. В настоящее время на полу расстилают простынь, половичок или дорожку. В омовении использовались тряпочка, мыло и ковш. Особую воду брали для омовения умершего колдуна. «Святость» ей придавали теми же приемами, что и в обрядности облегчения смерти. Кроме того, в нее надо было окунуть такие символы христианской веры, как распятие или икону. Верили, что распятие чернеет от перехода на него грехов умершего. Мыли покойного, как правило, вдвоем. Один работал с тряпочкой и мылом, а второй поливал из ковша водой комнатной температуры. Омывая тело, читали молитвы. Ножницами подрезали покойнику ногти. Подрезать волосы и брить мужчин запрещалось. Волосы причесывали гребнем. На место, где мыли колдуна, с грохотом швыряли кочергу. Омытое тело вытирали и перекладывали на чистую матерчатую подстилку. После того, как тело обсохнет, приступали к обряжению. Во время обряжения покойника уговаривали не сопротивляться, сгибать руки, ноги и т. д., полагая, что он во время одевания все слышит и понимает.

Омовение и обряжение имело свои особенности в зависимости от возраста умерших. Выкидыша на смертной лавке обмывала свекровь и, не обряжая, заворачивала в чистую тряпочку. Иногда трупик клали в картонную коробку. Ребенка, умершего некрещеным, свекровь обмывала на столе. Стол приносили в избу из другого помещения и ставили в большой угол торцом к лицевой стене. Труп обряжали в распашонку. Надевались также чулки, но без тапочек. Крестик на шею вешали только в том случае, если повивальная бабка успела крестить младенца еще до наступления смерти. Труп относили для освидетельствования к священнику. Если ему платили, он мог отпеть дитя через год как нечистого покойника.

Младенца, умершего после домашнего или церковного крещения, свекровь тоже обмывала на столе в избе. Но обряжали тело несколько иначе. На труп обязательно надевали рубашку, которую подпоясывали кушаком, «*чтоб положил яблоки за пазухи, когда ангелы угостят*». Всех крещеных мужского и женского пола подпоясывали, поскольку верили, что при воскресении во время Второго пришествия Христа человек должен быть подпоясан. На шею надевали крестик. Поверх носков полагалось обувать матерчатые тапочки, которые на скорую руку тут же шил отец или кто-нибудь из родни. В обязанности отца входило также сколотить для ребенка гроб, в котором тело относили священнику для освидетельствования.

Ребенка, умершего в возрасте одного года и старше, обмывали и обряжали точно так же, но мальчику дополнительно могли надеть погребальные порты и саван. Для освидетельствования его смерти священник являлся лично, как при кончине взрослых. Девочек-подростков хоронили до 1930-х гг. обряженными в рубашку, сарафан, чулки, тапочки и платок. Их одежда, как и у людей среднего и старшего поколений, не была облегающей.

Погребальное одеяние людей среднего поколения отличалось от детского и от запасенного заранее у стариков и старух. В комплекс смертной одежды женщин средних лет входили рубашка с длинными рукавами и сарафан, но не глухой косоклинный, как у старух, а на проймах или лямочках. С 1950-х гг. в качестве нательного женского похоронного белья стали использовать сорочки на проймах и трусы, а с 1980-х гг. — лифчики. Обязательной принадлежностью были чулки. Зимой покойницам надевают еще и теплые шерстяные носки. Тапочки из неокрашенной кожи в настоящее время часто заменяют покупными белыми тапочками или туфлями на низком каблуке без железных гвоздей и заклепок. Хоронить в туфлях на высоком

[20] Старухи (старики) удерживали труп в стоячем положении в корыте, читая молитвы по своим книгам, а ребенок мыл тело водой из корыта.

и средней высоты каблуке считается опасным. Верят, что в случае нарушения этого правила покойница «призовет к себе» земляка, чтобы ей доставили нужную обувь. Обязательными для умерших женщин данной возрастной группы были два головных платка, которые повязывали, как и при жизни. Хоронить в повойнике, а в старину и в кокошнике запрещалось. Обязательным был пояс. Бедноте недостающие погребальные наряды могли быть принесены более зажиточными соседями в качестве помощи.

Девушек и молодух еще в 1930-х гг. хоронили в рубашках с рукавом длиной в две трети, какие они носили при жизни. На рубашках допускалась, а у девушек и предполагалась вышивка. Сарафан разрешалось заменять платьем или кофтой-«казачком» с юбкой. Молодух могли обряжать в жакет и юбку. Молодух хоронили в двух головных платках, а девушек — в одной косынке. На ноги надевали чулки и «штиблеты» с низкими каблучками, подбитыми деревянными гвоздиками. Девушкам, как невестам, на шею повязывали белые шарфики, а в руки вкладывали вышитое свадебное полотенце, «*чтоб там жениху подарила*». Об умерших девушках говорили, что они «*невесты Христа*». Обручальные кольца и другие металлические украшения в похоронном наряде запрещались. Заонежане верили: «*Бусы в могиле сделаются змеями, серьги будут ящерицами, а броши — жабами*» [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 966, л. 37]. Исключение в Заонежье составляла только округа Сенной Губы, где часть населения сформировалась из пришлого компонента в XVIII—XIX вв. Там разрешалось хоронить с украшениями.

У мужчин среднего и молодого возраста в похоронной одежде светлые тона обязательны были только для рубашки. На рубахах неженатых парней допускалось наличие вышивки. В настоящее время на покойника можно надевать майку, если при жизни он любил ее носить. Нижние порты сейчас заменяются трусами или кальсонами. Обязательным с начала нынешнего века в похоронном комплексе стал костюм-двойка или тройка. В отличие от всех других покупных вещей, костюм не всегда должен быть новым, главное, чтобы он был чистым. Вдовы, если имели намерение выйти снова замуж, пуговицы на пиджаке покойного супруга не застегивали. Мужской пояс, обязательный в традиционном прошлом, в настоящее время заменяется брючным ремнем. На ноги вместо сапог надевают ботинки или полуботинки на низком каблуке с покупными носками. Подростков-мальчиков сейчас обряжают как мужчин. Традиционно же их хоронили как парней-женихов — в вышитых либо окрашенных в индиго рубахах и портах. Именно для них первых уже в 1930-х гг. саван с кукелем перестали быть строго обязательными. Всем покойным на шею раньше надевался металлический крестик на шнурке-гайтане. Усопшим старообрядцам после обряжения в руки вкладывались так называемые «раскольничьи четки».

Когда обряжение покойного заканчивалось, избу окуривали дымом ладана или можжевельника. Вода и предметы, использованные для омовения, считались опасными для живых, и от них избавлялись. Остатки воды выливали с улицы под большой угол избы. Мыло, тряпочку, расческу, подстилку и одежду с умершего выбрасывали в проточную воду, сжигали в огне, прятали в камнях или закапывали в землю. В «чистом» огне домашней печи жечь их запрещалось.

Некоторые приметы, имевшие соприкосновение с покойником, сохранялись и применялись в народной магии. Ниткой из одежды или подстилки умершего подвязывали челюсть младенцу, «*чтоб меньше кричал*», или связывали руки спящему мужчине после пьяного буйства, «*чтобы рук больше не распускал*». Мыло, которым мылили покойника, наделяли успокоительными и целительными свойствами. Его подкладывали к рукомойнику для умывания драчливого мужа. Таким мылом обмывали опухоли и нарывы на теле. Мылом и расческой после усопшего пользовались кандидаты в рекруты перед отправлением на медицинскую комиссию, надеясь, что их забракуют. Умываясь и расчесываясь, парни многократно повторяли молитву «*Святый боже…*», которую было принято читать после омовения покойного [Певин, 1985, № 34]. По сведениям Е. В. Барсова, эти предметы использовали и в «черной магии» [Барсов, 1872, с. 303].

**Содержание покойника в избе**

Время нахождения покойного в доме до перекладывания в гроб было заполнено во многих случаях необрядовой суетой [Логинов, 1993а, с. 128—130]. В частности, посылали кого-нибудь к священнику, чтобы запастись у него «отпетой землей», а если получится — пригласить священника для отпевания усопшего. В отличие от погребального *пропуска* и *умершего венца,* заранее такую землю покупать было нельзя — хранение и засыхание в доме этой земли грозило его обитателям болезнями и смертью.

Если гроб заранее не был сделан, находили плотника, который эту работу срочно выполнит. Материалом для срочного изготовления гроба служили обычно сухие доски, разделяющие в сарае сеновал и хозяйственную часть. Их отпиливали по снятой с усопшего мерке, сделанной ниткой или веткой, и гладко выстругивали. Сухие листья использовались для подстилки в гроб и набивки подушки усопшему. Если гроб срочно делали из сырых досок, то для набивки матраца и подушки они не годились. Для этого использовали сухие листья прошлогодних веников, которые в любом доме всегда имелись на сарае. Набивка из соломы, свернутой или переплетенной в виде матраца, зафиксирована лишь в районе Толвуи. Изредка для этих целей применялись старые одеяла и подушки. В настоящее время матрац часто набивают ватой. Саван и кукель, если не были заготовлены ранее, шили домашние. Они же кроили, шили и набивали подушку и матрац, которые потом клали в гроб.

Обряженного усопшего обмывальщицы укладывали «переночевать» в избе головой под образа

на *смертную лавку*[21], что проходила вдоль боковой стены крестьянской избы. В настоящее время неподвижную лавку заменяют приставной лавкой или просто широкой доской, положенной на 2—3 табуретки, но не вдоль боковой стены, а наискосок, чтобы к телу могло подойти одновременно больше людей.

Руки усопшему складывают на груди таким образом, чтобы правая рука с перстами, сложенными как бы для моления, лежала поверх левой. В нее вкладывали *умерший пропуск*. Без него, как считалось, «*не пускают в рай*». Бегуны и скрытники *пропуск* не использовали, т. к. верили, что в нем записаны все прижизненные грехи человека. В районе Типиниц и Тамбиц в левую руку умершему было принято вкладывать носовой платок, «чтоб слезы, когда надо, вытер». Повсеместно на грудь покойным полагалось класть медный складень или маленькую иконку.

Если тело не успевало окоченеть, руки могли раскрыться. Говорили, что «*мертвый еще кого-то прибрать хочет*». Руки покойному в таких случаях до момента окоченения скрепляли полотенцем. Им же подвязывали нижнюю челюсть, если она раскрывалась. Иногда свернутое в несколько рядов полотенце подкладывали под подбородок усопшего. Им пользовались и когда у мертвого раздвигались ноги, ибо пятки, по обычаю, должны были быть прижатыми друг к другу. Плохой приметой считалось, если у покойного открывались глаза. Говорили, что он «*еще кого-то выглядывает*». Глаза в таких случаях не просто закрывали тряпочкой, на них сверху клали 3—5-копеечные монеты.

На лавке обряженный труп до подбородка накрывали прямоугольным куском редкой домотканой материи, а лицо — тканью или марлей. Постоянно закрытым оно было у старообрядцев, т. к. считалось, что покойник может *обмириться* от дыхания приходящих. У мирян лицо умершему открывали только днем, а в темное время суток — по особой просьбе вновь прибывших. Рядом с покойным, обычно на табурете, ставили «угощение» для умершего, в которое обязательно входили чай в чашке или в стакане, кусок пирога-рыбника, калитка или другая выпечка (на тарелке) и кусок ржаного хлеба. Примерно с 1950-х гг. ставят рюмку с водкой, порой нарушая даже предсмертный завет не ставить себе на похоронах в качестве угощения спиртного. Оставлять умершего одного, по обычаю, не полагалось. Труп следовало оберегать от кошки, которая могла изгрызть лицо усопшего. Поэтому ее в течение трех дней старались не пускать в избу. Считалось также, что в одиночестве покойник «*будет скучать*».

Покойник находился в доме три дня. Основной причиной трехдневного содержания покойного в избе было желание предоставить возможность соседям и родственникам проститься с умершим. Считалось, что дети покойного, не простившиеся с родителем, берут на душу «*грех неотмоленный*». Осуждались и соседи, не удосужившиеся навестить покойного.

В Заонежье повсеместно обряд прощания с усопшим во время его нахождения в доме был примерно одинаков. Вошедший в избу, где лежал усопший, ни с кем не здороваясь, должен был перекреститься глаза и, подойдя к лавке или гробу, поклониться в ноги умершему, поздороваться с ним. Приблизившись к гробу, следовало «*опахать*» тело, т. е. трижды (по солнцу) от головы к ногам махнуть платком («чтоб слезы мертвому утереть»). Прощание непременно включало в себя просьбу о прощении, типа: «*Имярек, прости меня, если чем обидел, а тебя Бог простит*». Только после произнесения подобных слов вошедший в дом человек здоровался с присутствующими. Обычай позволял также здороваться только с покойным и не приветствовать окружающих. После прощения можно было встать молча у стены. Прощения дозволялось также просить на кладбище вплоть до закрытия крышки гроба. Все, кто боялся покойников, чтобы избавиться от страха, прощаясь, должны были подержаться за большой палец его ноги.

Каждый раз, как только кто-нибудь из вновь прибывших родственников входил в избу, ему начинала причитывать хозяйка, если умела, или специальная плачея. Обряд прощания в таких случаях происходил под причеть. Если пришедшей была женщина, умевшая «*вопить*», то она тоже отвечала причетью. При прощании родственник (если покойный не был старообрядцем или сектантом, а пришедший мирянином) должен был взглянуть в лицо умершему. Покойного разрешалось целовать, но после этого требовалось в день похорон произвести очистительный обряд. Скрытники и старообрядцы разных толков, совершая свои таинства самостоятельно, лицо покойного для чужих, а зачастую даже и для своих не открывали. Не открывали они лица умершего и попу, приходящему освидетельствовать смерть. За эту уступку священник получал мзду деньгами. То же самое делали, когда лицо умершего было сильно обезображено, имело следы отравления или насильственной смерти.

Не подходить к гробу и не смотреть в лицо покойного из числа родных разрешалось только беременным. Однако если умершим были отец или мать, проститься должна была и беременная. Для предохранения плода от вредоносной силы покойника использовалась крашеная деревянная ложка, реже — кусок красной материи, которые следовало положить за пазуху. Прощаться с покойным люди приходили в течение всего времени, пока он находился в избе. Каждого пришедшего угощали чаем в соседней комнате.

Ночью устраивались бдения у гроба. На них присутствовали обычно пожилые соседи. Уставшие родственники отправлялись спать в другие дома или в соседние комнаты. Во время ночных бдений

[21] Изредка имеют в доме специальную приставную лавку, также именуемую «*смертной*». Ее держат в сенях. Садиться на нее запрещено. В избу ее вносят только по случаю смерти.

позволялось рассказывать сказки, включая «заветные», но смеяться было нельзя. Они должны были позабавить покойного. Обрядовое веселение покойника, бытовавшее, например, у вепсов [Строгальщикова, 1986, с. 81; Сурхаско, 1985, с. 72], в Заонежье не получило развития. Во время бдений нельзя было ссориться или говорить неправду о ком-либо из живых или мертвых. Считалось, что на нарушителей запрета покойник пошлет болезнь, а лжецов уличит тем, что начнут потрескивать стены и углы избы. Подобных звуков заонежане очень опасались. При покойнике, уложенном в гроб, запрещалось также вязать и шить, «*чтобы не пришить тоску по умершему*».

Обряд «бужения» усопшего состоял в том, что с наступлением утра к покойному обращалась старшая в семье женщина с примерно следующими словами: «*Как тебе спалось, ночевалось, наш миленький, наш хорошенький*»? Обрядовое «бужение» усопшего могло производиться и на второе утро, когда он был уже в гробу, и в день выноса тела.

Перед перекладыванием тела с лавки в гроб по его четырем углам насыпали щепотку отпетой земли, а остатки, прямо в платочке, прятали под подушку. Иногда под подушку клали иконку, которую, поцеловав, обносили вокруг гроба. В карман или прямо в гроб могли положить любимые предметы усопшего: трубку, папиросы и расческу. Вложенный в руки платок перекладывали в гроб или в карман. Теплые вещи на покойного обычно не надевали, если на то не было особого завета. Их клали в гроб со словами: «*Пусть сам на том свете одевает*». Зимой часто кладут меховую или стеганую на вате безрукавку (*сердечник*). Много вещей в гроб класть не полагалось, т. к. возникала опасность, что крышка не закроется и тогда умрет еще кто-нибудь в деревне. Верили, что покойнику со всем этим добром сложно будет передвигаться при путешествиях «на том свете», что ему потребуется помощник из числа живых.

После перекладывания тела в гроб отрезали от молитвы-*пропуска* полоску *умершего венца*, накладывали ее на лоб умершему. Если *пропуском* служил не лист церковной гербовой бумаги, а кусок материи, то венец делали из бересты, обшитой кумачом. Считалось, что с наложением венца душа отделится от тела и будет витать рядом, а труп почернеет. С этого момента менялся характер «общения» с покойным: хотя к нему и продолжали обращаться с вопросами и пожеланиями, но верили, что слышит уже не он сам, а его душа. Снаряжение в загробный мир у староверов имело некоторые особенности. В гроб им клали раскольничьи четки, а также мешочки с остриженными ногтями и волосами, которые собирали всю жизнь. Скрытников в гроб не перекладывали, т. к. хоронили их завернутыми в половичок, без любых сопроводительных вещей.

Вечером перед днем похорон приходили соседи с «помочью», т. е. выпечными изделиями и свежими продуктами для поминальной тризны. Они же приносили недостающую посуду. Ночью родственники в соседнем доме начинали готовить еду для поминовения. Соседи помогали мыть посуду, подносить воду и дрова.

## ОБРЯДНОСТЬ В ДЕНЬ ПОХОРОН

Наиболее насыщен обрядами был день похорон. По традиции хоронили в Заонежье около полудня или в более позднее время, но непременно до захода солнца. Сектанты-скрытники погребальные обряды совершали в сумерках, а хоронили уже в полной темноте, скрывая от непосвященных свои таинства.

### Прощание в доме

Похороны начинались с прощания тех родственников и соседей, которые по разным причинам не могли отправиться на кладбище [Логинов, 1993а, с. 136—137].

Обряд прощания в доме умершего начинался с зажжения у гроба четырех свечей (в головах, в ногах и по бокам гроба) с таким расчетом, чтобы их огоньки образовывали символический крест. Если в головах покойника горели сразу две свечи, то одна из них была венчальной, сохраняемой в доме от дня церковного бракосочетания. Присутствующие подходили к умершему для прощания по очереди. Мирянам дозволялось целовать покойника в лоб или губы. Особую напряженность обряду придавали причитания вопленицы. В причитаниях рассказывалось о прижизненных делах ушедшего и о «горькой судьбинушке» близких, которых он оставил. Наиболее жалобные вопли посвящались умершему в расцвете сил, если от него оставались дети-сироты. В причитаниях могли также звучать слова, не очень лестные для усопшего, так как оплакивание было обязательным даже по очень непорядочному, с точки зрения заонежан, покойнику. Под воздействием слов хорошей причитальщицы, произносимых в особом темпе «*мертвецкого голошения*», многие из присутствующих начинали громко рыдать навзрыд. Однако все зорко следили, чтобы ни одна слезинка не скатилась в гроб, а то «*покойник на том свете мокрый будет*».

Когда прощания заканчивались, в семьях мирян гроб поворачивали на 180 градусов, чтобы открытое лицо покойного обратилось к иконам. Верили, что в этот момент он последний раз молится в родном доме. Через некоторое время гроб ставили в прежнее положение. По окончании обряда прощания у гроба гасили все свечи. Оставалась зажженной лишь лампадка. Огарки складывали в гроб. Иногда под подушку умершему, «на дорогу», подкладывали каравай ржаного хлеба. После этого покойник считался окончательно снаряженным в мир иной. Теперь он мог быть отпет священником.

### Вынос тела

Вынос тела представлял собою ответственный и сложный ритуал, насыщенный множеством магических действий, направленных на охрану живых от вредоносных сил покойника [Логинов, 1993а, с. 137—138]. В частности, близким родственникам прикасаться к гробу в момент его выноса

не разрешалось. Для выноса привлекалось четверо мужчин из отдаленной родни или соседей. В тот момент, когда гроб отрывался от «смертной» лавки, через него в большой угол избы бросали пригоршню жита. Под лавку с грохотом кидали кочергу или ухват, на пол плескали ведро воды. В районе Кузаранды под лавку, кроме того, ставили квашню для замешивания теста. В случаях, когда гроб поднимали с приставной лавки, ее следовало с шумом перевернуть вверх ногами, «*чтобы спугнуть с места душу усопшего*». В некоторых деревнях Заонежья перед выносом тела полы в избе и сенях, а также ступеньки крыльца было принято устилать еловым лапником. Маркированием пути еловыми ветками, по которому проносили гроб, достигалась дополнительная безопасность обитателей дома. Сразу же после выноса гроба лапник убирался и сжигался.

Как и у всех восточных славян, покойника заонежане выносили вперед ногами, «*чтоб не нашел обратной дороги*». Местная особенность данного действия состояла в том, что гробом нельзя было задевать за пороги и дверные проемы. Заонежане верили, что если такое случится, то душа покойного останется в доме и ее нелегко будет из него выжить. В момент, когда тело проносили над порогом, бросали пригоршней жито вслед гробу либо навстречу ему, чтобы покойник из дома не унес жизнь и счастье. В некоторых деревнях Заонежья принято было плескать к дверям ведро воды, «*чтоб залить след покойнику*».

В проулке между стеной дома и изгородью, напротив окон, гроб могли поставить на землю, чтобы умерший имел возможность проститься с домом. Тут же с ним прощались те из соседей, кто не сделал этого в избе.

**Похоронная процессия и путь на кладбище**

По окончании прощания у окон родного дома гроб с телом поднимали на носилки — две короткие жердочки, подкладываемые поперек гроба, либо длинные струганые жерди, которые подкладывали вдоль гроба. Четверо мужчин, положив концы носилок на плечи, трогались в путь. В этот момент кто-нибудь из родственников умершего снова бросал горсть жита навстречу или вслед гробу. Через родную деревню усопшего всегда несли на руках, «*чтобы он с деревнею просился*».

По ходу движения похоронная процессия выстраивалась в определенном порядке. Если покойник был из зажиточной семьи, то процессию возглавляли двое детей с искусственным венком и цветами. Венок для покойного несли мальчики, а для покойницы — девочки. За детьми следовало двое мужчин с намогильным знаком. Следом несли гроб с покойным, за которым шли ближайшие родственники. Все остальные выстраивались позади. Похоронную процессию также мог возглавлять нанятый за особую плату священник. Если покойника с островной деревни везли на кладбище на островной погост или островное кладбище, похоронной процессии в привычном ее понимании не было. Гроб с телом несли не за околицу, а на берег. В передовую лодку грузили намогильный знак, гроб и крышку. В нее же садились близкие родственники умершего. Второй следовала лодка с гробом. Прочие провожающие, согласно обычаю, должны были ехать в своих лодках несколько позади. Часто путь по воде был более удобен или вообще единственно возможен (например, на о-в Кижи). Во время ледостава, ледохода или непогоды, когда умерших на остров доставить не могли, было принято хоронить их на старинном кладбище, принадлежащем одной деревне или объединяющем несколько деревень. На погосте под могилу требовалось получить разрешение священника.

Похоронная процессия, двигавшаяся по суше, за околицей деревни перестраивалась, за исключением случаев похорон очень богатого покойника, тело которого за особую плату несли на носилках до самой могилы. Обычно же за околицей деревни гроб с телом устанавливали на сани, застеленные соломой или лапником. Сено стелить запрещалось. В эти же сани клали крышку от гроба, носилки и угощения, которые следовало раздать после погребения. Зажиточные крестьяне крышку гроба и провизию везли на вторых санях. Если лошадь упрямилась, кто-нибудь из родственников умершего трижды кланялся ей в пояс, извинялся, уговаривал ее следовать дальше. Остановок в пути старались не делать из-за опасений, что это повлечет за собой смерть еще кого-нибудь из сельчан. Зимой и летом покойников везли на кладбище в санях. Чтобы не бояться покойника, рекомендовалось смотреть на копыта лошади, везущей гроб. Срезать расстояния через поля запрещалось. Верили, что пашня после этого перестанет родить. Все встречные уступали дорогу. Встать на обочине надо было так, чтобы покойник был по правую руку.

Если покойника хоронили на погосте и была договоренность об отпевании, похоронная процессия направлялась к погостской церкви, куда заносили гроб. Перед кладбищенскими воротами лошадь выпрягали и разворачивали головой к саням, «*чтобы мертвый пути не нашел*», а оглобли откидывали назад, «*чтобы больше покойников не возить*». Заносили и выносили покойника в церковь тоже вперед ногами. Уезжая, подстилку с саней сбрасывали и оставляли у входа на кладбище. Впоследствии ее сжигали. Мужчины разворачивали руками сани на 180 градусов, после чего впрягали в них лошадь.

Погребение было самым тягостным моментом всей похоронно-погребальной обрядности [Логинов, 1993а, с. 123—146]. Уже при подходе к кладбищу женщины начинали причитывать. Многие молились, а затем, войдя на кладбище, мысленно здоровались с умершими. Если тут имелась часовня, то гроб с телом ставили сначала против ее входа. Внутрь гроб могли заносить только для отпевания. На гроб выставлялись и затепливались ненадолго свечи, не сгоревшие до конца при прощании в избе. Если часовни на кладбище не было, гроб несли прямо к могиле. При этом, если гроб вдруг становился тяжелым, говорили: «*Такой-то (имярек) не хочет в землю ложиться*».

**Обряды у могилы**

Около вырытой могилы гроб опускали на землю и жгли огарки свечей. Пока те догорали, присутствующие в последний раз прощались с покойным. Тем, кто сильно горевал, за ворот сыпали немного земли со словами: «*Тоску-кручину здесь оставляю, радость с собой забираю*». Несколько щепоток земли с могилы дозволялось бросить в открытый гроб, «*чтобы с землицей познакомить*». Медную иконку или складень с груди покойного у могилы снимали и использовали потом для украшения намогильного знака; деревянную же иконку клали в гроб под подушку. С догоранием свечей поправляли *умерший венец*, *пропуск*, складывали в гроб огарки свечей и предметы одежды, которые «хотели передать» кому-нибудь из умерших ранее. Затем гроб накрывали крышкой и прибивали ее гвоздями. После этого носилки клали поперек могилы, чтобы подложить снизу полотенце для спускания гроба в могилу.

Могилы в Заонежье выкапывали, как правило, накануне погребения. В летнее время и только на кладбищах с легкой песчаной почвой это делали утром в день похорон. На кладбищах с каменистой почвой особо крупные камни приходилось разрушать путем многократного их нагревания огнем и последующего поливания водой или забрасывания снегом. Могилы выкапывались глубиной до 1,5 м или чуть менее с ориентировкой запад — восток. Близким родственникам копать могилу не разрешалось. Считалось, что они после этого долго будут болеть. Делали это специально нанятые люди, не состоящие в родственных отношениях с покойным. За работу полагалась особая плата, а также отдельное угощение на кладбище после похорон.

Перед опусканием гроба «выкупали землю», бросая медные монеты в могилу со словами: «*Земля выкуплена для раба Божьего (имярек)*». Родственники, опасающиеся «возвращений» умершего в дом, произносили также: «*Вот твоя доля, не ходи к нам боле*». В могилу бросали все заплаканные платки. Унести их домой значило бы взять с собой печаль по умершему. Опускать гроб разрешалось на точивных полотенцах и мануфактуре, сыромятных вожжах и простых веревках. Все зависело от зажиточности родни. Короткие носилки сбрасывали в яму, используя их там в качестве подставки для гроба, а длинные — убирали в сторону, домой не уносили. Вожжи всегда забирали домой, веревки оставляли на кладбище. Полотенца и мануфактуру обычно дарили тем, кто опускал гроб. В случае отказа отдавали нищим, присутствующим на кладбище. Считалось, что принявший полотенце или мануфактуру будет молиться о благополучном пути человека на тот свет.

Первыми к засыпанию могилы приступали близкие родственники, бросая немного земли лопатой, реже — руками, «*чтобы не привести покойника домой*» [Зеленин, 1915, с. 909]. Завершать работу предоставляли соседям. Закапывая могилу, следили, чтобы в нее не попали живые цветы. Считалось, что если это произойдет, то плохо будет расти урожай на полях. Землю на могиле утрамбовывали, сверху насыпали маленький холмик.

В деревнях, где придерживались обычая раздавать угощение на месте погребения, приступали к его раздаче. Детей, которые несли венки, угощали в первую очередь. Конфеты им подавал кто-нибудь из чужих, «*а то новых похорон желать будут*». Взрослых угощали *кутьей* — рисовой кашей с изюмом, которую из общего горшка раскладывали ложкой всем прямо в ладонь. Копавших могилу угощали водкой и выпечкой после ухода всех с кладбища. Перед уходом каждый мысленно или вслух прощался с умершим: «*Дай Бог тебе мягкого лежания и вечный покой*», «*Пусть тебе спится, мягко лежится*» или «*Успокой душу грешную раба Божьего (имярек)*» и т. п.

Уходили с кладбища сначала дети, потом взрослые, не состоявшие в родстве с умершим, затем — родственники, которые окуривали могилу дымом ладана или можжевельника. Последними покидали кладбище люди, выкопавшие могилу, установив перед этим намогильный знак. Выйдя с кладбища, каждый должен был очистить обувь и ноги от могильной земли, считающейся вредоносной, чтобы не занести ее в дом. Уходящий последним закрывал кладбищенские ворота. По пути в деревню нельзя было останавливаться, «*чтобы не привести покойника домой*». В Кузаранде и Кажме, наоборот, требовалось остановиться на перекрестке и, посидев на камне, помянуть покойного остатками *кутьи*. В чужие деревни при возвращении с кладбища не заходили, чтобы не навлечь на них беду.

**Места погребений**

Погребения религиозных сектантов, «заложных» и других «нечистых» покойников отличались от мирских усопших [Рыбников, 1867, с. 223—224; Куликовский, 1884, с. 417; Логинов, 1993а, с. 146—151]. На деревенском кладбище православная церковь запрещала хоронить «нечистых» покойников. Гроб с телом самоубийц, утопленников против окон дома накрывали крышкой и везли на санях к местам специального захоронения в сопровождении нескольких родственников и соседей. Местом их погребения могла быть только ничейная выморочная земля или болото. Есть сведения, что в прошлом в радиусе пяти верст от церкви хоронить самоубийц не дозволялось. Позднее стали хоронить за кладбищенской оградой, в 1970—1980-х гг. — внутри ограды, но отдельной группой. Повесившихся требовалось перед погребением перевернуть в гробу лицом вниз. Хоронили их на возвышенном месте, поросшем можжевельником. Над могилой насыпали холмик, который иногда обносили оградкой, но никогда на такой могиле не было креста. Деревянный крест ставили на месте совершения самоубийства, чтобы освятить этим пространство, ставшее «поганым».

В Заонежье бытовала традиция погребения самоубийц на «скотских» кладбищах. В окрестностях Вырозера гроб не закапывали в землю,

а выбрасывали в глубокое болото, где топили туши павшей скотины. В настоящее время самоубийц хоронят в углу на общем кладбище, но, как утверждают информанты, «нечистые» покойники там «*живут своими компаниями, с нормальными покойниками не общаются*». Почти столь же «нечистыми» покойниками у заонежан считались умершие колдуны, независимо от того, избавились они от своего *дара* или нет. Их, правда, хоронили на общем кладбище, но обязательно лицом вниз и забивали сквозь могилу в спину осиновый кол. По сведениям П. Н. Рыбникова, в середине XIX в. в Заонежье бытовало поверье, что колдун может не умереть, а стать оборотнем-*клохтуном*, вселяясь в живого человека. Якобы *клохтун* в новой семье начинал по ночам «*есть*» домашних и соседей. Чтобы освободиться от него, требовалось хлестнуть оборотня наотмашь плетью от «не легченного» коня (т. е. жеребца), после чего клохтун «падет и до могилы души в нем нет». П. Н. Рыбников также зафиксировал в Заонежье поверье о *ерестунах* — колдунах, душа которых якобы вселялась в невинного покойника и заставляла его по ночам выходить из могилы [Рыбников, 1867, с. 223—224]. В этих случаях труп следовало выкопать, перевернуть в гробу лицом вниз и пробить ему спину острым осиновым колом промеж плеч, «*чтобы он не оживал в гробу*».

Приверженцы сект бегунов и скрытников тоже не погребали покойников на общих кладбищах. Бегуны хоронили усопших на отдаленных пожнях без гроба. Завернутое в домотканый половичок тело опускали в могилу в сидячем положении. Холмик над могилой не насыпали, чтобы захоронение было незаметным. Скрытники редко хоронили своих покойников вдали друг от друга. Обычно для погребения выбиралось уединенное, редко посещаемое место, расположенное неподалеку от избы-«скрытни». Сектанты д. Куднаволок избрали для погребений островок Онежского озера в 300 м от деревни. Погребальные ямы выкапывались беспорядочно разбросанно, но с соблюдением одного принципа — могилы ориентировались с востока на запад. Кресты над могильной насыпью не ставили. Вместо них на острове был воздвигнут один общий крест, наподобие придорожного креста, с двускатной крышей, поддерживаемой четырьмя резными столбиками. Около этого креста перед погребением совершались отпевания.

Действия сектантов, хоронивших приверженцев своей веры не на кладбищах, а в потаенных местах, становятся понятными, если учитывать общую для них заповедь. Она гласит, что при «Втором пришествии Христа» ангелы пойдут по кладбищам, чтобы поднять покойников для Страшного суда, которого можно избежать, если устраивать погребения вне кладбищ. Скрытники даже меняли свои имена при вступлении в секту, чтобы новое имя от повторного крещения не соответствовало имени, данному православным священником, по которому якобы ангелы и будут искать умершего.

На кладбище не хоронили мертворожденных, младенцев, умерших некрещеными, а также «заспанных» (нечаянно задушенных матерью во сне) детей. Выкидышей, завернутых в чистую тряпочку, закапывали под домом в завалину [Чистяков, 1982, с. 122]. Под печью и в красном углу погребать выкидышей запрещалось. Сложнее был обряд захоронения младенца, умершего некрещеным. Кто-нибудь из соседей относил его в коробочке на поляну или пожню, где и закапывал, насыпав небольшой холмик сверху. Иногда делали оградку, но крест не ставили. Родне хоронить младенца не полагалось. Обычай этот в Заонежье объясняли так: «*Чтобы соседи не сказали, вот, мол, обрадовались, всех туда перетаскать хотят*». И выкидыша, и умершего некрещеным хоронили в течение суток. Заспанное дитя в возрасте до года погребали тоже в один день, а старше года — как заложных, т. е. умерших неестественной смертью, покойников. Считалось, что «*души заспанных детей черти в ад забирают*». В течение суток старались похоронить также ребенка, умершего в возрасте до года. После освидетельствования смерти священником труп в гробике закапывали на кладбище, а через год после отпевания ставили намогильный знак. Плакать по умершим до года было не принято. Осуждались даже слезы матери. Говорили, что в этом случае «*дитя черти в слезах матери топят*».

**Поминки в день похорон**

Поминальная тризна устраивалась в деревне после возвращения людей с кладбища [Логинов, 1993б, с. 151—153]. Приглашения на нее не требовалось, прийти мог любой. Руки мыли под умывальником и вытирали общим полотенцем. Практически повсеместно, кроме района Сенной Губы, «очищались» также прикосновением обеих ладоней к печи. Те, кто целовал покойного, должны были потереться о печь губами. Чтобы не бояться покойника, было принято заглядывать в печь.

За то время, пока умершего доставляли на кладбище и хоронили, в доме происходили приготовления к поминальной трапезе. Уборку в доме завершали до того, как гроб с покойным опустят в могилу. Считалось, если не успеют, то покойника «*похоронят с грязью*» и он «*будет за это мстить своим*». Той же кары опасались в случаях, когда уборку кто-то совершал небрежно или с отступлением от традиционных правил. Правила эти не сложны и выполняются поныне. Весь мусор, накопившийся за три дня, требовалось сметать от большого угла к порогу, где его собирали и затем сжигали в печи. Только в Сенной Губе его разрешалось вынести из дома и закопать в землю, где люди не ходят. Полы следовало мыть старательно, особенно большой угол избы. Тщательно намывались ручки дверей и порог избы. Последнее имело у заонежан такое объяснение: «*Через порог молодые* (поженившиеся недавно. — *К. Л.*) *шагают, а они — поганые. Покойники этого не любят*». После уборки жилища избу окуривали дымом можжевельника. Время, оставшееся до поминальной трапезы, использовалось также

для расставления и накрывания столов, нарезания хлеба и т. д.

В состав поминальных угощений заонежан входили пироги-рыбники, жареная рыба или уха, выпечка (калитки, налитушки, блины), клюквенный кисель. В скоромное время разрешались мясные блюда: жаркое, мясная тушенка с крупно нарезанным картофелем, пироги-*кулебяки*. *Кулебяку* в некоторых деревнях требовалось начинять не мясом, а *хрусталиком* — трахейной частью горла барана или теленка, нарезанной колечками. Для поминальной трапезы забивали овцу или барана, считавшихся собственностью (*долей*) покойника. В Заонежье верили, что в случае отказа от этого пожертвования все равно пропадает какая-нибудь скотина. Говорили: «*Мертвый у ворот не стоит, а свое возьмет*».

Одно место за столом всегда предназначалось для души умершего. Его никто не должен был занимать. На тарелочке ставили любимые покойным при жизни кушанья и напитки. В настоящее время ставят обязательно еще и стопку водки. За поминальной трапезой гостям предписывалось вести себя сдержанно. При поминании водкой запрещается чокаться, нужно только рюмкой перекрестить себе глаза. Если во время еды ложка падала на пол, то поднимать ее запрещалось. Трапеза всегда оканчивалась поминальным киселем, которого должен был отведать каждый. Благодарить хозяев за угощение запрещалось. Встав из-за стола, кланялись в ту сторону, где стоял прибор для умершего, и говорили: «*Поели, попили, пора и домой. Легкого тебе лежания* (вариант — «*земля тебе пухом*»)» или что-нибудь в этом роде. После этого гости расходились. При большом количестве поминающих за стол садились в несколько смен. Со стола можно было ничего не убирать. Но надо было накрыть все столовые приборы и пищу, кроме предназначенной умершему, «*а то душа съест*».

После ухода гостей все домашние, если успевали, мылись в бане непременно до захода солнца [Логинов, 1993а, с. 153—154]. Обязательно в бане оставляли немного горячей и холодной воды, а также веник для последней помывки усопшего. На улице хозяева обходили вокруг усадьбы и проверяли, все ли прогоны, ворота и калитки заперты. Местами, прежде чем закрыть калитку, требовалось бросить в сторону кладбища горсть жита («*чтобы там хорошо жилось*»). В доме для души покойного расстилалась специальная постель, на которую никто не смел в эту ночь ложиться.

Родственникам, оставшимся в доме, с наступлением сумерек запрещалось открыто горевать и плакать. Верили, что слезы призовут умершего с кладбища, после чего его посещения станут регулярными. Между стремлением уложить душу спать именно в доме, а также стремлением избежать прихода умершего в избу противоречия не было. Приход его с кладбища представлялся заонежанам почти реальным, по крайней мере, иногда видимым зрительно. Душу же увидеть считалось невозможным. Дверь на крючок требовалось в эту ночь закрывать, только благословясь.

## ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

### Поминки, связанные с днем смерти

Чтобы завершить печальные дела, связанные с фактом смерти, родственникам предстояло в течение года совершить целую серию поминок (*помянников*) [Дмитриева, 1985; Логинов, 1993а, с. 154—160]. При этом не поминали сектантов-бегунов и скрытников, некрещеных новорожденных. Крещеных младенцев поминали только один раз на годовщину смерти. Раз в году на Семик (Троица умерших, отмечается на седьмой четверг после Пасхи) поминали заложных покойников. Изредка, по «завету» усопшего мирянина, поминки ему устраивали лишь в день похорон. Тогда, согласно верованиям, усопший пребывал за гробом в полном одиночестве, с другими мертвыми не встречался, живым никогда не снился.

В Заонежье для всех остальных усопших обязательными были поминовения на второй после похорон, девятый (*девятины*), сороковой (*сорочины*) дни и в *годовщину* смерти. Лишь по купцам и предпринимателям справляли поминки и на второй, и на третий день после похорон. Зажиточные семьи и семьи среднего достатка могли позволить себе устроить поминальную трапезу также на двадцатый день и на полгода. На всех поминках, включая годовщину, для души выставлялось особое отдельное угощение[22]. На поминки второй и третьей годовщин со дня смерти (как правило, обязательные) угощение уже ей не выставлялось. Дохристианский смысл поминальных трапез состоял в том, чтобы хорошо проводить умершего (но не душу. — *К. Л.*) на тот свет, обеспечить к себе его хорошее расположение.

Поминки в Заонежье проводились по единому ритуалу. Исключение составляли только обряды второго дня после похорон, ибо в них включались *бужение души* и часто *баня для покойника*. Утром второго дня родственники умершего подходили с плачем к пустой кровати и *будили душу*, приговаривая: «*Здравствуй, наш хороший. Как тебе спалось, как ночевалось?*»[23]. Затем клали в тарелку новую пищу для угощения души, а старую скармливали корове. После завтрака все отправлялись

[22] Считалось, что каждый раз душу умершего ангелы доставляют в его дом на поминальную тризну. С третьего дня по девятый ангелы якобы водят душу умершего по тем местам на Земле, где когда-то человек побывал, чтобы напомнить ему все совершенные в жизни добрые и недобрые дела. После девятого дня и до сорочин они знакомят душу с чертогами рая и ада. До вечера в день сорочин Небеса якобы творят «Промежуточный суд», на котором грешники могли получить последний шанс — попасть на время в Чистилище. Несмотря на принятое там решение, душу покойника ангелы всегда возвращали в родной дом на поминки в полгода и год. После годовщины душа попадала в рай или в ад. Тела же на кладбище лежали до Второго пришествия Христа, чтобы ожить, соединившись с душой, и предстать пред ним для «Окончательного суда».

[23] Кровать не полагалось занимать от одного до девяти дней после похорон.

на кладбище, объясняя обычай тем, что «*покойник только до полудня ждет*».

На кладбище крестились на намогильный знак и трогали его рукой. В Типиницах было принято стучать по нему костяшками пальцев, это было сигналом умершему, что его пришли навестить. Затем отступали на шаг и вслух, с глубоким поклоном, здоровались с погребенным. Потом *опахивали могилу* — несколько раз обмахивали носовым платком по движению солнца. Мужчинам дозволялось *опахивать могилу* головным убором. Лишь затем спрашивали, как усопшему ночевалось в первый раз на новом месте, не плохо ли ему там лежать и т. д. Дальнейший диалог вели мысленно. Женщины могли попричитать, обняв могилу в области груди усопшего, поцеловать ее, наплакаться. Тут же, на кладбище, родственники угощались пищей, принесенной из дому, и предлагали ее всем пришедшим. Немного пищи оставляли у намогильного знака, установленного в ногах покойного. Иногда на кладбище раздавали одежду «*на погляжение*», т. е. от имени умершего. Делать это можно было на всех поминках вплоть до сорокового дня, пока «Промежуточный суд» не состоится. Угостившись, навещали могилы не только родственников, но просто знакомых, поскольку обычно соседи просили «*передать приветы*» своим ранее умершим родственникам. Опахивая такую могилу, требовалось сказать: «*Тебе кланялся*(*лась*) *такой-то (такая-то) имярек*». Отходя от любой могилы, полагалось подержаться за намогильный знак, сказать «*прощай*» и исполнить молитву «*Святый Боже*». Свежую могилу до истечения года обязательно окуривали дымом можжевельника при каждом посещении. По возвращении с кладбища непременно мыли руки, приступали к трапезе и доедали, что осталось со дня похорон.

Родственники, не посетившие баню в день похорон, топили свою баню, чтобы *смыть тоску* по умершему. В баню шли в две смены: сначала мужчины, затем женщины. Во время мытья принято было «разговаривать» с покойным, как будто он присутствует здесь же. Детям в бане наказывали мыться так, чтобы воды и жару умершему оставить, объясняя им, что душа «*в последнюю свою баню ходит*». Одевшись, в предбаннике оставляли веник со словами: «*Пусть имярек горе с собой заберет, а радость нам оставит*». В предбаннике также оставляли чистую смену белья для усопшего. Третьей смене в баню в этот день ходить запрещалось.

Поминки в другие дни происходили по той же схеме, но *без бужения умершего*, а баню после кладбища вся родня посещала у себя дома по правилам будничной бани. На такие поминки собирали родню и друзей, а до сорочин еще приглашали и нищих, чтобы раздать им пищу и одежду от имени умершего. До сорочин заказывали и оплачивали литургию (панихиду или сорокоуст) в церкви, чтобы обеспечить усопшему «*место получше на том свете*». В советское время на кладбище в сорочины полагалось снимать с могилы венки и сжигать их. Поминовения в день сорочин отличались особым эмоциональным накалом причитаний на кладбище. Вопли причитывающих у могилы становились настолько неистовыми, что мужчины часто покидали не только кладбище, но и саму деревню, лишь бы такого не слышать. В избе вечером этого дня снимали траурные ленты с портрета умершего, оставляли висеть полотенце-образник на иконах в красном углу до истечения года. Внешние знаки траура (одежды черного цвета) полагалось носить женщинам также до года.

После сорокового дня бурные проявления горя по покойному требовали проведения обрядов *отведения тоски* [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969, л. 55; д. 1039, л. 87]. Самый доступный ритуал состоял в умывании утром водой с тыльной стороны ладоней в сопровождении троекратного приговора: «*Как уходит вода, так уходи и тоска с рабы Божьей имярек по рабу Божьему (имярек). Аминь*». Общераспространенным способом был обряд «ночного поминовения» покойного в туалете в ночное время. Справляя нужду, требовалось сказать: «*Господи, помяни раба твоего усопшего (имярек). Дай ему легкого лежания и вечный покой. Аминь!*». Если это не помогало, применяли заговоры. Один из таких текстов привел в свое время П. Н. Рыбников [Рыбников, 1867, с. 254]. Слова заговора читали утром и вечером во время умывания.

Опасными для живых считались случаи, когда родным мерещилось, что мертвый навещает дом [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 1325; д. 966, л. 54; д. 1039, л. 135]. Свидетельством тому даже в наши дни считают «произвольные» открывания и закрывания дверей, зажигание света в комнатах, стуки в дверь в ночное время. Отзываться на стук словами «да» или «войди», нельзя. Считалось, что покойник тогда надолго останется в доме. Чтобы от «посещений» избавиться, крючок на дверях в избу закрывают, благословясь. В сени никто до рассвета не выходит. Словесная обереговая формула при засыпании на ночь звучит так: «*Супротив ночи — косточка. Где днюешь, там и ночуешь. Аминь!*». Если и это не помогало, на ночь читали специальный заговор о небесных силах, оберегающих жилище хозяев [Логинов, 1993а, с. 161]. Глубоко верующие люди в таких случаях приглашали священника для устроения специального молебна. По истечении шести недель (к сороковому дню) со дня смерти напасть, как правило, заканчивалась.

Иное обрядовое поведение практиковалось, если дело касалось «явления» в родной дом заложных покойников. Оберегаясь от утопленника, родные выходили трижды в полночь на берег и просили у утопленника прощения, желали ему легкого лежания. Если посягнувший на себя погибал на твердой земле, то поступали так же, но при этом выходили в полночь за околицу деревни в ту сторону, по которой таких покойников в деревню привозили либо увозили [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 669, л. 24; д. 977, л. 33]. От крайних проявлений «привязанности» мертвых к живым, когда супруге

чудилось, что мертвый муж каждую ночь ложится к ней в постель, избавлялись проведением обряда, называемого «*отпуском*» на мертвеца. Он производился на чердаке либо в подызбице на закате дня. Исполнялся он знахарем средней руки и выше, вплоть до наиболее сильного во всей округе.

Посещение могилы в годовщину со дня смерти, если позволял сезон и погодные условия, завершался установлением нового намогильного знака. Не менялись кресты и намогильные столбцы (рис. 50), изготовленные загодя. Их лишь заново красили. На детских могилах иногда вплоть до естественного разрушения оставляли стоять вкопанные в землю жерди (с табличкой с датами рождения и смерти либо без табличек). На некоторых могилах старообрядцев в районе Типиниц даже взрослым покойникам полагался намогильный знак в виде оструганной и окрашенной жерди и ничего более, намогильным знаком и после года оставалась служить жердь от гробовых носилок [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 132—133; д. 1039, л. 83—84]. Но чаще всего намогильный знак Заонежья представлял собою четырехконечный мирской или восьмиконечный старообрядческий крест. На старообрядческих кладбищах еще в конце XX в. можно было видеть знаки в виде прямоугольного столбика с уширенным верхом, имитировавшим деревенский дом [Логинов, 1993а, рис. 8]. Могилы в виде удлиненной земляной насыпи традиционно засаживали цветами. Каменные надгробия (с надписями-мадригалами) и чугунные кресты имелись лишь на могилах купцов и предпринимателей из числа заонежан. По петербургской моде до 1930-х гг. над несколькими могилами сразу богатые заонежане возводили склеп из бревен, ставили затейливую оградку [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 133]. На деревенских кладбищах (на погостах поп такого не позволял) общей жердевой оградой на столбах окружались могилы отдельных фамилий.

*Рис. 50. Погребальные столбики на бывшем старообрядческом кладбище д. Хашезеро. Фото К. К. Логинова, 1981 г.*

*Рис. 51. Причитание на могиле. Фото К. К. Логинова, 1999 г.*

**Календарные поминовения**

По истечении года поминальная обрядность «теряла зависимость от даты смерти погребенного и приобретала ритм годового календарно-обрядового цикла» [ЭВС, 1987, с. 412]. Самыми важными поминовениями у заонежан считались поминки на Радоницу, а также на Троицкую, Покровскую и Дмитриевскую субботы. В эти дни кладбища навещали все, кто только способен был это сделать [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 86].

Особым внехристианским праздником в южном и центральном Заонежье было *Радкольское воскресенье* (последнее воскресенье перед Ивановым днем, т. е. перед 24.06/7.07). Связь с поминовениями умерших в Заонежье повсеместно проявлялась в народных гуляниях по кладбищам на Петров день и устроении конных состязаний на Троицу в Толвуе. *Радкольское воскресенье* в южной части Заонежья маркировалось приготовлением из творога сугубо поминальной пищи — поминальных *кабуш*. Жители Типиниц и Тамбиц, расположенных на окраине ареала празднования *Радкольского воскресенья*, на остров Радколье не приезжали, но посещали свои кладбища и поминали предков *кабушами* [Логинов, 2010].

С поминовениями предков были связаны и некоторые иные календарные праздники. В частности, отголоском архаического ритуала проводов «на тот свет» стариков, отживших на земле положенный им срок, по мнению Н. Н. Велецкой, являлись молодежные «отжиночные» обряды, во время которых на костре сжигалось соломенное чучело [Велецкая, 1978, с. 100—101].

В районе Толвуи на Рождество Пресвятой Богородицы (8/21.09) подобный обряд сопровождался трапезой, приготовленной из общих продуктов на огне костра. В этом костре и жгли растерзанное соломенное чучело в женском сарафане, до этого

заботливо украшенное колосками [АРГО, р. 25, оп. 1, № 47, л. 6]. Классический обряд в честь предков и умирающего и воскресающего каждый год растительного божества. С посещением предками домов заонежан напрямую был связан заонежский обычай исключительно чисто намывать в курной бесёдной избе так называемые «*трубник*» и «*окойник*», или «*конник*», на Васильевский вечер [Коренной, 1915]. *Трубником* в Заонежье называлась плашка, запирающая дымоволок в потолке, а *окойником*, или *конником*, — выступ в виде самоварчика на доске, примыкающей к печному столбу. На этот выступ вешали вышитое полотенце. В контексте обрядовых действий Васильевского вечера *трубник* можно рассматривать как путь, по которому души проникают в жилище, а *окойник* и полотенце — как место, где они должны отдыхать. С предками можно в Заонежье связывать и *Семик* (Троицкий четверг). В этот день с утра заонежане украшали срубленными березками окна от красного угла до входа в сени, а в доме — окна и зеркала от входа до красного угла, как бы создавая «зеленый путь», по которому души умерших предков прибудут к ним на праздник Троицы.

**Посещения кладбища, не связанные с поминальными днями**

После года (трех лет) со дня смерти далеко не все посещения кладбищ связывались с фактом смерти конкретного члена семьи или поминальными праздниками. Посещали кладбище, чтобы беседовать с умершими перед долгой разлукой с родными местами, после возвращении домой со службы в армии, с чужбины, а также в состоянии сильного горя либо большой радости [НА КарНЦ, ф. 1. оп. 50, д. 971, л. 136]. Считалось, что умершие должны быть в курсе всех подобных событий. Тем самым как бы поддерживалось общение живых с миром мертвых. К умершим на могилах обращались за помощью в ситуациях, когда решить какую-то проблему затруднялись. Могли, к примеру, попросить отсудить квартиру, дом или наказать обидчика из начальников и т. д. [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 969. л. 66]. Обращение на могилах к умершим предкам было обязательным, когда в брак вступали сирота невеста либо жених. Традиция причитывания на могилах родителей в настоящее время уже совсем ушла в прошлое (рис. 51). В обыденной жизни поводом для посещения могилы часто был сон, в котором являлся покойник. Если во сне он выражал сильное неудовольствие, то требовалось не только сходить на могилу и попросить прощения, но устроить дома поминки [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 971, л. 136—137]. При болезнях, когда требуется снять опухоль или уменьшить боль, заонежане ходят за помощью на могилы «добрых» ведунов, которых именуют «*добрыми колдунами*». Их могилы заонежане поддерживают в полном порядке, даже когда из родственников покойного в живых никого не остается [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 50, д. 1039, л. 136]. Кладбища посещают также в случаях, когда хотят «передать привет» родственникам, похороненным вдалеке. Заонежская традиция вполне допускает «передачу привета» отцу, умершему в Сибири, через знакомого, похороненного в г. Петрозаводске. Правда, информанты утверждают, что «привет» придет нескоро: не быстрее, чем человек сможет дойти пешком до места захоронения [Там же, д. 971, л. 136—137]. ❋

# Глава 6

## ПРАЗДНИЧНЫЙ КАЛЕНДАРЬ РУССКИХ ЗАОНЕЖЬЯ

*Д. Д. Абросимова*

Одной из ярких сфер традиционной культуры является праздничный календарь, не раз привлекавший внимание исследователей. К его изучению на заонежском материале неоднократно обращался К. К. Логинов. В одних работах исследователь фокусировал внимание на аспектах этого многогранного явления [Логинов, 1992, 1994, 2003б, 2010, 2011, 2014], в других — представлял взгляд на него в целом [Логинов, 1999, 2000, 2004].

С праздничным календарем была связана традиция ярмарок. Заонежские ярмарки, приуроченные к праздникам, были обстоятельно рассмотрены Б. А. Гущиным [Гущин, 1994].

Источником изучения народного календаря Заонежья являются периодические издания Олонецкого края второй половины XIX — начала XX в., а также более поздние материалы, хранящиеся в научных архивах музея-заповедника «Кижи» и КарНЦ РАН, и полевые записи, сделанные автором в экспедициях в 2000—2010-е гг., с помощью которых удается зафиксировать изменения этой традиции и ее состояние в настоящее время.

Характеризуя систему праздников сельского населения Олонецкой губ., И. Ю. Винокурова выделяет среди них две основные группы: праздники общие и местные [Винокурова, 2010а, с. 14]. Эта классификация применима и для праздничного календаря Заонежья: с одной стороны, он складывался из праздников, распространенных на всей или большей части территории проживания русского населения, с другой — из праздников, охват которых был локальным и мог касаться одной деревни.

### Святки

К праздникам, имевшим повсеместное распространение, относятся *Святки*. Как свидетельствуют собиратели фольклорно-этнографических материалов начала XX в., в Заонежье Святки начинались раньше, чем у других групп русских, со дня *Спиридона-Солнцеворота* (12/25.12)[1], а заканчивались, как и везде, праздником Крещения Господня (6/19.01). Внутри этот период делился на *кривые* и *прямые Святки*; границей между теми и другими служил праздник Рождества Христова [Коренной, 1915, с. 12]. К концу XX — началу XXI столетия память о святочных рубежах сохраняется нестабильно: если заонежане 1910-х гг. рождения еще помнили о более ранней дате начала Святок, то те, кто родился 10—15 годами позже, уже нет. Утраченной к концу XX в. оказывается и память о разделении этого периода на две части.

Одним из характерных святочных обычаев было ряженье. Среди местных названий ряженых современные заонежане чаще всего используют диалектизм *ху́хляки*. Ряженых называют также *наряжёнными, маскированными*; в речи носителей традиции встречается и выражение *самокрутом ходить*, означающее «ходить ряжеными» [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 133]. Среди тех, кто ходил *хухляками*, были дети и молодежь, взрослые и пожилые люди. Холостые парни ходили в те дома, где жили девушки, а девушки — туда, где парни. Например, из д. Телятниково Великогубской вол. девушки ездили на лыжах на Волкостров «к парням», чтобы там ходить ряжеными[2]. Нарядом *хухляков* часто были вывернутые

[1] Официальное название — день свт. Спиридона, еп. Тримифунтского, чудотворца.
[2] ПМА, 2011, записано от В. А. Лаптевой, 1932 г. р.

*Рис. 52. Местная жительница показывает, как ходили ряженными в Святки, п. Ламбасручей. Фото Д. Д. Абросимовой, 2007 г.*

наизнанку овчиные шубы или *одеяльницы* (одеяла, сшитые из овечьей шкуры). Целью ряженых было оставаться неузнанными, поэтому лицо завешивали платком (рис. 52) либо могли вымазать его сажей [НА КарНЦ РАН, р. 3, оп. 1, кол. 76, л. 161]. Популярными святочными персонажами, которых изображали таким образом, были животные — медведь и петух, представители потустороннего мира — черти с привязанными рогами и хвостом. С помощью извлеченных из сундуков сарафанов, вышитых станушек, юбок и казачков изображали цыган, признаком маскированных в «цыганок» были длинные распущенные волосы. Наряжались солдатом — в шинель, нищими, чьи костюмы состояли из *ри́баньев* (лохмотьев) и берестяной *кужонки* в руках (ПМА, 2011[3]); [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 27, 72]. Распространенным видом ряженья было переодевание в одежду противоположного пола. По воспоминаниям одной из рассказчиц, женщины одевались на *Святки* «стариками»: «*Бороду приклеят — куделю льняную белую привяжут*»[4]. Интересно, что в использованных нами записях не встретилось упоминаний об одном из самых устрашающих персонажей — «покойнике»: напротив, на вопрос о его присутствии среди ряженых информанты отвечали отрицательно. Между тем свидетельства о нем находим в большом количестве записей из соседних частей Олонецкого края, как восточной (Пудожье, Каргополье), так и западной.

Современные информанты хорошо описывают внешний облик *хухляков*, однако не всегда могут назвать персонажей, которых те изображали. В рассказах о ряженье часто встречается и некая неопределенность их поведения. В целом они ведут себя как мифологические представители иного мира: *топчутся, пляшут как попало* могут повалить на пол и защекотать; при этом достаточно редки описания, конкретизирующие их действия, как то: «медведь» ходил на четвереньках, «цыгане» гадали на картах или просили подаяние «для маленьких цыганят» (ПМА, 2007[5]); [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 23]. Поскольку мы опираемся на поздние записи, возможно, это стоит расценивать как свидетельство постепенного разрушения обряда, когда четкость представлений о том, что должно происходить в обрядовой ситуации, исчезает.

Принимавшие у себя ряженых хозяева старались обеспечить им музыкальный или просто звуковой аккомпанемент: игру на гармошке, балалайке, гитаре, мандолине, исполнение песни, ритмичные удары в металлическую утварь или битье в ладоши. Опросы показывают, что заонежане, как правило, не помнят каких-либо особых святочных песен[6] за исключением упоминания об исполнении частушек «*с картинками*» во время прихода ряженых. Как исключение можно рассматривать и запись песни с напевом «Проница», сделанную в последние годы[7]. Информант сохранила текст в памяти, потому что слышала его от своей матери.

В отличие от хозяев, сами ряженые, чтобы не выдать себя, хранили молчание либо разговаривали *другим голосом*. По завершении обряда они открывали лицо, и хозяева могли угостить их чаем или даже ужином. Обычай ряженья оказался устойчивым: его бытование отмечалось и после Великой Отечественной войны. В последние годы ряжеными ходят дети с корзинками для сбора угощения — стряпни[8].

Излюбленным развлечением молодежи в Святки были гадания. Гадать можно было в течение всего святочного периода, однако особенно гадания концентрировались вокруг праздников Рождества, Васильевского вечера (Нового года) и Крещения.

Начиная с XIX в. собиратели делали попытки систематизировать гадания и каждый раз сталкивались со сложностями, поскольку разновидностей данного обряда известно множество и различаются

[3] Записано от М. П. Коробочкиной, 1932 г. р.

[4] При цитировании речи информантов здесь и далее передаются диалектные особенности (ПМА, 2011, записано от В. А. Лаптевой).

[5] Записано от К. Е. Лашко, 1929 г. р.

[6] Этим они отличаются от жителей Пудожского края, где собиратели не раз фиксировали песню «У наших у ворот», которая исполнялась в Святки. См.: [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 82, № 18; кол. 140, № 56, 331].

[7] ПМА, 2007, В. И. Ларюшкина, 1935 г. р.

[8] ПМА, 2007, д. Ламбасручей Медвежьегорского р-на, информанты: Т. А. Хонина, 1922 г. р.; Л. В. Кожина, 1935 г. р.

они зачастую лишь деталями. Одним из фундаментальных исследований по этой теме остается работа Н. А. Криничной [Криничная, 1993]. Привлекая материалы с территории Олонецкого края, автор предлагает свою классификацию гаданий. С учетом этого перечислим виды гаданий, сведения о которых были записаны в Заонежье.

Один из распространенных видов гадания — по услышанным звукам. В Рождество, спрятавшись под окнами соседских домов, гадали по словам, доносившимся из избы. При этом лицо покрывали блином, прокусив в нем дырки для глаз, носа и рта. Услышанное истолковывалось как пророчество. Например, произнесенное имя указывало на имя жениха [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 27]. Как вспоминают участники обряда, «*девки дак всё ждали, что скажут "выйди вон" — значит, замуж пойдешь*»[9]. Особенно запоминались случаи, когда гадание сбывалось: «*Тут рассказывали один случай, что пошли слушать. Слушали-слушали девчонки, а свекор россканда-лилсэ с невеской и с женой. И говорит: "Щас возьму одну за руку, другую за другую и вышвырну за двери". И оба девчонки вышли замуж*!»[10].

Частым местом гадания по звукам были *перекрёстны дороги,* или *росста́нь*. Здесь садились на коровью или овечью шкуру или ложились на снег. Прислушиваясь, можно было услышать звон колокольчика — к свадьбе, тесание досок (гроба) — к смерти или собачий лай. Лай, как и звон колокольчика, указывал на расположение деревни, куда гадающая выйдет замуж. Перед тем, как слушать, произносили слова: «*Полю-полю снежок, полю беленькой, где собачка залает, там мой женишок!*» [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 75]. С этим гаданием было связано немало быличек, например: «*Кто-то рассказывал, что на шкуры сидели, и шкура поехала. <...> На шкуру сели — дак очутились у Гарницкой лу́ды, у маяка. <...> В Онеги!*»[11].

Среди мест гадания по звукам было распространено также слушанье стоя *под потокой*[12]. Известен случай, когда, гадая этим способом, одна из заонежанок вместе с сестрой услышали стук колес поезда. Гадание оказалось вещим: «*Екатерина <сестра> потом уехала работать в Тверскую область*»[13].

Не менее популярным было рождественское гадание, во время которого будущее старались увидеть, например, в стакане с водой (варианты: в кольце или зеркальце, опущенном на дно стакана; в ушате с водой). Например, будущего жениха как-то раз увидели «в армейской шапке»: «*Они познакомились — он служил в Петрозаводске*»[14]. В Васильевский вечер гадали с зеркалом или двумя зеркалами, поставленными друг напротив друга, стараясь разглядеть в них отражение суженого [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 75; НА КарНЦ РАН, р. 3, оп. 1, кол. 76, л. 160].

Гадали с помощью домашней птицы: в избе на полу насыпа́ли несколько кучек зерна или крупы (например, пшена) и выпускали петуха. К чьей кучке петух подойдет раньше, та, считалось, и выйдет замуж вперед подруг. Истолковывалось и вообще поведение петуха в этот момент: «*Если он ее <кучку зерна> расхробал, то такая и жись буде. А если он два раза клюнул, то, значит, два раза замуж выйдешь*»[15].

В Рождество гадали по первому пришедшему в дом. Наиболее желанным был приход мужчины, т. к. это сулило девушкам замужество, а приход женщины означал, что они останутся и дальше сидеть в девках[16].

Поджигали скомканную бумагу и истолковывали очертания теней, которые она отбрасывала. Такое гадание сохранилось в памяти и современных заонежанок: «*Мы с девчонками в общежитии гадали, бумагу жгли. <...> И даже не придали значения, а мне такой крест показался. <...> И потом вот сообщили, что... у меня двоюродную сестру убили*»[17].

Одним из предметов, используемых в заонежской мантике, была обувь. В этом обряде принимали участие не только девушки, но и парни, которые на перекрестке дорог бросали башмак: направление, куда он упадет, указывало на место жительства жениха или невесты. В другом новогоднем гадании башмак использовали в качестве измерителя: участницы измеряли избу от большого угла до порога, ставя по очереди свои башмаки в одну линию. Чей башмак первым окажется у выхода, та первой и выйдет замуж (ПМА, 2007[18]), [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 75].

Гадали с помощью вещих снов. Вариантов ритуальных действий, предшествующих тому, чтобы увидеть такой сон, и предметов, которые упоминаются в связи с этим, было множество. Приведем только некоторые примеры. Расчесывали волосы и убирали расческу под подушку, приговаривая: «*Суженый-ряженый, приди ко мне наряженный*»[19]. Трижды вытирали лицо платком, испачканным печной сажей, со словами: «*Трусь-вытираюсь, ума набираюсь. Богосуженой-богоряженой, приходи меня посмотреть*»[20].

В гаданиях посредством вещего сна могла помочь родственница: мать, бабушка, сестра, тетка.

---

[9] ПМА, 2007, В. П. Мамонтова, 1927 г. р., д. Ламбасручей Медвежьегорского р-на.
[10] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[11] ПМА, 2011, В. А. Лаптева.
[12] *Поток, потока* — бревно или брус-водосток, в который вставляются нижним краем тесовые доски безгвоздевой кровли.
[13] ПМА, 2011, Е. Н. Мартынова, 1956 г. р.
[14] ПМА, 2011, С. В. Корженевич, 1962 г. р.
[15] ПМА, 2007, Л. Ф. Соломина, 1941 г. р.
[16] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[17] ПМА, 2011, Е. Н. Мартынова.
[18] А. П. Ермолина, 1933 г. р.
[19] ПМА, 2011, Е. Н. Мартынова.
[20] ПМА, 2007, А. Н. Рындина, 1932 г. р.

Для этого нужно было на ночь положить под ее подушку платье со словами: «*Если есть суженый, вынеси мое платье*» [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 75].

В Заонежье было известно также гадание с блюдцем, которое ставилось на бумагу с написанными на ней буквами. Участники клали пальцы на блюдце, и оно «вертелось», по очереди указывая на буквы, из которых и складывалось пророчество[21] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 36].

Подытоживая сведения о гаданиях, нужно отметить в целом хорошую сохранность данных обрядов на рубеже XX—XXI вв. Можно предположить, что свою роль в этом сыграл их во многом развлекательный, игровой характер, притягивающий молодежь. Благодаря устойчивому обрядовому контексту сохранились и тексты приговоров, которые без труда воспроизводятся современными заонежанами.

В разных частях Олонецкой губ., в том числе и в Заонежье, парни и девушки озорничали в Святки: закладывали дровами или заливали водой двери в дом; закрывали отверстие печной трубы, и дым при растопке выходил в избу; растаскивали поленницы. Это обрядовое поведение получило в этнографии название «бесчинства» [Пропп, 1963; Толстая, 1986, с. 12]. Такие проделки изначально совершались холостой молодежью в тех домах, где жили представители противоположного пола [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 72].

В *Святки* продолжались молодежные бесёды с танцами под гармошку, балалайку, мандолину: танцевали кадриль, ланцы, «шестерку». В число игр на Святках входили *и́мушки* — прятки[22]. В это время незамужних девушек также отправляли в гости, чтобы они могли найти себе женихов. Им давали с собой работу, например кудель для прядения[23].

**Рождество Христово**

Первый праздник, приходившийся на святочное время, — Рождество (25.12/7.01).

В числе блюд на рождественском столе были *вареные* пироги (жаренные в большом количестве масла, с начинкой из *сыра* — высушенного творога — или толокна), калитки, *налитушки*, овсяные блины с прослойкой из каши, мясная *колюбака*, щи с мясом, каша с *сыром*, *вареная* яичница; готовили также *бражку*. Изобилие на столе имело еще и символическое значение: «*чтобы год был богатым*», «*чтобы всегда жить в достатке*» [24] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 77]. На Рождество из ржаного теста выпекали «крендельки» в форме баранов и овечек[25].

С праздником Рождества был связан обряд христославления. Христолавами могли быть как дети, подростки, так и взрослые. Они ходили по домам и исполняли церковные по происхождению песнопения, трансформированные народной традицией: ирмос, тропарь и кондак Рождества. Чаще христославы ходили группами, но были и одиночки[26]. В качестве благодарности им давали выпечку или денежную мелочь.

В общей канве этого обряда отмечаются некоторые местные черты, а также детали, появление которых относится, очевидно, уже к более позднему времени. В частности, в одном из источников упоминается, что дети-христославы целенаправленно посещали только родственников [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 22]. В кижских деревнях славить Христа в Рождество приезжали монахини из Клименецкого монастыря группой в несколько человек. Они посещали многие дома, где их угощали, поили чаем, давали овес для лошадей [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 23]. В Заонежье, в отличие от других районов, в том числе и северных, носить с собой звезду у христославов было не принято.

Обряд исчез из живого бытования раньше, чем, например, ряженье: если ряжеными ходили в послевоенные годы, то об обычае ходить славить Христа заонежане 1930-х гг. рождения уже не помнили.

**Васильевский вечер**

В настоящее время заонежане наряду с названием *Васильевский вечер*, *Васильевская ночь* часто используют и современное наименование — Старый Новый год (31.12/13.01).

В числе блюд в этот праздник, как и в Рождество, готовили *вареные* пироги и *бражку*[27]. В новогодний вечер молодежь собиралась вместе и варила ячневую кашу. По отдельным сведениям, это была каша из зерен первого сжатого снопа, принесенного с поля и хранившегося в большом углу. Парни в этот вечер угощали девушек покупными кренделями [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 18, 74].

В более позднее время к Новому году в избах ставили елку. Ее украшали, помимо бумажных игрушек, «крендельками» — фигурками коров, собак, зайцев. Эти фигурки лепили из пшеничного теста, замешенного на молоке или простокваше, и обваривали в кипятке, отчего они приобретали блеск. Дети срывали эти крендельки с елки и съедали[28].

День памяти Василия Великого был местным часовенным праздником в д. Ботвинщине Толвуйской вол. и Марковщине Великогубской вол. В обеих деревнях стояли часовни в честь Василия Великого[29]. В Марковщине к этому дню в деревню съезжались гостить незамужние девушки-родственницы;

[21] ПМА, 2007, В. П. Мамонтова.
[22] ПМА, 2007, А. Н. Рындина, В. К. Антропова, 1938 г. р.
[23] ПМА, 2007, А. П. Ермолина.
[24] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[25] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[26] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[27] ПМА, 2007, В. И. Ларюшкина.
[28] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[29] Часовня из Ботвинщины была позже перевезена в д. Палтегу, где использовалась под жилье (ПМА, 2011, М. Г. Сидоркова, 1930 г. р.).

накануне стряпали рыбники, кулебяки; утром приходской священник приезжал служить молебен в часовне. По окончании молебна в домах принимали гостей, как родственников, так и не родственников; после обеда на улице проводили гулянье с танцами; в наскоро устроенных лавочках приезжие торговцы продавали крендели, конфеты, ленты, броши. На берегу озера устраивались скачки на лошадях [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 99, 108].

**Крещение**

Святки завершались праздником Крещения (6.01/19.01). В этот день происходило купание в проруби. Это считалось обязательным для тех, кто в течение Святок ходил ряженым, поскольку ряженье православной церковью рассматривалось как греховный обряд: «*Кто хýхлякамы пойдет, в пролубу спускали*»[30].

В Великогубской вол. (в д. Яндомозере, Леликове, Кижах) вспоминают, что прорубь (*ёрдан*) была квадратной или прямоугольной формы, внутри нее дощатый «спуск». К ней ходили крестным ходом из церкви, освящали, после чего начиналось купание. Желающих бывало немного, всего несколько человек. Купающиеся были в рубахах и обвязывались поясом, за который их потом вытаскивали обратно. Кто не рисковал купаться, обмывал водой лицо, ноги. В Яндомозере в это время топили две стоящие недалеко от церкви бани, где можно было погреться после погружения в прорубь [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 23, 27, 82, 83, 123].

С Крещением в Заонежье были связаны и еще несколько обычаев. Так, в крещенскую ночь ходили на родники (*колодцы*) за водой, которая, как считалось, приобретала в это время особые святые свойства и которую затем в течение года использовали в профилактических и лечебных целях: пили, умывались ею и окропляли помещение[31]. Во время умывания крещенской водой приговаривали: «*Прости мою душеньку грешную, я моюсь святой водой*»[32].

В Крещение на воротах, дверях и окнах ставили кресты углем или мелом для защиты жилища от нечистой силы [НА КНЦ РАН, р. 3, оп. 1, кол. 76, л. 165], [НА КарНЦ РАН, р. 4, оп. 1, № 65, л. 28], которая, по поверьям, в это время была особенно активна. К празднику Крещения в Заонежье приурочивались массовые катания на санях.

В с. Шуньга в течение многих лет действовала Богоявленская ярмарка, наиболее крупная и известная в Заонежье. Начиналась она в сам праздник и заканчивалась 18/31.01. Основными товарами на этой ярмарке были рыба, пушнина и дичь, здесь продавали также кожи, сукно, ткани, деревянную посуду, железные изделия и бакалейные товары [Калугин, 1869]. Торговцы на ярмарку приезжали из Петрозаводска, Петербурга, Ярославля, с Вологодчины и из Поморья. По воспоминаниям заонежан, в начале XX в. шуньгская ярмарка привлекала все так же много народу: приезжие ночевали в банях и амбарах. Торговцы размещались с товаром в сколоченных из досок *балаганах*. Товары по-прежнему включали в себя морскую рыбу, икру, дичь, а кроме того, здесь продавали одежду, обувь, платки, украшения, нитки, решета, сита. На ярмарке работала карусель [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 15].

**Масленица**

Масленица (Масленая неделя) предшествовала началу Великого поста и заканчивалась Прощеным воскресеньем. Она была изобильна выпечкой: калитками, *вареными* пирогами с *сыром* и толокном, лепешками, блинами[33].

Эта неделя была отмечена массовыми катаниями. Катались на лошадях в запряженных санях по ровной местности и с естественных горок, например со склонов возвышенностей, где стоял местный храм. В источниках XIX в. нередко указывается, что масленичные катания активизировались к концу недели. Эта тенденция сохранялась и в XX в. По некоторым воспоминаниям, не катались только в постные дни — среду и пятницу. Взрослые и молодежь катались на расписных выездных санях — *крёслах*, покрытых *коврами* (домотканными половиками). Лошадиная упряжь тоже украшалась: к ней подвязывались ленты, к дугам привешивались колокольчики. Дети катались с горок на тех же выездных санях, только с вынутыми оглоблями, или дровнях либо дровенках[34] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 16, 77, 123]. Свидетельства из отдельных деревень расцвечивают этот обычай новыми подробностями.

Так, в Шуньгу кататься на лошадях приезжали жители окрестностей. Катания начинались ранним вечером, народу было много, поэтому ездили друг за другом по кругу, «лошадь за лошадью»; катались наперегонки по льду замерзшего озера [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 16]. Жители д. Пустой Берег, находящейся в кижских окрестностях, катались в Масленицу на санях до о-ва Кижи и обратно. Сами кижане тоже катались по озеру, но в направлении до Сенногубского погоста, а жители Сенной Губы, в свою очередь, до Кижского погоста [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 77, 80]. Об исполнении каких-либо особых песен во время масленичных катаний информация отсутствует.

Среди катаний на Масленицу выделяется обычай катать молодоженов, тем самым чествуя их. По наблюдениям исследователей народного календаря, в Олонецкой губ. он был весьма распространен [Соколова, 1979, с. 38]. Действительно, немало описаний этого обычая можно найти в дореволюционной прессе [Редактор ОГВ, 1852, с. 6; П. М., 1874, с. 339; Филимонов, 1890, с. 661]. Современные заонежане

[30] ПМА, 2007, В. И. Ларюшкина.
[31] ПМА, 2007, В. И. Ларюшкина, В. П. Мамонтова, А. Н. Рындина.
[32] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[33] В отличие от современного представления о блинах как масленичном блюде, народная традиция на Севере не придавала им такого значения: блины пекли и в другие праздники, и просто в воскресные дни, а порой и в будни.
[34] ПМА, 2007, Т. А. Хонина, А. П. Ермолина.

хотя и подтверждают его существование, однако подробностей, подобных сведениям в периодике, сообщить не могут.

Еще одним приуроченным к Масленице обычаем среди пар, женатых первый и второй год, была поездка к теще на блины. Кроме того, на Масленой неделе вообще было принято навещать родственников: «*Родня к родне ходили, гостилися*»[35].

Во время Масленицы, как и Святок, девушки гадали. Например, сидя на овечьей или телячьей шкуре, смотрели, в какую сторону «повернется» хвост шкуры — туда и замуж предстоит выйти. Гадали по звукам: «*Если услышат звук упавшего дерева, значит будет покойник*». Смотрели в зеркало, стараясь разглядеть в нем облик будущего жениха; лили растопленный свинец [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, № 62]. На основании имеющихся свидетельств можно сделать вывод, что масленичные гадания в Заонежье были менее распространены и менее разнообразны, чем святочные.

Зимой, а особенно на Масленой неделе, играли в мяч [Коренной олонецкий житель, 1861, с. 67]. В Заонежье такое увеселение носило название игры «*в килу*». Житель Сенной Губы Великогубской вол. В. В. Ржановский на основании сведений, полученных от старших родственников, относит появление этой игры в Заонежье к XVIII — XIX вв. Ее правила в общем напоминали футбол. Участвовали в ней жители Кижей и Сенной Губы, «волость на волость», играли на льду Онежского озера: «*Вся Сеногубская губа была полем сеногубских игроков. А для кижан отводилась территория от Грызнаволока до деревни Серёдка*». Количество игроков было неограниченным. Игра начиналась «от центра» — Грызнаволока и д. Кузнецы. «Воротами», куда нужно было загнать набитый шерстью кожаный мяч вытянутой формы, служили паперти церквей в Кижах и Сенной Губе. Для защиты от переломов в качестве щитков игроки вставляли в сапоги лучину. После окончания игры побежденные должны были хорошо накормить победителей. Игра «в килу» продолжала бытовать еще в начале XX в., а в послереволюционное время ее вытеснил футбол[36] [НА МЗК, ф. 2, оп. 1, № 66, л. 1].

Всю неделю Масленицы продолжались уличные гулянья, молодежь собиралась на бесёды. В некоторых деревнях — Шуньге, Космозере, Паяницах — была организована мелкая торговля[37] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 16, 37].

Одним из центральных компонентов масленичной обрядности в русском календаре считалось изготовление и сожжение масленичного чучела. В Заонежье, как и на всей территории Олонецкой губ., этот обряд зафиксирован не был.

Последним днем Масленицы являлось Прощеное воскресенье, после которого начинался Великий пост. Многие в этот день причащались. Родственники и соседи ходили друг к другу *прощаться*[38]. Каких-то особых форм выражения просьбы о прощении в источниках не зафиксировано, хотя одна из информанток поделилась краткой молитвенной формулой, с которой обращались в этот день к православным святым: «*Прости мою душеньку грешную, Николушка-угодничек*», «*пресвятая Дева Мария с Иваном, прости мою душеньку грешную*»[39].

**Великий пост**

К соблюдению Великого поста, как и других постов, заонежане относились очень строго, ограничивая себя в пище. Дети соблюдали пост, начиная с трехлетнего возраста. В это время воздерживались от мясных и молочных продуктов, яиц и питались картофелем, репой, брюквой, крупами (например, кашей-загустой), сущиком, грибами и постной выпечкой. Это были ржаные *ту́хмачи* с картошкой, репники, *курники* с начинкой из брюквы, пироги с солеными волнушками. Молоко и простоквашу в это время замораживали, творог, сметану и масло накапливали для продажи в городе, яйца же сохраняли до Пасхи. Ограничения поста касались не только пищевых привычек, но и развлечений. Так, молодежь, хотя и продолжала собираться на бесёды, но петь и танцевать на них было нельзя[40] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 14, 22, 28, 37, 72, 84, 99].

Великий пост был временем исполнения духовных стихов и произведений других лиро-эпических жанров. Их пели как старожилы в деревнях, так и пришлые странники. Войдя в избу, они спрашивали разрешения исполнить стих, усаживались на *рунду́к* у печи и начинали петь. В награду им давали хлеб, иногда угощали чаем. В песенный репертуар входили духовные стихи о Егории Храбром, баллады «Братья-разбойники и сестра» («Вдова Пашица») [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 1, 18, 28].

**Благовещение Пресвятой Богородицы**

На период Великого поста обычно приходилось несколько значимых дат. Одной из них было Благовещение (25.03/07.04). В Заонежье этот день считался большим праздником, «*как Пасха*». С ним был связан целый ряд запретов (например, работать, начинать какое-либо важное дело[41]). Более специфические запреты запечатлелись в фольклоре: «*Птичка гнездышка не вьет, девка косу не плетет*»[42]. Руководствуясь этой поговоркой, в Благовещение

[35] ПМА, 2007, А. П. Ермолина.
[36] ПМА, 2008, В. В. Ржановский, 1929 г. р.; НАМЗК, ф. 2, оп. 1, № 66, л. 1.
[37] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[38] ПМА, 2007, К. Е. Лашко; ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[39] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[40] ПМА, 2007, А. Н. Рындина, В. К. Антропова; 2011, А. С. Ермолина, 1928 г. р., М. П. Коробочкина.
[41] По более ранним источникам, после Благовещения ничего важного не начинали и в тот день недели, на который выпал этот праздник [П. И. П., 1891, с. 831].
[42] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.

не расчесывали волосы и не заплетали косы. Начиная с Благовещения и до *Спаса* не зажигали керосиновых ламп, следуя указанию: «*Благовещенье-денёк, погаси-ка огонёк*»[43].

**Вербное воскресенье**

Вербное воскресенье — последнее воскресенье перед Пасхой. До его наступления в домах проводили генеральную уборку, которую заонежанки называли *большим мытьем*: отмывали добела бревенчатые стены и потолки — терли их берестяными «клубками» с песком, несколько раз меняя воду. Зажиточные хозяева нанимали в помощь женщин из более бедных семей[44] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 101, 105]. Заонежанка Е. Е. Тюкова вспоминала, как ее мама нанималась мыть «*по семь фатерьев*» [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 72].

Само Вербное воскресенье было отмечено тем, что заготовленные вербные ветки украшали разноцветными «тряпочками», в позднее время — искусственными цветами и освящали в часовне или церкви. Освященные вербы ставили дома в большой угол за иконы. В день первого выпуска скота на пастбище этими вербами выгоняли скот[45].

В Вербное воскресенье, как и в любой другой праздник, ходили на кладбище. Там оставляли вербные ветки, прикрепив их к намогильному кресту[46].

**Великий четверг**

*Великой четверег*, *Страшно́й четверег* — четверг Страстной недели, предшествующий Пасхе, отмечен рядом обычаев. Часть их была направлена на обеспечение достатка в доме. Так, в этот день копались в золе в жаратке, перебирали одежду, «*чтобы всегда были новые вещи*», считали деньги — «*чтобы деньги водились*». «Пережигали» соль в печи, завернув ее в ткань и положив в золу. Впоследствии ее использовали для лечения скота: «*Когда сделается что-то со скотиной, <эту соль> в ноздри пихали — она профурскается, и всё*»[47].

В этот день начинались приготовления к Пасхе: топили масло, томили в печи молоко, красили яйца: луковой *ко́рой*, серым мхом, растущим на каменных грудовицах. Во время варки слой мха укладывали на дно кастрюли и еще слой поверх яиц. Цвет скорлупы получался бордовым, примерно таким же, как от крашения луковой шелухой[48] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 26, 37]. В Заонежье были известны и более редкие красители для яиц, а именно лист березового веника, в результате чего скорлупа приобретала темно-зеленый цвет, а также чай, от которого «*цвет получался, как чай*»[49].

**Пасха**

Пасха в Заонежье, как и повсеместно, считалась «праздником из праздников». Праздничной была и вся пасхальная святая неделя. Пасху праздновали от трех до пяти дней; это время проходило всегда весело [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 83].

Приготовление к празднику включало основательную уборку и стирку. Помимо большого мытья, стирали *постельники* и набивали их свежим сеном, шили обновки взрослым и детям (мальчикам — рубашки, девочкам — платья). В субботу вечером и ночью накануне праздника стряпали рыбники, *колюбаки*, калитки, налитушки, творожники, куличи, варили овсяный или картофельный кисель. Подготовка касалась и душевного состояния: перед Пасхой исповедовались и причащались [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 37, 121][50].

В ночь на Пасху спать не ложились, а шли на церковную службу. Посещение храма было массовым. В статье священника А. Плотникова из д. Лижмы Кондопожской вол., расположенной «на границе» с Заонежьем, описан существовавший среди мужчин обычай насильно купать в реке тех, кто не был на «утрене». При этом провинившиеся могли избежать этой участи, «давши на водку осаждающим». Автор очерка замечает, что «все-таки во второй день Пасхи за утренним богослужением бывают почти все мужчины селения Лижмы, чего не бывает ни в какой другой праздник в году» [Плотников, 1901, с. 2].

В Олонецкой губ., в том числе и в Петрозаводском уезде, в ночь на Пасху устраивались костры из смоляных бочек, иногда прямо вблизи церквей [Городская летопись, 1857, с. 84; К., 1890, с. 244; Остречинец, 1914, № 73, с. 2]. Подобный обычай бытовал в с. Лядины (Гавриловская) Каргопольского р-на[51]. У заонежан такая традиция не была зафиксирована.

Ранним утром, придя домой после службы, спать не ложились, а садились трапезничать. Сначала разговлялись яйцами, а затем уже всем остальным. Одна из информанток вспоминала об обычае в семье ее родителей, когда отец делил одно яйцо на всех членов семьи, сидящих за столом, хотя здесь же стояла тарелка, доверху наполненная яйцами[52]. В число других пасхальных блюд входила творожная *кабуша*, состоящая из творога и сметаны, замешенных с сахаром и изюмом[53].

В отдельных поселениях празднование Пасхи имело локальные особенности. В Кижах, например,

[43] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[44] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[45] ПМА, 2007, Е. И. Коновалова, К. Е. Лашко, Т. А. Хонина, В. П. Мамонтова; 2011, А. П. Ермолина.
[46] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[47] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[48] ПМА, 2007, Е. И. Коновалова, 1932 г. р.; Л. Ф. Соломина, 1941 г. р.
[49] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[50] ПМА, 2007, В. П. Мамонтова; 2011, А. П. Ермолина.
[51] В этом селе находился погост из двух деревянных церквей, одна из которых сгорела в 2013 г. от удара молнии (ПМА, 2008, С. Д. Бутин, 1928 г. р.).
[52] ПМА, 2007, В. И. Ларюшкина.
[53] ПМА, 2011, Н. М. Куревина, 1931 г. р.

утром Светлого воскресенья после поздней литургии ходили с крестным ходом от погоста, стоящего на юге острова, к Нарьиной горе — возвышенности в его средней части[54], и там служили молебен [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 23].

Общерусские составляющие пасхального цикла присутствуют и в традиции Заонежья. К ним относятся игры с использованием крашеных яиц: ими бились, а также катали по «лотку», устроенному с помощью натянутой над полом веревки; перед лотком были разложены яйца других участников, которые нужно было выбить. Победитель забирал выигрыш себе[55] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 26].

К Пасхе делали качели, называемые в Заонежье *зыбели*, для детей и молодежи. Качаться можно было начинать только с этого дня, а мотивировка была следующей: «*Если до Пасхи сделаешь качель качаться — бес на колена сядет и будет мучить всю жись*»[56]. Качели, представляющие собой доску на веревках, подвешивали к балкам на сарае дома либо ставили во дворе. Для маленьких детей их устраивали и прямо в избе, подвесив к воронцу[57].

В течение пасхальной недели все желающие могли звонить в колокола на звонницах местных храмов. Особенно увлекались этим дети, как мальчики, так и девочки [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 83; НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, № 61, л. 6]. К заметным пасхальным обрядам относятся обходы домов прихожан приходским священником с причтом. С собой участники обхода носили богородичную икону — это называлось «*приходить с Богородицей*». В каждом доме священник служил краткий молебен. Принимавшие у себя *Богородицу* давали ему мерку ячменя или овса, яйца, выпечку, иногда деньги[58] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 36, 72, 99].

Одетых в обновки детей на Пасху отправляли с поздравлением к крестным или родственникам (бабушкам, дядьям), и те в ответ дарили им крашеные яйца. Полученные от крестной яйца, завернутые в платочек, старались сохранить как можно дольше: «*Ходишь торжествуешь с яйцами*»[59]. Точно так же родственники и соседи ходили на пасхальной неделе друг к другу в гости[60].

**Радоница и другие поминальные дни**

Если по поводу посещения кладбища в день Пасхи сообщения разнятся, то в Радоницу — вторник на второй неделе после Пасхи — оно было повсеместным. В связи с этим обычаем бытовала поговорка: «*В Радоницу брюхо наминают и родителей поминают*»[61]. Поход на кладбище обязательно приурочивался и к родительским субботам.

Поведение на кладбище отличалось особым ритуалом. Здесь нужно было поздороваться с покойными, «*потрогать за крестик*». К умершим родственникам обращались с просьбой о здоровье себе и детям. Могилу «*опахивали кругом*» (обмахивали платком), затем насыпали по ее контуру зерно или крупу, минуя изголовье. На могиле или столике оставляли принесенные конфеты, печенье, выпечку и то, что любил покойный (например, приготовленную рыбу, сигареты, водку). В летние праздники на кладбище могли провести целый день: трапезничали, пили чай, иногда спиртное[62].

**Егорьев день и выпуск скота на пастбище**

В отличие от среднерусской традиции, где первый выгон скота на пастбище был привязан ко дню памяти великомученика Георгия Победоносца — *Егория* (23.04/06.05), в заонежском календаре выпас начинался значительно позже, в зависимости от потепления и роста травы.

Сам Егорьев день, однако, не проходил незамеченным и был отмечен обрядовыми действиями. В этот праздник дети с надетыми на шею 2—3 *коровьими колоколами* (*бóталами*) бегали вокруг домов в направлении по солнцу. Колокола издавали звон; при этом особенно нужно было стараться *калáйдать* у окошек хлевов[63] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 24]. Делалось это для того, «*чтобы скотина дома была*» [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 100].

Первый раз скот выгоняли, ориентируясь на дату праздника *Николы Вешнего* (9/22.05): либо за неделю до этого дня, либо вскоре после. При этом нельзя было выгонять коров в понедельник и пятницу; желательными днями выпуска были суббота и воскресенье. В день выпуска соблюдался запрет кому-либо что-либо отдавать. Выгоняли коров из хлева, крестообразно похлестывая их освященными вербными ветками, которые до этого момента хранились в большом углу за иконами. При этом на руки хозяйки должны были быть надеты рукавицы: «*Старинные люди голыма руками не гоняють*»[64]. Это обрядовое предписание со временем оказалось забыто. Выпуск скота из хлева на улицу сопровождался заклинаниями: «*Дай, Господи, скотинушке здоровья на все летушко Господне*»[65]; «*Хозяин с хозяюшкой, с малыма детушкамы, с сыновамы, с сороковамы, с дочерямы, с белымы лебедямы, отпустите скотину на волю, напоите-накормите и домой*

[54] Расстояние между Кижским погостом и Нарьиной горой около 2 км.
[55] ПМА, 2007, Л. Ф. Соломина, Е. И. Коновалова.
[56] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[57] ПМА, 2007, В. П. Мамонтова; 2011, А. П. Ермолина.
[58] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[59] ПМА, 2007, В. И. Ларюшкина.
[60] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[61] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[62] ПМА, 2007, Е. И. Коновалова, А. Н. Рындина, В. К. Антропова, Л. Ф. Соломина; 2011, М. П. Коробочкина.
[63] ПМА, 2007, К. Е. Лашко; 2011, В. А. Лаптева.
[64] ПМА, 2007, А. Н. Рындина.
[65] ПМА, 2011, А. С. Ермолина.

*приведите*»[66]. У порога хлева клали топор или *крюк* (кочергу), так чтобы коровы, выходя, переступали через него. Это делалось для того, «*чтобы гадья не кусали*»[67]. Коров в это время кормили хлебом. Это был особый хлеб — *колуб*, испеченный в Великий четверг, с добавлением шерсти, взятой с коровьих хвостов. В более позднее время *колуб* был заменен обыкновенным покупным хлебом с солью, намазанным печной сажей.

Деревенский скот собирали за деревней и передавали пастуху для обхода стада. Вербные ветки, послужившие для выгона, выбрасывали «*в первую речку*», встретившуюся на обратном пути, либо хранили в хлеву над воротами до конца пастбищного сезона. В некоторых деревнях, как, например, в Леликово Великогубской вол., перед первым выпуском стада на пастбище священник служил молебен с освящением скота [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 123].

**Троица**

Следующей общезначимой датой в календаре была Троица (50-й день после Пасхи, воскресенье). Готовясь к встрече праздника, убирали улицу перед домом, украшали жилища березками. В связи с этим информанты вспоминают поговорку: «*Троица — березонька расстроится*» [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 72]. Данная черта праздника сохраняется и поныне. Деревца ставили снаружи дома, у каждого окна, иногда так же украшали еще и вход. Они стояли несколько дней, пока не завянут. К Троице березки сажали у дома. Позже такие деревья нельзя было использовать ни для изготовления веников, ни на дрова. Березовые ветки приносили в дом

*Рис. 53. Остров Вороний. Место купания местных жителей в Иванов день. Фото Д. Д. Абросимовой, 2011 г.*

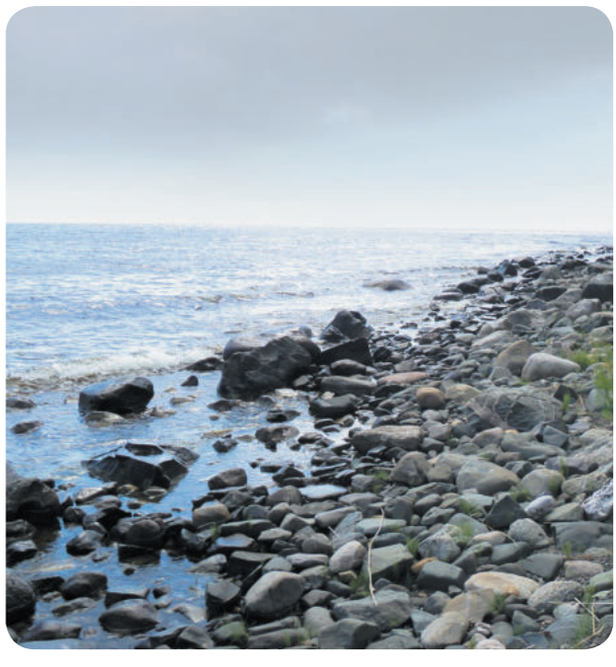


*Рис. 54. Георгиевская церковь в с. Толвуя Медвежьегорского р-на. Фото Д. Д. Абросимовой, 2009 г.*

и ставили к иконам или затыкали за притолоку в сенях. Посещая кладбище в этот день, с собой также брали березовые ветки[68].

Троица, как и любой другой праздник, была отмечена в деревнях гуляньем. Гулянье с танцами устраивалось на острове Кижи, с северной стороны погоста. На него съезжались жители всех окрестных деревень. В д. Вороний Остров (рис. 53) Толвуйской вол. молодежь тоже устраивала гулянье с танцами на острове, который находится напротив деревни [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 72, 100].

В с. Толвуя до конца XIX в. находилась Троицкая церковь, и Троица праздновалась как престольный праздник. В XX в., после утраты этой церкви, березками украшали сохранившуюся Георгиевскую церковь (рис. 54): их ставили на крыльце, «*по боч́иньям*» от входа. Праздничная служба проводилась в церкви до Великой Отечественной войны. На праздник в Толвую приезжали гости из Кузаранды, Шуньги, Вырозера. В д. Селецкое Великогубской вол. это был часовенный праздник. Часовню украшали березками, поставленными по обеим сторонам крыльца и вдоль ведущей к ней дорожки (ПМА, 2007, А. Н. Рындина, В. К. Антропова; НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 244].

**Духов день**

Духов день наступал в понедельник после Троицы. Это событие нашло отражение в заонежской поговорке: «*От Троицы до Духа не пью больше, старуха*». По погоде Духова дня заонежане определяли лето и некоторые события деревни в течение года:

[66] ПМА, 2011, В. А. Лаптева.
[67] ПМА, 2011, В. А. Лаптева.
[68] ПМА, 2007, К. Е. Лашко, Т. А. Хонина; 2011, А. С. Ермолина, А. П. Ермолина.

*«Если яркая, солнечная погода, лето будет сухим и будет много пожаров»*, *«Если в Духов день будет дождь, будет много утопленников в этом году»*[69].

**Иванов день**

Иванов день (24.06/7.07), как и Троица, отмечался повсеместно, а в некоторых деревнях был еще и местным праздником. Накануне вечером в Ивановскую ночь молодежь не спала, а участвовала в совершении обрядов. Одним из них были гадания. Ивановских гаданий, как и святочных, известно немало. При этом многие из них характерны только для данного времени года и не имели аналогов среди зимних. Так, в источниках встречаются записи о заплетании девушками кос из колосьев в ржаных полях. Позже (иногда это приурочивалось к Петрову дню) они проверяли: та, чья «коса» расплелась, выйдет замуж, а та, чья осталась заплетенной, будет сидеть в девках еще год [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 17, 36]. Известен и другой вариант толкования, явно более поздний по времени, согласно которому желанным результатом, напротив, была нерасплетенная ржаная коса: это означало исполнение загаданного желания, тогда как расплетение косы указывало на то, что оно не сбудется[70].

Еще один вид ивановских гаданий — плетение венков из васильков, собранных в ржаных полях. Венки надевали на голову, затем бросали в реку или озеро: в каком направлении поплывет венок, там и живет суженый. Подобным же образом гадали и со свежими вениками, предварительно сходив с ними в баню[71]. Время привнесло в обряд новые черты. Во время Великой Отечественной войны также гадали жены о мужьях на фронте: если венок отнесет по воде назад, «*мужа живого нету*», если вперед, он жив[72].

Еще одно гадание состояло в том, что девушка должна была перелезть через зарод[73]: если она сумеет это сделать, то выйдет замуж[74] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 36]. Действие предполагало определенную смелость, поскольку высота сооружения порой превышала пять метров [Скобелев, 2010, с. 21]. Гадания такого рода К. К. Логинов квалифицирует как инициационные. Согласно его определению, суть их состояла в выполнении физически трудного задания и выполнить его могли только те, кто достиг определенного возраста и физического развития [Логинов, 2013, с. 22]. В большинстве гаданий ответ на вопрос не был известен заранее, в описанном же случае результат зависел от самой участницы, которая, скорее всего, была в состоянии приблизительно оценить свои возможности наперед.

В ночь на Иванов день, как и на зимние Святки, молодежь озорничала. В Заонежье это называлось *«проказничать», «безобразить», «балова́ть», «кудесить», «комедить», «уродовать»*[75],*«приша́вливать»*. При этом также особенное внимание выказывалось лицам противоположного пола: закладывали дровами или даже дровнями двери домов или ворота парни девушкам, а девушки — парням, вытаскивали из воды на берег лодки. Лодками, а также бревнами и вообще «чем попало» могли совсем перегородить дорогу. Накрывали отверстие печной трубы стеклом или ставнями, так что при растопке дым шел в избу. Опрокидывали поленницы и растаскивали дрова по дороге. Могли утащить развешанное на просушку белье, связать вместе ручки дверей и т. п.[76] (НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 17); [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, № 62, л. 56—57].

Описанная традиция продолжает бытовать до сих пор. Многие наши собеседники жаловались, что в настоящее время объектом подобных шуток становятся пожилые люди: в их домах закладывают двери, связывают вместе дверные ручки, могут разрушить дровяной костер, вытащить на берег лодку. Эта новая черта, безусловно, означает изменение обычая, поскольку изначально в его подоплеке была демонстрация интереса к противоположному полу среди молодежи брачного возраста.

В деревнях южного Заонежья еще одним видом озорства у молодежи «посмелее» был обычай воровать творожные *кабуши* или просто творог и молоко. Хозяйки специально ставили эти продукты в кладовках так, чтобы их сподручнее было взять. Если обнаруженное молоко «воры» были не в состоянии выпить сразу, крынку или горшок разбивали на месте или уносили с собой. Воровство *кабуш* и молока начиналось Ивановской ночью и продолжалось до Петрова дня[77] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 27; НА КарНЦ РАН, р 6, оп. 1, № 62, л. 56—57; № 71, л. 73—74]. Кроме того, молодежь рвала лук в чужих огородах. Поскольку воровство носило ритуальный характер, то участники особенно не скрывались: «*Потом узнают, кто так сделал, а то и сами расскажут*»[78].

С Ивановской ночи до Петрова дня в лечебных целях собирали травы: мать-и-мачеху, подорожник, иван-да-марью, «*богородицкую травку*»[79], из которой

[69] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[70] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[71] ПМА, 2007, К. Е. Лашко, Л. Ф. Соломина; 2011, А. П. Ермолина.
[72] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[73] Сооружение для сушки снопов. Информант Т. А. Хонина, рассказывая об успешном опыте исполнения этого обряда, упомянула своих подруг, которые восхищались ее смелостью, но сами проделать подобное не решились.
[74] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[75] Согласно словарю И. И. Срезневского, «уродовати» означает «безумствовать» [Срезневский, 1903, стб. 1255]. Благодарю за указание на это д. ф. н., вед. науч. сотр. ИЯЛИ КарНЦ РАН А. В. Пигина.
[76] ПМА, 2007, Е. И. Коновалова, В. П. Мамонтова; 2011, А. П. Ермолина, Н. М. Куревина.
[77] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[78] ПМА, 2011, А. П. Ермолина.
[79] По-видимому, имеется в виду чабрец. См.: [НА КарНЦ, р. 6, оп. 1, № 77, л. 12].

готовили отвар коровам во время отела[80] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 23].

Большинство информантов на вопрос о разведении костров в Ивановскую ночь отвечали отрицательно. Только одна наша собеседница подтвердила существование такого обычая. В ее описании этот обряд напоминает инициационные гадания: девушки и парни поодиночке перепрыгивали через костер и при этом загадывали желание[81].

Всю ночь и в сам Иванов день продолжалось молодежное гулянье. К дневному гулянью в деревнях приурочивалась торговля: в Леликово Великогубской вол. у церкви торговали конфетами и печеньем, в Кузаранде торговцы из д. Кибитка[82] продавали бондарные изделия (квашни, бочки), корыта, прялки [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 81, 124].

В период с Иванова до Петрова дня печную трубу оставляли открытой, чтобы не было клопов и тараканов[83]. Иванов день был местным праздником в д. Вороний Остров (рис. 48, 49). На него приходили жители д. Типиницы, причем не обязательно родственники. В день праздника священник служил молебен в часовне, затем все переезжали на лодках на остров напротив деревни. Здесь купались *в платьях* или просто заходили в воду и умывались: считалось, что вода в озере в этот день становится «святой» (рис. 53). Затем возвращались в деревню и садились за праздничный обед со стряпней, рыбниками[84].

**Петров день**

Некоторые обряды Петрова дня (29.06/12.07) в Заонежье были такими же, как в Иванов день. Празднование так же начиналось с вечера накануне. С этим днем были связаны отдельные гадания, например гадание с помощью сна. Перед тем как лечь спать, надо было в полночь набрать в поле цветов и положить их под подушку с заклинанием; суженый должен был явиться во сне. В этот день продолжалось изготовление и воровство *кабуш* [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, № 65, л. 6; № 71, л. 73; ф. 1, оп. 1, кол. 160, № 211; ф. 1, оп. 1, кол. 161, № 785].

**Начало сенокоса**

Начало сенокоса относится к трудовым праздникам. В этот день, как и в другие, отмечавшие начало нового этапа хозяйственных работ, соблюдался запрет что-либо отдавать из дома. На сенокос выходили нарядно одетыми, в красных сарафанах, «*чтобы ярче было*». Данный обычай сохранялся и после Великой Отечественной войны. Заонежане, родившиеся в середине XX в., рассказывали, что утром в этот день ходили на кладбище, затем обедали и только потом выходили косить[85]. В целом обрядность начала сенокоса была слабо выраженной и отчасти перекликалась с обрядовыми действиями, сопутствовавшими началу жатвы. Так, начиная косьбу, первую скошенную *пясть* травы скручивали и обвязывали вокруг пояса, чтобы во время работы не болела спина[86].

**Ильин день**

Вехой окончания летнего периода в Заонежье считался Ильин день (20.07/2.08). В связи с ним бытовало довольно много поговорок, поверий, наблюдений за погодой. Например, считалось, что в Ильин день всегда бывает дождь или гроза. С этого дня вода заметно холодает, и купаться после него нельзя: «*В Ильин день Боженька пускает камень в воду*»[87]. Бытовало и более специфическое наблюдение за изменением погоды: «*До Ильина дни тучи против ветра идут, а с Ильина дни — по ветру*»[88]. Гроза и гром вообще представлялись атрибутами Ильи-пророка. В любой день, когда гремел гром, говорили: «*Илья-пророк едет на телеге*»[89]. Заслышав первый гром, нужно было перекувырнуться через голову, чтобы не болела спина. Одна из заонежанок вспоминала, как «*сама прыгала — три раза повернулась!*»[90].

Во многих деревнях Ильин день был местным храмовым праздником: в Великой Губе, Конде, Сельге, Телятниково Великогубской вол., в Загубье Толвуйской вол.[91] [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, № 61, л. 23; № 67; № 74, л. 12]. Участники экспедиции в Заонежье 1931 г. стали свидетелями празднования Ильина дня в Сельге, о чем оставили многочисленные заметки. В частности, они зафиксировали происходившие на их глазах перемены, которые касались порядка празднования и состава участников: «*Вечернее гулянье на праздник раньше начиналось с Мигуров и переходило на Петры, а теперь гулянье начинается в Сельгах, а переходит вечером в Сенную Губу*» [НА КарНЦ РАН, р. 6, оп. 1, № 75, л. 27]. Наши современники помнят гулянье с танцами в этот день в д. Телятниково: жители деревни собирались за речкой на лугу, «*на гладком месте*», плясали, пели, играли на балалайке и гитаре[92].

**Отжин**

Жатвенную обрядность Заонежья можно назвать одним из наиболее ярких комплексов летнего и летне-осеннего периода. Завершался он *отжином*

[80] ПМА, 2011, А. С. Ермолина.
[81] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[82] Обе деревни Толвуйской вол.
[83] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[84] ПМА, 2011, Н. М. Куревина, С. В. Корженевич.
[85] ПМА, 2007, Е. Н. Мартынова.
[86] ПМА, 2007, К. Е. Лашко.
[87] ПМА, 2011, В. А. Лаптева.
[88] Там же.
[89] Там же.
[90] ПМА, 2007, Т. А. Хонина.
[91] Там же; ПМА, 2011, М. П. Коробочкина.
[92] ПМА, 2011, В. А. Лаптева.

(местное название праздника, который в других частях Олонецкого края имел иные наименования). Если жатву называют апофеозом сельскохозяйственных работ [Бернштам, 1988, с. 158], то праздник *отжина* — кульминация самого жатвенного периода.

Первоначально это был домашний, семейный праздник; для наемных работников угощение устраивалось отдельно. Во времена колхозов *отжин* праздновали все вместе за счет колхоза. И в XIX в., и позже на столе были вареные пироги, ячменная каша с маслом, овсяный кисель, большой круглый хлеб, *вареная* яичница, вареное мясо. Традиция пивоварения в праздники существовала только в наиболее хлебной части Олонецкой губ. — Каргопольском и Пудожском уездах. В Заонежье она отсутствовала. Поэтому и во время *отжина* (праздника изобилия злаков на столе) напитком был чай, для мужчин в позднее время — спиртное[93] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 1, 24, 47, 132].

Еще космозерский учитель П. О. Коренной в очерке, напечатанном в газете «Олонецкое утро», цитирует текст песни «Раздивья тому на свете жить», которую исполняют женщины на *отжине* [Коренной, 1915, с. 3]. Современные информанты подтверждают традицию пения за столом во время этого праздника, называют песни, которые здесь исполнялись, в том числе и песню, приведенную П. О. Коренным, однако не говорят об их исключительной приуроченности именно к этой ситуации. Те же песни, по их словам, можно было услышать во время застолья и в другие праздники. Помнят и то, что на этом празднике, как и на других, играли на балалайке, гармони, плясали кадриль[94] [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1, кол. 82, № 277].

**Покров**

После *отжина* наиболее заметным праздником осеннего периода в календаре северного крестьянина, в том числе и заонежского, был Покров (1/14.10), что особенно ярко проявилось в местном фольклоре. Эта дата воспринималась как временна́я граница, отмечающая наступление холодов. На Покров ожидали выпадения первого снега, что нашло отражение в поговорках: «*Покров покрывает землю*», «*Рання зима до Покрова, а поздня после Покрова*»[95] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 23].

Этот день служил рубежом окончания пастбищного сезона. На Покров скот ставили в хлева на зиму и после этой даты уже не выпускали. Забой скота тоже осуществлялся после Покрова[96] [НА МЗК, ф. 1, оп. 4, № 16].

В завершение обзора праздничного календаря Заонежья скажем, что он складывался, с одной стороны, из праздников, общих для большей части территории проживания русского населения, а с другой — это был северный календарь, в котором прослеживаются локальные черты.

В заонежской традиции наиболее развит и насыщен обрядами зимний период (Святки и Масленица) и наиболее беден ими конец лета — осень (самая заметная веха этого этапа — жатва с ее обрядами и завершающий жатву праздник *отжина*). Однако если заонежские Святки по количеству и разнообразию обрядов сопоставимы со Святками русского календаря Центральной России, то праздничная обрядность весны, лета и осени в Заонежье оказывается в сравнении с ним более скудной. Значительное место в календаре общих праздников Заонежья принадлежало обрядам, целью которых было обеспечение сохранности скота, составлявшего опору крестьянских хозяйств на Севере. В числе рассмотренных праздников эти обряды группируются вокруг Егорьева дня и дня фактического выпуска скота на пастбище.

Интерес представляют совпадения общераспространенных праздников с местными, когда общий праздник являлся в то же время и престольным или часовенным. Можно наблюдать совмещение повсеместно распространенных обычаев с теми, которые были характерны для местной традиции.

Сравнивая поздние и ранние материалы, нельзя не заметить, что праздничная обрядовая традиция необратимо разрушается, но разрушение происходит неравномерно. В одном случае можно констатировать полное исчезновение обряда, в другом — наблюдать, как постепенно утрачиваются его отдельные составляющие, забывается и искажается их смысл. Очевидно, обряды сохраняются до тех пор, пока существует повод, вызвавший их к жизни, реалии хозяйственно-бытового уклада.

Пользуясь сведениями о праздничном календаре, можно обнаружить те взаимоотношения, которые, несомненно, существовали между соседними крупными селами, приходами (ср., например, «взаимные» катания на санях между Кижами и Сенной Губой на Масленицу, зимнее состязание «*в килу*» между кижанами и сенногубами), а также между центральным селом-погостом и деревнями-спутниками. Таким образом, сведения о локальной праздничной традиции могут быть вписаны в контекст более широких исследований по истории края. ❄

[93] ПМА, 2005. А. Н. Фадеева, В. Ф. Лёвичева, 1936 г. р., Г. С. Пахомова, 1937 г. р.
[94] ПМА, 2005, А. Н. Фадеева, В. Ф. Лёвичева, Г. С. Пахомова; ПМА, 2007, В. П. Мамонтова; ПМА, 2011, В. А. Лаптева.
[95] ПМА, 2011, В. А. Лаптева.
[96] Там же.

# Глава 7

# НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО И ЛИТЕРАТУРА

## 7.1. Русский фольклор Карелии

*С. М. Лойтер*

Единственная академическая работа обобщающего характера, содержащая разговор об исторических истоках фольклора Карелии и рассмотрение его главных жанров, вышла почти 70 лет тому назад — это монография Василия Григорьевича Базанова «Народная словесность Карелии» [Базанов, 1947]. Популярно историю и бытование русского фольклора Карелии представляет недавно вышедшее учебное пособие для общеобразовательных школ — хрестоматия «На поле-поляне, на море-океане» [Хрестоматия, 2009]. Со времени выхода исследования В. Г. Базанова в фольклористике Карелии произошли существенные изменения: стало известно много новых памятников народной словесности, а это означает значительное расширение спектра обнародованных и исследованных, а также исследуемых фольклорных жанров и текстов, фольклористика обогатилась новыми подходами, фольклор Карелии стал осмысливаться в контексте мировой науки о традиционной культуре. Утвердилось убеждение в том, что народное творчество, народная словесность Карелии — ее главное духовное, главное художественное наследие, а Карелия (бывшая Олонецкая губ.) — уникальный регион, народная культура которого отражает взаимодействие нескольких этнических языковых традиций. Действительно, трудно назвать другое место в России, где бы на небольшой территории в столь концентрированном виде существовало большое число памятников народной культуры такого уровня и масштаба, как русская былина и руны, составившие «Калевалу», русские, карельские и вепсские сказки, русские, карельские и вепсские причитания.

То, что XIX столетие определяют как «золотой век» русской фольклористики, обеспечено прежде всего собраниями текстов Олонецкого края: «Песнями, собранными П. Н. Рыбниковым», «Онежскими былинами, записанными А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года», «Причитаньями Северного края, собранными Е. В. Барсовым» — непреходящими ценностями отечественной фольклористики мирового значения. Благодаря им науке открылась богатейшая устно-поэтическая традиция, принадлежащая ставшим знаменитыми ареалам Карелии, которые без преувеличения можно назвать «большими очагами» народной культуры: это Заонежье, Пудожье, Поморье. Если бы Заонежье явило только знаменитые Кижи, только великую Ирину Федосову или четыре поколения былинщиков Рябининых, оно все равно вошло бы в мировую сокровищницу культуры. Как справедливо утверждает автор новой «Истории русской фольклористики XX века» Т. Г. Иванова, «открытие феномена народного сказителя в русской фольклористике состоялось именно благодаря Заонежью» [Иванова, 2009, с. 616]. И эту уникальность Заонежья убедительно подтверждают не только известная монография В. И. Чичерова «Школы сказителей Заонежья» [Чичеров, 1982], но и книга С. В. Воробьевой «Родословия русских сказителей Заонежья XVIII—XIX веков (Кижи — Сенная Губа)» [Воробьева, 2006], а также материал составленной Т. С. Курец

книги «Исполнители фольклорных произведений (Заонежье. Карелия)», представляющей собой собрание расположенных в алфавитном порядке разновеликих по объему документированных сведений о носителях фольклора (их более 320) в период с конца XVIII по XX в., своеобразной локальной истории фольклористики в биографиях исполнителей [Курец, 2008] (аналогична по содержанию другая книга этой исследовательницы — «Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии)» [Курец, 2003]). Присовокупим к ним посвященные Заонежью издания последних десятилетий: «Сказки Заонежья» [Онегина, 1986], книги К. К. Логинова о материальной и семейно-обрядовой традиции [Логинов, 1993; 1993а], публикации о сказителях — Трофиме Рябинине [Жил в Кижской волости..., 1995] и Василии Щеголенке [Русские могучие богатыри..., 1990], «Русская свадьба Заонежья» [Кузнецова, Логинов, 2001], «Песни Заонежья» [Краснопольская, 1987], монографию о бесёдных песнях Заонежья [Калашникова, 1999], словарь «Топонимия Заонежья» [Муллонен, 2008] и примыкающую к нему по теме книгу В. А. Агапитова «От Шуньги до Конды» [Агапитов, 2018], отдельные статьи и публикации в материалах «Рябининских чтений» (1995, 1999, 2003, 2007, 2011, 2015) и 17 выпусках «Кижского вестника».

Первым, кто обратил внимание на народно-поэтическую традицию Олонецкой губ., был сосланный в 1826 г. в Петрозаводск по делу декабристов поэт, друг А. С. Пушкина Федор Николаевич Глинка (1786—1880). Создавая образ и характер лесной Олонии, Глинка широко вводил в свои поэмы фольклорные мотивы и мифологические образы (водяного, лесовика, воздушника), отражающие представления северного крестьянства. Вслед за Федором Глинкой Олонецкой край привлек к себе учителей-краеведов. Эти истинные подвижники предварили деятельность фольклористов-ученых, а затем одновременно с ними вели свою собирательскую и просветительскую работу [Лойтер, 2012, с. 271—282]. И в этом особая роль принадлежит начавшей издаваться в 1838 г. в Петрозаводске газете «Олонецкие губернские ведомости» и особенно редактору ее неофициального отдела, другу М. Ю. Лермонтова Святославу Афанасьевичу Раевскому (1808—1876), сосланному в Петрозаводск за распространение стихотворения «На смерть поэта». Именно ему газета обязана прекрасно организованным краеведческим направлением, первой в истории фольклористики публикацией плачей и первым о них исследованием. С Раевского печатание фольклорных записей, рассказов о носителях народной словесности стало традицией, а главными корреспондентами и авторами публикаций этих материалов были учителя Олонецкой губ. [Лойтер, 2001, с. 395—400]. Огромное влияние на обращение учителей к фольклору имел директор (с 1852 по 1864 г.) Петрозаводской губернской гимназии Федор Николаевич Фортунатов (1814—1872), знаток и большой почитатель народной поэзии, сделавший главным направлением деятельности гимназии использование в преподавании фольклорных и краеведческих материалов. Благодаря Ф. Н. Фортунатову Олонецкая губернская гимназия собирала в своих стенах учителей-краеведов [Керт, 1964]. Одним из первых был приглашенный Фортунатовым на должность сначала учителя русской словесности, позже «старшего учителя русской словесности» Федор Иванович Дозе (1831—1879), служивший в Олонецкой гимназии с 1 ноября 1852 г. по 20 июня 1857 г. Образованный, широко мыслящий учитель был назначен, как тогда практиковалось, «за рассматривающего неофициальную часть» «Олонецких губернских ведомостей». Дозе не только редактировал целый ряд номеров за 1855 г. (начиная с № 34) и почти все номера за 1856 и 1857 гг., но осуществил первые в Олонецком крае публикации былин с обстоятельными комментариями: это «Старина о Василии» и «Старина о Соловье Будимировиче» [Лойтер, 2001, с. 395—400; 2009, с. 130—139; 2017, с. 130—132].

После отъезда Ф. И. Дозе краеведческую деятельность очень успешно и плодотворно продолжал Константин Михайлович Петров (1836—1898). Учитель русского языка и истории мужской и женской олонецких гимназий, постоянный автор «Олонецких губернских ведомостей», ставший «выдающимся краеведом», отмеченным Энциклопедическим словарем Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, Петров был первым в Олонецкой губернии собирателем и публикатором народных преданий, записывал олонецкие причитания и обряды, связанные с ними, загадки, опубликовал «Детские игры в Олонецкой губернии», [Лойтер, 2007, с. 10—19, 109—115; 2010б, с. 196—199].

Следующий этап собирательской деятельности в Олонецкой губ. связан с именем Павла Николаевича Рыбникова (1831—1885), которого называют первооткрывателем русского былевого эпоса [Рыбников, 1989, 1; 1990, II; I991, III]. Сосланный в 1859 г. в Петрозаводск за участие в революционных кружках и интерес к старообрядчеству, выпускник Московского университета П. Н. Рыбников сразу же обратил на себя внимание широкой образованностью, умом и энергией. За неполные семь лет жизни в Петрозаводске он прошел путь от делопроизводителя и мелкого служащего губернской канцелярии до старшего чиновника особых поручений при губернаторе и секретаря Олонецкого губернского статистического комитета. Во время своих служебных разъездов по губернии он, испытывая глубокий интерес к этнографии, старался собирать памятники древности, материальной и духовной культуры. Весенним утром 1860 г. произошло чудо. Вот как его описывает сам П. Н. Рыбников: «Итак, в свежее майское утро отправился я на общественную пристань в Петрозаводске и стал приискивать лодку для переезда на Пудожский берег. <...> Около пристани было много лодок из Заонежья... Я улегся на мешке около тощего костра, заварил себе чаю в кастрюле, выпил и поел из дорожного запаса и, пригревшись у огонька, незаметно уснул; меня разбудили странные звуки: до того я много слыхал и песен, и стихов

духовных, а такого напева не слыхивал. Живой, причудливый и веселый, порой он становился быстрее, порой обрывался и ладом своим напоминал что-то стародавнее, забытое нашим поколением. Долго не хотелось проснуться и вслушаться в отдельные слова песни: так радостно было оставаться во власти совершенно нового впечатления. Сквозь дрему я рассмотрел, что в шагах трех от меня сидит несколько крестьян, а поет-то седатый старик с окладистою белою бородою, быстрыми глазами и добродушным выражением в лице. Присоединившись на корточках у потухавшего огня, он оборачивался то к одному соседу, то к другому и пел свою песню, прерывая ее иногда усмешкою. Кончил певец и начал петь другую песню: тут я разобрал, что поется былина о Садке-купце, богатом госте. Разумеется, я сейчас же был на ногах, уговорил крестьянина повторить пропетое и записал с его слов. Стал расспрашивать, не знает ли он еще чего-нибудь. Мой новый знакомец, Леонтий Богданович из деревни Середка Кижской волости, пообещал мне сказать много былин: и про Добрынюшку Никитича, про Илью Муромца и про Михайла Потыка сына Ивановича, про удалого Василья Буслаевича, про Хотенушку Блудовича, про сорок калик с каликою, про Святогора-богатыря. <…> Много я впоследствии слыхал редких былин, помню давние превосходные напевы; пели их певцы с отличным голосом, с мастерскою дикциею» [Рыбников, 1989, 1, с. 51—52].

В тот же день Рыбников отправился в Заонежье, прежде всего в Кижи, где и произошла историческая встреча с крестьяниным из деревни Гарницы Сенногубской вол., классиком былинного сказительства, родоначальником семейной династии Трофимом Григорьевичем Рябининым (1801—1885). Последовавшие за ней объезды Заонежья и Пудожья принесли Рыбникову открытия еще около тридцати имен былинщиков, среди них такие замечательные, как Василий Щеголенок из деревни Боярщина, внук знаменитого сказителя Ильи Елустафьева Терентий Иевлев из Кижской вол., Абрам Чуков из д. Горки Повенецкого уезда, Андрей Сарафанов из д. Гарницы, Никифор Прохоров из д. Бураковой Пудожского уезда, шальский лодочник. Итогом стало богатейшее собрание прежде всего былин, исторических песен, плачей и других памятников народной поэзии — «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым»: первое издание вышло в четырех частях (1861—1867). П. Н. Рыбников был принят в члены Русского Географического Общества, стал членом Общества любителей российской словесности при Московском университете, удостоен премии Русского Географического Общества и его золотой медали. Министерство народного просвещения обязало всех студентов филологического факультета приобрести собрание Рыбникова. С открытия П. Н. Рыбникова Олонецкая губ. стала называться «Исландией русского эпоса» [Рыбников, 1989, 1, с. 9—43]. Подобно древнескандинавским песням, сохраненным потомками викингов — исландскими крестьянами-воинами (от которых они записаны и составили знаменитую «Эдду»), древние былины, сложенные за много веков до того, как они были записаны и забыты в местах своего сложения, оказались сохраненными устной памятью населения Русского Севера, к которому относится Олонецкий край. Записи памятников устной поэзии в собрании П. Н. Рыбникова сопровождаются подробными описаниями местности, условий исполнения, общими характеристиками населения и отдельных сказителей. А статья Рыбникова «Заметки собирателя» открыла целую эпоху в изучении фольклора и стала примером для дальнейших исследователей и собирателей [Рыбников, 1989, 1, с. 47—83].

Другой не менее выдающийся первооткрыватель былинного наследия Олонецкого края — известный ученый-славист Александр Федорович Гильфердинг (1831—1872), отправившийся по следам П. Н. Рыбникова и записавший в течение двух летних месяцев 1871 г. 318 былин от семидесяти сказителей. Итогом стало издание «Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года», одно из лучших собраний эпических песен, известных мировой фольклористике [Гильфердинг, 1; 1949, 2—3, 1952]. Экспедиция Гильфердинга, которому она стоила жизни, до сих пор является одним из крупнейших событий в науке о фольклоре. Трехтомное издание впервые увидело свет в 1873 г., уже после смерти собирателя. Метод Гильфердинга представлял собой шаг вперед в собирательской практике: записи былин с пения, «с голоса» позволили ему сделать наблюдения над былинным стихом, его ритмом и размером, определить «преобладающий», который он назвал «обыкновенным эпическим размером», — чистый хорей с дактилическим окончанием. И своим собранием, и яркой статьей «Олонецкая губерния и ее народные рапсоды» Гильфердинг обозначил и ввел в фольклористику идеи большого масштаба, которые до сегодняшнего дня не утратили своей актуальности и положили начало новым исследованиям. Гильфердинг впервые в собирательской практике (не только русской, но и мировой) сделал повторные записи от певцов, которых за десять лет перед тем записывал Рыбников. Наконец, именно Гильфердинг был первым, кто осуществил в своем собрании принцип расположения текстов по сказителям, тем самым поставив вопрос о «личном начале» и став основоположником изучения творчества сказителей. Эта линия изучения типов сказителей была продолжена в трудах А. М. Астаховой, В. И. Чичерова, Н. Г. Черняевой. В 1950—1951 гг. повторные записи производил профессор Гарвардского университета Альберт Лорд, автор широко известной книги «Сказитель», идеи которой за сто лет были предвосхищены Гильфердингом. Впервые употребленное Гильфердингом понятие «типические места» (его синонимы, принятые фольклористикой, — «типические формулы», «общие места», «loci communes»), связанное с механизмом передачи и существования эпического текста, нашли свое продолжение в книге Лорда и его понимании значения «формула». С интересом

к личности сказителя связана еще одна замечательная инициатива Гильфердинга: приглашение певцов былин в Москву, Петербург, где их выступления знакомили многочисленных слушателей с живым русским эпосом. Гильфердинг принимал у себя дома в Петербурге Трофима Рябинина, Василия Щеголенка, сказителя из д. Космозеро Ивана Касьянова, оставившего «Воспоминания крестьянина об А. Ф. Гильфердинге». Это единственный случай в фольклористике, когда сказитель пишет о собирателе [Лойтер, 1998].

Усилиями Рыбникова и Гильфердинга записан репертуар Трофима Рябинина — 44 текста, составляющих 26 сюжетов. Его тексты — образцы эпического творчества. Они вошли в хрестоматии и антологии. Портрет Т. Рябинина писал И. Е. Репин. Композитор М. П. Мусоргский записал от Т. Г. Рябинина напев былины «Вольга и Микула» и впоследствии использовал его в четвертом действии оперы «Борис Годунов» (в песне иноков Варлаама и Мисаила). Фольклорному наследию Т. Г. Рябинина и его личности посвящено множество специальных работ российских ученых, о нем написал в 1942 г. книгу французский профессор В. Шетеуи «Русский сказитель Рябинин-отец» [Чистов, 1980, с. 33—110; Жил в Кижской волости..., 1995; Воробьева, 2006].

Искусство сказывать былины унаследовал от отца представитель второго поколения эпической традиции Иван Трофимович Рябинин (1844—1908), записанный этнографом Е. А. Ляцким [Ляцкий,1895] и обретший всемирную славу благодаря учителю словесности Олонецкой гимназии Павлу Тимофеевичу Виноградову [Иванова, Лойтер, 2016, с. 639—642], организовавшему в конце XIX — начале XX в. серию поездок сначала в Москву, Петербург, Киев, Одессу. А затем, «чтобы возбудить интерес к русской эпической поэзии и познакомить с одним из лучших хранителей былинной традиции Олонецкого края, сделавшимся российской знаменитостью», совершил череду поездок за границу: И. Т. Рябинина слушали Вена, Варшава, София, Белград. Болгария, Сербия, Австро-Венгрия, Польша. В репертуаре И. Т. Рябинина — 15 былин, представляющих варианты текстов, усвоенных от отца. Когда И. Т. Рябинин выступал в Малом зале Московской консерватории, композитор А. С. Аренский записал напевы и две музыкальные темы сказителя (в том числе тему былины «Вольга и Микула») и положил их в основу произведения «Фантазия на темы Рябинина» для фортепьяно с оркестром. Уже после отъезда из Петрозаводска П. Т. Виноградов написал книгу «Сказитель И. Т. Рябинин и моя с ним поездка», где воздал дань «лучшему сказителю нашего времени» [Виноградов, 1906; Чистов, 1980, с. 82—94].

Непосредственным преемником Ивана Трофимовича был его пасынок Иван Герасимович Рябинин-Андреев (1873—1926), третий представитель семейной династии, чьи былины записаны в 1921 г. театроведом и сотрудником Института живого слова В. Н. Всеволодским-Гернгроссом, специально вызвавшим сказителя в Петроград [Былины 1948; Чистов, 1980, с. 95—101].

П. Н. Рыбниковым, а затем Е. В. Барсовым и позже А. Ф. Гильфердингом был «открыт» еще один замечательный сказитель из заонежской деревни Боярщина — Василий Петрович Щеголенок (1805—1894). Наряду с былинами о русских богатырях Илье Муромце, Добрыне, Ставре, Дунае, Чуриле и Дюке в его репертуаре есть исторические песни, духовные стихи, легенды, предания, истории «из былого». Щеголенок был глубоко религиозным человеком, преданным идеям христианства, и это «божеское» начало отражают его тексты. Выступления в Москве, где Щеголенка слушали крупнейшие фольклористы и деятели русской культуры, позволили ему занять почетное место не только в истории народной словесности, но и в истории русской литературы и культуры. Произошла встреча с Л. Н. Толстым, пригласившим сказителя в Ясную Поляну. Она была чрезвычайно важной для великого писателя. Известен портрет Щеголенка, написанный в Абрамцеве И. Е. Репиным [Щеголенок, 1990].

Продолжает открытие былинной традиции края знаменитая экспедиция братьев Б. М. и Ю. М. Соколовых «По следам Рыбникова и Гильфердинга» (1926—1928), задача которой заключалась в изучении состояния эпической поэзии через 60 лет после выхода в свет работ ее первооткрывателей. Результатом экспедиции братьев Соколовых стали записанные 370 былин от 135 сказителей, среди которых, наряду с разрушенными, встречаются тексты прекрасной сохранности сюжета и былинной поэтики, тексты «классической гильфердинговской эпохи», тексты, записанные впервые и тем самым дополняющие репертуар, известный Рыбникову и Гильфердингу, повторные записи, важные, как уже отмечалось, для наблюдений о роли личности сказителя, о технике и манере былинного исполнителя, об особых стилях и «школах» сказителей. По замыслу собирателей итоги экспедиции должны были составить отдельное и самостоятельное собрание. История издания «Онежские былины» в некоторой степени драматична. Как известно, оно вышло в 1948 г. в серии «Летописи» (13-й том), уже после смерти обоих братьев, подготовлено их учеником и участником экспедиции В. И. Чичеровым. «Онежские былины» включают в себя только часть собранного материала экспедиции (280 текстов) и не соответствуют необходимым текстологическим требованиям [Онежские былины, 1948]. Сейчас полную картину результатов экспедиции братьев Соколовых воссоздают два фундаментальных тома — «Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых. 1926—1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга», подготовленные многолетним и целеустремленным исследователем научного наследия братьев Соколовых, фольклористом В. А. Бахтиной [Соколовы — Бахтина, 2007, 1; 2011, 2; Лойтер, 2012а].

Одновременно с экспедицией братьев Соколовых состоялась большая ленинградская

комплексная экспедиция на Север, былинным направлением которой руководила Анна Михайловна Астахова. Записи былин, сделанные в Поморье и Заонежье, вошли во второй том подготовленного ею собрания «Былины Севера» [Астахова, 1951, 2].

В 1930-е гг. в Петрозаводске был создан собственный центр изучения фольклора — Карельский научно-исследовательский институт (КНИИ), который затем стал называться Карельский научно-исследовательский институт культуры (КНИИК). В это время был заложен фундамент сегодняшнего фольклорного архива Карельского научного центра, который, как отмечает Т. Г. Иванова, «сумел перерасти местные "масштабы" и занять одно из ведущих мест в фольклористической архивистике» [Иванова, 2009, с. 599].

Одной из первых совместных работ ленинградских фольклористов и ученых КНИИК стало изучение состояния былинной традиции в Пудожском крае. Его итогом явился сборник «Былины Пудожского края», в котором помещены тексты таких мастеров-сказителей, как Анна Михайловна Пашкова и Иван Терентьевич Фофанов [Былины, 1941; Чистов, 1980, с. 211—256].

Отмечая достижения фольклористики 1930-х гг. и несомненную ценность названного собрания былин, нельзя забывать, что это достаточно драматичный период в истории русской фольклористики [Иванова, 2002, с. 403—968; 2009, с. 645—687]. Тоталитарная система, превращавшая фольклор в один из инструментов прославления советского строя, внедрения своих идеологических мифов, широко использовала немыслимое для науки всех предшествующих лет сотрудничество собирателей со сказителями. Фольклор оказывался пространством целенаправленной кампании искусственного создания образа сказителя в советской культуре. Для этого использовались слеты сказителей, направленные на «обмен опытом». В Карелии это приобрело характер тенденции, с которой связано появление откровенных фальсификаций и подделок [Сенькина, 2012, с. 125—139]. Поощряемые правительственными наградами и премиями, принимаемые в члены Союза советских писателей некоторые сказители стали выполнять социальный заказ и сочинять так называемые «новины». Этот своеобразный сталинский новодел создал новый пантеон святых в лице деятелей революции и Гражданской войны. В «Былинах Пудожского края» такими фальсификациями являются сочиненные сказителями былины-новины «Про Клима Ворошилова», «Про Чапаева» — Фофанова, «Былина о бойце Зырянове», «О разгроме Деникина» — Кигачева, «О боях на озере Хасан» — Журавлевой. Помещенный в этом сборнике после 15 полноценных эпических песен А. М. Пашковой ее же текст (№ 16) под названием «Былина» наглядно представляет то влияние, которого не избежала признанный знаток традиционного фольклора, оказавшаяся в поле зрения общественности и ставшая инструментом насаждения культа личности Сталина [Былины, 1941]. Этот текст, равно, как и плачи-сказы А. М. Пашковой о Ленине, Горьком, Чкалове, никак иначе как псевдофольклор не могут быть определены.

Не избежал давления идеологического диктата четвертый представитель семейной традиции Рябининых — Петр Иванович Рябинин-Андреев (1905—1953). Но не сочиненные им новины о Ленине, Чапаеве, Ворошилове определяют его место в русской фольклористике, а унаследованные от отца и деда и донесенные до XX в. девять былин, среди которых особенно выделяются своим художественным уровнем «Илья Муромец и Соловей Разбойник» и «Ставер Годинович» [Чистов, 1980, с. 101—109].

Тексты былин, по преимуществу (а также нескольких баллад и духовных стихов) находящихся в научном архиве и записанных в 1930—1960 гг., содержит сборник «Русские эпические песни Карелии», составленный фольклористом Н. Г. Черняевой и предваренный ее новаторской статьей [Черняева, 1981]. В нем наряду с именами прославленных сказителей Карелии (А. М. Пашкова, А. Ф. Трухавая, П. Г. Горшков, М. Е. Самылина) есть имена неизвестных исполнителей (И. А. Степанова, А. А. Портнягин, К. Е. Ремизов). И еще одна публикация, отражающая процесс естественного исчезновения былинной традиции, когда былина доживала последние дни и ее тексты несли на себе следы разрушения. Это записи 26 былин 1963—1965 гг. в селах Поморья, сделанные замечательным фольклористом, многолетним заведующим сектором фольклора Карельского филиала АН СССР, неутомимым собирателем, организатором и неизменным руководителем экспедиций во все районы Карелии Александрой Павловной Разумовой и представленные в составе сборника «Русские народные песни Карельского Поморья» [Разумова, 1971, 2011].

В итоге более вековой собирательской работы былины, записанные на территории Карелии, представляют почти всех главных героев русского былевого эпоса и все сюжеты в большем или меньшем количестве вариантов: цикл об Илье Муромце («Исцеление Ильи Муромца», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и Идолище», «Илья Муромец и Калин-царь», «Бой Ильи Муромца с сыном», «Три поездки Ильи Муромца», «Бунт Ильи Муромца против князя Владимира»), цикл о Добрыне Никитиче («Добрыня и Змей», «Добрыня и Настасья», «Добрыня и Маринка», «Добрыня и Василий Казимирович», «Добрыня и Попович Алеша»); сюжеты вне циклов: «Волх Всеславьевич», «Вольга и Микула», «Святогор и тяга земная», «Дунай», «Садко», «Василий Буслаевич и новгородцы», «Василий Игнатьевич и Батыга», «Сухман», «Данило Ловчанин», «Михайло Потык», «Иван Годинович», «Ставр Годинович и его жена», «Хотен Блудович», «Соловей Будимирович», «Дюк Степанович». Один былинный герой, имеющий «местное происхождение», силач Рахта Рагнозерский из одноименного сюжета известен несколькими вариантами, записанными в Пудожском крае, где есть селение Рагнозеро [Гильфердинг, 1949, 1, № 11; Былины, 1941, № 41, 42].

Вторая половина XX в. — период неотвратимого угасания и почти полного исчезновения былин в живом бытовании. Как уже отмечалось, записанные тексты этого времени несут на себе печать разрушения и ущербности. В настоящее время записать былину уже невозможно. И это естественный, закономерный процесс, соответствующий новым культурно-историческим реалиям.

Былины — приоритетный, главный жанр классического фольклора Карелии. Особую славу, наряду с былинами, принесли ей причитания, связанные прежде всего с именем Ирины Андреевны Федосовой (1827—1899). В феврале 1867 г. произошла встреча преподавателя логики, психологии и немецкого языка Олонецкой духовной семинарии Елпидифора Васильевича Барсова (1836—1917), впоследствии известного ученого, собирателя и исследователя древнерусских рукописей, с уже тогда знаменитой во всем Заонежье вопленицей И. А. Федосовой. «Я познакомился с ней в Великом посту 1867 года и тотчас же начал записывать от нее духовные стихи и старины; диктовать что-нибудь другое она считала грехом. После Пасхи я принялся за причитания… Все записанное мною в Великом посту, было издаваемо в Олонецких Ведомостях». Этими первыми записями стали 10 духовных стихов, былина о Чуриле Пленковиче, баллады «О девяти братьях-разбойниках», «Василий и Софья», «Казань-город». Главным результатом совместной почти трехлетней работы И. А. Федосовой с собирателем, а также его записей от других плакальщиц явилось собрание «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым», первое издание которого выходило в течение 1872—1885 гг. Собрание Е. В. Барсова, названное им самим «летописью плачущей народной поэзии», означало: 1) признание причитаний как одного из важнейших жанров народной традиции, 2) обнародование ценнейших текстов и 3) открытие крупнейшей исполнительницы и носительницы огромного репертуара, включающего все виды обрядовых причитаний — похоронные, свадебные и рекрутские [Барсов, 1997].

В большом репертуаре Ирины Федосовой — разные жанры народной словесности, и это позволяет говорить о двух ипостасях уникальной исполнительницы, за которой укрепились два понятия — «сказительница» и «народная поэтесса». В одних случаях, когда речь идет о вариантах текстов таких жанров, как былина, духовные стихи, баллада, песня, сказка, пословица и поговорка, она проявляется как рядовая сказительница, хранитель и носитель традиции. Что же касается причитаний, специфического жанра женской семейной обрядовой поэзии, не знающих вариантов, то в них, опираясь на традицию и творя в ее русле, Ирина Федосова обнаружила исключительное индивидуальное дарование, колоссальный талант импровизатора. Сила ее поэтического мышления, ее поэтическая энергия таковы, что позволяют говорить о высшем художественном воплощении народной скорби и печали, и потому она «народная поэтесса» (именно так называется первая книга о Федосовой К. В. Чистова). Разумеется, выражение «народная поэтесса» здесь имеет особый смысл и не равнозначно этому понятию применительно к профессиональному литературному творчеству.

Уникальность и неповторимость причитаний Ирины Федосовой — и в их монументальности. Фольклористика попросту не знает более монументальных плачей. Они несопоставимы с плачами других исполнительниц. Многие из ее плачей состоят из двух и более тысяч стихов (стихотворных строк) и составляют 55—60 страниц книжного текста. «Плач по холостом рекруте» Федосовой — это 2 595 стихов и рядом «Плачи по холостом рекруте» Марии Федоровой (75 стихов), святозерской крестьянки (55 стихов) и Ирины Калитиной (80 стихов). 3000 стихов занимает «Плач по рекруте женатом» И. Федосовой и здесь же «Плач по рекруте женатом» Афросиньи Ехаловой (250 стихов). Плачи Федосовой — не просто плачи, а плачи-поэмы, в которых налицо незаурядный талант повествователя, владеющего мастерством строить сюжет. Человеческая жизнь в ее изображении разворачивается в богатую художественными подробностями драму, в которой принимает участие множество людей, иногда вся земля и небо. И плакальщица, говоря от лица каждого, причастного к этой драме, проявляет удивительную способность понять его душевное состояние, психологически передать его боль, страдание, тревоги. Огромный художественный талант позволил неграмотной заонежской крестьянке «Иринье толвуйской» так отразить мир женских переживаний и чувств, что сделал ее в русской народной поэзии выразительницей самосознания женщины-крестьянки второй половины XIX в. [Лойтер, 2017а].

Среди многих существующих работ о жизни и творчестве Ирины Федосовой совершенно особое место занимают труды выдающегося фольклориста Кирилла Васильевича Чистова, для которого творчество Федосовой — главная, сквозная тема всей научной деятельности. Две монографии [Чистов, 1955, 1988], многочисленные статьи, публикации и издания текстов, доклады — это исследования длиною в жизнь ученого [Лойтер, 2017а]. Именно ими обеспечен завершающий труд К. В. Чистова — второе издание «Причитаний Северного края, собранных Е. В. Барсовым», вышедшее в двух томах в серии «Литературные памятники» [Барсов, 1997]. Редкий из классических фольклорных сборников достигает такого уровня текстологического редактирования и имеет столь многоплановый, комплексный, глубокий и тщательный комментарий [Лойтер, 2000]. А непосредственным продолжением текстологического комментария становится статья «“Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым” в истории русской культуры» — фактически третья монография Чистова о Федосовой [Чистов, 1997, 1, с. 400—498].

Ирина Федосова не имеет равных в русской плачевой традиции, но у нее множество

последователей. Неслучайно К. В. Чистов назвал Русский Север «зоной особой развитости причитаний». В 1880-е — начале 1900-х гг. собиратели обратились именно к этой традиции. Среди них особенно плодотворной была деятельность преподавателя словесности и истории русской литературы Олонецкой духовной семинарии Николая Семеновича Шайжина, давшего русской фольклористике три имени талантливых вопленицы: Н. С. Богданова, Н. В. Конихина и Л. Ланева [Шайжин, 1910, 1911]. Новый этап в изучении плачевой традиции Карелии знаменовал сборник «Русские плачи Карелии», все тексты которого были записаны и прокомментированы тогда молодым фольклористом М. М. Михайловым [Михайлов, 1940]. Он ввел новое имя выдающейся вопленицы — пудожанки Анны Михайловны Пашковой, занимающей по количеству записанных от нее текстов плачей первое место после Федосовой (как уже говорилось выше, позднее А. М. Пашкова станет известна и как исполнитель былин, сказок и других фольклорных жанров) [Пашкова, 1992]. Возродившаяся в годы Великой Отечественной войны традиция именно там, где она сильнее всего существовала в прошлом — Заонежье и Пудожье, в записях А. П. Разумовой и В. Г. Базанова составила уникальное собрание «Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой» [Базанов, Разумова, 1962]. В 1950—1980-е гг. разными собирателями фольклора, в числе которых участники студенческих фольклорных экспедиций и автор этих строк, записано много причитаний, которые хранятся в архиве Карельского научного центра. Им еще предстоит стать собраниями текстов. А пока их часть, преимущественно свадебные, изданы в составе обряда русской свадьбы Карельского Поморья [Разумова А., 1980] и русской свадьбы Заонежья [Кузнецова, Логинов, 2001].

Открытие сказки в Карелии состоялось в XX в. Единичные записи делались в XIX в., а публикации имелись в «Олонецких губернских ведомостях» и в собрании П. Н. Рыбникова. Однако начало целеустремленного собирания и изучения русских сказок Карелии связано с деятельностью фольклориста Николая Евгеньевича Ончукова и академика Алексея Александровича Шахматова. Их записи, а также 10 сказок, записанных в Олонецкой губ. писателем Михаилом Пришвиным, составили собрание «Северные сказки» [Ончуков, 1908]. Сборник открывается большой вступительной статьей Н. Е. Ончукова, в которой рассказывается об особенностях и отличительных чертах северных сказок и содержится характеристика самых талантливых знатоков сказки, среди которых выделяется колоритная личность — Мануйла Петров из Морской Масельги. Примером внимания к сказке может служить небольшой сборник учителя-краеведа из д. Космозеро П. П. Коренного, записавшего сказки своей матери Пелагеи Никифоровны Коренной [Коренной, 1918]. Поскольку тексты этого сборника были подвергнуты литературной правке, он вызвал справедливую критику фольклористов. Вторично сказки П. Н. Коренной, наряду с другими сказками Заонежья, записаны в 1926 г. известным собирателем и писателем Ириной Валерьяновой Карнауховой и вошли в ее сборник «Сказки и предания Северного края» [Карнаухова, 1934]. В том же 1926 г. по заданию Русского географического общества заонежскую сказку как «общенародное явление» изучал и записывал от детей и взрослых преподаватель Ленинградского университета Александр Исаакович Никифоров, включивший их в сборник «Севернорусские сказки», изданный уже после смерти собирателя [Никифоров, 1961]. Сказки, записанные Карнауховой и Никифоровым от детей, представила в специальном сборнике «Дети-сказочники» фольклорист И. А. Разумова [Разумова И., 1995].

1930-е гг. в собирании и изучении русской сказки Карелии отмечены открытием двух выдающихся сказителей. Фольклорист А. Н. Нечаев в период с 1936 по 1938 г. в с. Кереть Лоухского р-на записал свыше 120 сказок от помора Матвея Михайловича Коргуева (1883—1943). Сказки Коргуева составили двухтомный сборник «Сказки Карельского Беломорья» [Коргуев, 1939]. Исследователи причисляют Коргуева к числу тех сказочников, кого принято называть классиками или эпиками. Особенность М. М. Коргуева-рассказчика, прежде всего уникального мастера волшебной сказки, состоит в стремлении к большим формам, к объединению в одной сказке мотивов и сюжетов из разных сказок и создании на их основе новой, «долгой» (так в Поморье называют длинные) сказки, сохраняющей все основы сказочной поэтики: зачины, концовки, троекратные повторы, сказочные формулы. Вместе с тем сказки М. М. Коргуева отличает обилие реалистических подробностей, ощутимый местный колорит. В них живет быт поморов, постоянно присутствует море [Чистов, 1980; Сенькина, 1988]. Всеми этими качествами обладает очень известная сказка «Ондрей-стрелец», которая мастерски контаминирует мотивы нескольких сказочных сюжетов в единое повествовательное целое. Сказка особо привлекательна, в ней звучат вечные социально-нравственные проблемы, она искрится юмором и неслучайно стала основой литературной сказки для театра писателя Леонида Филатова «Про Федота-стрельца, удалого молодца».

Другой сказочник — Филипп Павлович Господарев (1865—1938), знаток и носитель главным образом новеллистической сказки, — был записан в Петрозаводске в 1937 г. собирателем Николаем Васильевичем Новиковым. 106 текстов составили сборник «Сказки Ф. П. Господарева», который вышел уже после смерти сказочника [Господарев, 1941]. В его разнообразном репертуаре сказки, как их характеризует сам сказочник, делятся на четыре группы: сказки: «где все делается волшебством», сказки, «где все делается головкой», сказки «со зверями» и сказки-«забадушки».

Эти два имени, Коргуев и Господарев, и собрания их сказок изменили прежнее отношение к Карелии.

«Монументальные издания “Сказок Карельского Беломорья” и “Сказок Господарева”, — писал выдающийся фольклорист М. К. Азадовский, — начинают собой новую эру в истории изучения русской сказки в Карелии и принадлежат к крупнейшим явлениям русского сказковедения в целом» [Азадовский, 1947, с. 5]. Тем не менее еще несколько десятилетий в безвестности оставалась сказочная традиция Поморья, Заонежья и Пудожья. А вышедшие два сборника сказок — «Русские сказки в Карелии. Старые записи» и «Перстенек — двенадцать ставешков», основанные на опубликованных текстах разных лет и составленные М. К. Азадовским и К. В. Чистовым, являются добротными научно-популярными изданиями [Азадовский, 1947; Чистов, 1958].

Вышедшие в последние десятилетия собрания сказок ликвидировали существовавший пробел. Учеными КарНЦ составлены, подготовлены и прокомментированы сборники сказок трех регионов. Это «Русские народные сказки Карельского Поморья» [Разумова А., Сенькина, 1974] (часть сказок этого сборника в литературной обработке составителей вышла отдельным изданием — «Поморские сказки») [Разумова А., Сенькина, 1987] и «Русские народные сказки Пудожского края» [Разумова А., Сенькина, 1982]. В 1986 г. издан подготовленный Н. Ф. Онегиной сборник «Сказки Заонежья» [Онегина, 1986]. Недавно вышел новый сборник «Сказки Водлозерья», составленный А. С. Лызловой [Лызлова, 2013]. Он дополняет пудожскую сказку текстами, представляющими традицию одной исторически сложившейся этнолокальной группы населения Водлозерского края, территориально относящегося к Пудожскому региону.

В названных собраниях более полутора тысяч сказок. Среди их исполнителей, помимо упомянутых, есть и такие талантливые сказочники, как В. П. Меньшиков, П. Я. Никонов и Н. Я. Бахилев из Поморья, И. П. Савинкова и ее дочь П. М. Семкина, М. О. Дмитриев и Ф. Ф. Кабренов из Пудожья, П. Г. Горшков и семья Чиркиных из Заонежья. Теперь, располагая более вековой историей собирания и изучения, русская сказка Карелии, известная и как достояние мастеров, и как «массовое явление», во всех ее жанровых разновидностях отражает общерусский сюжетный фонд и очевидные региональные особенности. Имеющиеся на сегодняшний день научные издания сказок позволяют говорить о Карелии не только как о крае былин, но и «стране сказок» (М. К. Азадовский).

Былины, причитания и сказки — главные жанры, определившие славу и репутацию Карелии как страны классического фольклора. Однако ими не исчерпываются ее фольклорные богатства. Коротко обрисуем и назовем другие жанры народной словесности.

Большая область вербального народного творчества Карелии — несказочная проза. Этот термин объединяет все произведения народной прозы, кроме сказки: предания, мифологические рассказы — былички, бывальщины, поверья. Записывание и собирание несказочной прозы в Карелии восходит к «Олонецким губернским ведомостям» С. А. Раевского, затем в XIX в. тексты преданий и реже быличек в составе этнографических материалов печатались в краеведческих сборниках или разножанровых фольклорных изданиях. В XX в. они оказывались главным образом достоянием архивов. Первый специальный сборник преданий Карелии — «Северные предания: Беломорско-Обонежский регион», вобравший в себя записи XIX—XX вв., среди которых тексты, записанные в 1967—1976 гг. фольклористом Н. А. Криничной и писателем В. И. Пулькиным. Подготовленный, прокомментированный, предваренный вступительной статьей Н. А. Криничной, составившей Указатель мотивов, сборник был издан в 1978 г. [Криничная, 1978]. Позже расширенный, дополненный новыми текстами, основательным комментарием вышел сборник Н. А. Криничной «Предания Русского Севера» [Криничная, 1991].

Важными тенденциями последних двух десятилетий как для фольклористики Карелии, так и для всей отечественной фольклористики является расширение фольклорного поля за счет снятия запретов с ранее не изучавшихся пластов фольклора, освобождение от идеологического давления и борьбы с религией, возвращение в науку таких классических жанров, как быличка, духовный стих, заговоры.

Мифологическая проза Карелии объектом собирания оказалась в 30—90-е гг. прошлого века. Однако первый специальный сборник «Предания и былички», составленный и подготовленный фольклористом В. П. Кузнецовой на материале Национального парка «Водлозерский» Пудожского р-на, вышел лишь в 1997 г. [Кузнецова, 1997]. Его тексты (а это 9 преданий и 127 быличек) записывались в 1970—1990 гг. многими известными собирателями Карелии: А. П. Разумовой. Т. И. Сенькиной, К. К. Логиновым, Т. А. Коски, Т. В. Краснопольской и самой В. П. Кузнецовой. Этот сборник, в котором былички располагаются в соответствии с тем, о каком существе низшей мифологии идет речь (водяной, леший, домовой, черт, покойники), — особый мир этнолокальной мифологической традиции с ее самобытным, первородным и ушедшим словом. Теперь многие тексты этого сборника вошли в состав двух объемных изданий — «Крестьянин и природная среда в свете мифологии» и «Мифология воды и водоемов», автором которых является многолетний исследователь мифологической прозы, доктор филологических наук Н. А. Криничная. Этим двум трудам, в которых тексты структурированы по иному, не персонажному, принципу, предшествует трехтомное теоретическое исследование Н. А. Криничной: «Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов», «Русская мифология. Мир образов фольклора» [Криничная, 2000, 2; 2001, 1; 2004, 3]. Названные выше два издания, созданные на основе фронтального просмотра коллекций фольклорных материалов архива КарНЦ, объединяющие исследования и тексты, воспроизводят многоплановую

репрезентативную картину бытования мифологических рассказов Русского Севера и Карелии прежде всего. Первая книга — это исследование потаенной сущности различных частей лесного пространства в 507 быличках, бывальщинах и поверьях [Криничная, 2011]. Исследования и 252 мифологических рассказа второй книги — многоаспектное представление стихии воды и ее мифологических персонажей, и это наиболее обширное собрание быличек, бывальщин, поверий в русской фольклористике, посвященное акватической тематике [Криничная, 2014]. В обоих случаях большая часть текстов с обстоятельными комментариями впервые вводится в научный оборот.

Духовные стихи (народная религиозная поэзия на темы ветхозаветной и евангельской истории) относятся к тем жанрам, которые по уже названным причинам до недавнего времени оставались в тени и не издавались. И это при том, что духовные стихи были одной из распространенных, а теперь угасших традиций Русского Севера и занимали в его эпическом наследии второе место после былин. Собирание духовных стихов в Олонецкой губ. началось еще П. Н. Рыбниковым. С тех пор за более чем полтора столетия накоплен огромный материал, который долгое время оставался достоянием НА КарНЦ и ФА ИЯЛИ. Теперь появилось первое в отечественной фольклористике региональное собрание — «Духовные стихи Русского Севера», составленное, прокомментированное, предваренное вступительной статьей В. П. Кузнецовой [Кузнецова, 2015]. 360 текстов, 294 из которых публикуются впервые, составили объемный сборник, представляющий весь спектр сюжетов народно-религиозной поэзии в ее вариантном и географическом исполнении.

Кладовая фольклорных сокровищ Карелии — это не только ее приоритетные, но и не менее важные периферийные жанры. К ним относятся заговоры, которые многие годы были «закрытым», запретным жанром, хотя их собирание началось еще в 60-е гг. XIX в. Первая научная публикация (сборник «Русские заговоры Карелии», включающий 452 текста, подготовленный и прокомментированный Т. С. Курец) увидела свет в 2000 г. [Курец, 2000].

К широко бытовавшим и бытующим относятся так называемые «малые» жанры традиционного фольклора Карелии — частушки, паремии и их разновидности — загадки. Это отражают фольклорные коллекции НА КарНЦ, почти в каждой из которых имеются тексты этих жанров [НА КарНЦ РАН, ф. 1, оп. 1]. Их изучение и публикация в виде научных изданий еще впереди.

Отдельная, самостоятельная, специфическая область устного поэтического творчества Карелии — ее детский фольклор. Впервые он предстал в специальном сборнике 1991 г. «Русский детский фольклор Карелии», содержащем записи текстов со второй половины XIX в. по 80-е гг. XX в. [Лойтер, 1991]. Последовавшее в 2013 г. издание «Детский поэтический фольклор Карелии», объединяющее исследование и тексты, включает новый текстовой материал — записи с 1980 до 2011 г., создавая протяженную репрезентативную картину бытования детского фольклора во всех районах Карелии и Петрозаводске [Лойтер, 2013]. Теперь фольклорное наследие Карелии известно и в такой составляющей традиционную народную культуру, как «культура детства».

Особая область народного творчества Карелии — песенное творчество, имеющее большую историю. Только в последние десятилетия вышли сборники текстов: «Песни Карельского края» [Краснопольская, 1977] и «Песни Заонежья в записях 1880—1980-х годов» [Краснопольская, 1987]. Но эта часть народной культуры требует специального разговора профессионалов-музыковедов.

Обозревая путь, пройденный фольклористикой Карелии, называя многочисленные имена исполнителей, собирателей, исследователей фольклора, нельзя не воздать должное краеведам XX в., среди которых выделяются две исключительные личности — И. М. Дуров и Е. В. Ржановская. Иван Матвеевич Дуров (1894—1938) — уроженец старинного села Сумский Посад на побережье Белого моря, всю свою жизнь (с 16 лет) посвятил изучению быта и народной традиции родного края, активно участвовал в работе краеведческих журналов, был автором многих фольклорно-этнографических очерков о Поморье. Его жизни и подвижнической деятельности посвящена недавно вышедшая обстоятельная книга беломорского краеведа С. В. Кошкиной «Краевед из Сумпосада: Иван Матвеевич Дуров» [Кошкина, 2014]. Дуров-фольклорист — объект специальных изысканий [Лойтер, 2005; 2009; 2010а, с. 159—161; 2012]. Собранные Дуровым фольклорные материалы, составляющие шесть коллекций в НА КарНЦ, — это многие сотни текстов разных жанров — заговоры, свадебные и похоронные причитания, рекрутские песни, духовные стихи, детский фольклор, особо стоит «Словарь живого поморского языка». Большая часть записанного И. М. Дуровым и его женой В. П. Дуровой опубликовано составителями фольклорных сборников разных жанров и введено в научный оборот [Курец, 2000; Лойтер, 2013; Кузнецова, 2011], издан и его «Словарь живого поморского языка» [Дуров, 2011].

Замечательна деятельность учительницы из заонежского села Сенная Губа Елизаветы Васильевны Ржановской (1888—1975), одной из представительниц известной в Карелии учительской семьи. До недавнего времени автор этих строк представлял деятельность Е. В. Ржановской как первого собирателя детского фольклора Карелии, имея в виду ее уникальную коллекцию «Детский фольклор. 1927—1934. Заонежский район» [Лойтер, 2001, с. 185—278], и собирателя пословиц [Ржановская, 2001, с. 112—135]. С выходом в свет «Неизданных материалов экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых. По следам Рыбникова и Гильфердинга» были обнародованы многочисленные тексты разных жанров, записанные Е. В. Ржановской. И теперь уровень и масштаб проделанной ею работы позволяют говорить о ней

как о незаурядном краеведе, полноправном участнике экспедиции братьев Соколовых [Лойтер, 2010, с. 199—200; Лойтер, 2012, с. 61—66].

Подытоживая изложенное выше, вспомним слова М. К. Азадовского, произнесенные им на Первом съезде писателей К-Ф ССР еще в 1940 г.: «На материале, записанном в Карелии, создавалась, в сущности говоря, вся русская наука о фольклоре… Фольклор, который бытует на территории Карелии, изучается не только здесь, не только в Ленинграде и Москве, но и на Западе» [Азадовский, 1941]. С тех пор фольклористика Карелии обогатилась многими собраниями разных жанров классического фольклора. Фамилия Рябинин приобрела символический смысл. Так теперь называются международные научные конференции, организуемые с 1995 г. в Петрозаводске раз в четыре года музеем-заповедником «Кижи» и собирающие исследователей народной традиционной культуры со всего мира. Фольклорное наследие Карелии ценно не только собственными достоинствами, но и своим влиянием на русскую культуру — литературу, живопись, музыку. Но это уже особая самостоятельная тема. ❋

## 7.2. Традиционные музыкальные инструменты, бытовавшие на территории Заонежья

*Н. С. Михайлова*

Заонежье богато вокальными фольклорными жанрами, принесшими ему мировую известность, чего не скажешь об инструментальной традиции края. Характеризуя крестьянскую музыку этого региона, музыковед Е. В. Гиппиус отмечал: «…сама инструментальная музыка занимает очень небольшое место в культуре заонежских крестьян» [Гиппиус, 1927, с. 161]. Материалом для данной статьи послужили немногочисленные публикации в научных изданиях и периодической печати, архивные фотографии, предметы, хранящиеся в музейных и частных коллекциях. Они позволяют говорить об использовании заонежанами музыкальных инструментов в пастушеском труде, детской игровой практике и сфере досуга.

В собрании Медвежьегорского районного музея имеются два духовых инструмента, на которых играли пастухи д. Загубье Толвуйского сельского поселения. Это «пастуший рог» — изогнутая деревянная труба и «пастуший рожок», состоящий из деревянной трубки с двумя игровыми отверстиями и берестяным раструбом. Натуральная труба по форме напоминает медно-духовой инструмент — пионерский горн. Ее изготавливали способом сгибания заготовок из тонкого ствола ели с последующим раскалыванием вдоль и выбиранием сердцевины, затем детали скрепляли с помощью бересты, формируя на узком конце мундштук, к широкому концу крепили раструб. «Рожок» относится к типу кларнетов: к деревянной трубке, по всей видимости, ранее крепилась трость, которая в настоящее время утрачена.

Подобные инструменты были зафиксированы и сотрудниками Государственного института истории искусств во время экспедиции в Заонежье в 1926 г.: «Из пастушьих инструментов нам попадались: жилейка, круглый рог и труба. Жилейка — небольшой прямой рожок с кларнетной тростью и тремя дырочками, дающими возможность, таким образом, пользоваться небольшим звукорядом, а не только натуральной скалой, чем связаны труба и круглый рог. Круглый рог и труба очень большого размера. Труба почти в аршин[1] длиной, а рог можно одеть через голову на одно плечо»[2] [Гиппиус, 1927, с. 162].

В архивных документах обнаружено свидетельство использования пастухом д. Кургеницы Великогубского сельского поселения сигнального идиофона — деревянного барабана («доски», «колотушки»), на котором он играл, находясь далеко от деревни.

*Рис. 55. Колотушка ночного сторожа. XX в. Окрестности о-ва Кижи. Медвежьегорский р-н (МЗ «Кижи», КП 46/53)*

Непосредственно у домов он подавал сигнал с помощью «дудочки»[3]. Инструментом с названием «колотушка» также пользовались ночные сторожа в окрестностях о-ва Кижи (рис. 55).

В каждом доме, где держали скот, обязательно были «воркуны», или «ботала» — коровьи подшейные колокола. Их покупали или изготавливали самостоятельно, размер «воркуна» зависел от возраста животного: телятам подвешивали меньшие

[1] *Аршин* — старорусская единица измерения длины, равная примерно 72 см.

[2] Сохранена авторская орфография.

[3] Сведения получены от Н. Г. Горбуновой, 1925 г. р., уроженки д. Кургеницы Медвежьегорского р-на (НА МЗК, ф. 1, оп. 3, № 1932. Собиратель Р. Б. Калашникова, 1993 г.).

по размерам колокола. В конской упряжи использовали поддужные колокольчики и бубенцы. Эти предметы в настоящее время составляют самую многочисленную группу музыкальных инструментов в краеведческих музеях и по-прежнему используются в быту там, где держат крупный рогатый скот и лошадей (рис. 56).

*Рис. 56. Колокол подшейный коровий. Середина 1940-х гг., д. Шлямино Медвежьегорского р-на (МЗ «Кижи» КП 25/125)*

Необходимость выпаса в лесу способствовала тому, что предпочтение отдавали пастухам, которые обладали специальными «знаниями», направленными на сохранение стада в сложных условиях пастьбы. Деревня платила им большие деньги и гордилась обладанием такого профессионала. Среди важных качеств, которые должен иметь пастух, отмечали и виртуозное владение музыкальным инструментом. Последний наделялся магическими свойствами, которые он обретал во время обряда первого выгона скота — «отпуска», о чем свидетельствует отказ участникам вышеупомянутой экспедиции выполнить обмеры инструментов: «…пастухи не дают их в руки и не подпускают близко из существующего поверья, что инструмент потеряет силу, если до него кто-нибудь дотронется» [Гиппиус, 1927, с. 162]. В настоящее время поголовье скота в заонежских деревнях значительно сократилось, отпала необходимость нанимать пастухов, а вместе с ними ушла и традиция игры на пастушьих трубах и рожках.

В середине XIX в. в печатных изданиях появляются сведения о бытовании на описываемой территории музыкальных инструментов, сопровождающих танцы. Этнограф и фольклорист П. Н. Рыбников, посещавший Заонежье в 1860-х гг., писал: «Во время пляски играют на балалайке или на гармонии и поют песни» [Рыбников, 1991, Т. 3, с. 130]. Эти инструменты, привозимые из города, быстро завоевали передовые позиции в молодежной культуре, чем вызывали негодование старшего поколения. Уроженец д. Лонгасы Великогубского сельского поселения, градоначальник Петрозаводска и краевед В. Д. Лысанов вспоминал: «В 60-х годах прошлого столетия (это я хорошо помню) наша заонежская молодежь, игравшая и плясавшая исключительно под песню, впервые увидела на бесёдах гармонику; это событие в то время было немаловажное; назвали ее сначала “шарманка”, затем “гермония”. Борьба гармоники с песней была нелегкая; дело в том, что наша старинная русская пляска была серьезна, солидна и требовала для себя такта более основательного,

*Рис. 57. Участники обряда просватания, 1926 г., д. Кондобережская Медвежьегорского р-на. Материалы экспедиции (МЗ «Кижи», коллекции К. К. Романова, КП 13421/47)*

исполняемого всем бесёдным хором. В этой плясовой песне пропетые с чувством слова воодушевляли молодых людей, вливая энергию и живость, а гармонийка оказалась для этого слишком мелка» [Лысанов, 1916, с. 44—45]. В это же время в деревню пришли и модные танцы — «кадрель» и «ланцы», которые вытеснили старинные игры и хороводы: «…к великому сожалению наши старинные пляски и песни как то добровольно, без боя, в каких-либо 2—3 года сдались, уступили дорогу гармонийке и модным танцам, чем и обрекли себя на полное забвение» [Там же, с. 45].

Владение музыкальным инструментом значительно повышало статус молодого человека, а умение хорошо играть могло приносить доход. Чтобы удержать у себя на бесёде хорошего гармониста, «парни делают между собою складчину, которая в Заонежье доходит за все время бесёдное до рубля серебром и более, и отдают ее играющему на балалайке или гармонии» [Рыбников, 1991, Т. 3, с. 121] (рис. 57).

Широкое распространение на территории Заонежья получили гармони моделей «венка» и «петербургская гармоника». Высота звука у них зависела от направления движения меха. Они производились в Санкт-Петербурге и Кирилловском уезде Новгородской губ. «Петербургские» гармоники отличались красивым внешним видом, отделкой граней, инкрустацией перламутром, за что и были особенно любимы. Их привозили из города, покупая за большие деньги.

Однако приоритетное место в музыкальной культуре Заонежья все-таки заняла балалайка, она стала душой бесёды. Крестьяне, искусно владеющие мастерством деревообработки, быстро освоили процесс изготовления инструмента, чем значительно снизили его стоимость. Корпус делали по старинной технологии: заготовку вырезали из единого куска древесины, кузов балалайки выдалбливали (рис. 58). Появлялись и талантливые мастера: «В деревне Верховье (близ Великой Губы) мы встретили самоучку балалаечного мастера, который делает их почти неотличимыми от городских, между тем все сырье совершенно неожиданного происхождения. Например, струны сделаны из электрического кабеля, забытого белогвардейскими отрядами» [Гиппиус, 1927, с. 162].

Сотрудниками Государственного института истории искусств были зафиксированы три строя балалайки: «гитарный», «балалаечный» и «медорный». Первый — мажорное трезвучие (от основного тона вверх) — употреблялся при аккомпанементе ланцам, кадрили и другим городским танцам. Второй — две струны в унисон, третья на кварту вверх — использовался при аккомпанементе пляскам «русского» и «шинки». «Медорный» — минорное трезвучие — зафиксирован как строй для концертного репертуара, но ни одного наигрыша с его использованием записано не было.

*Рис. 59. Балалаечники 1930—1950-е гг., д. Фоймогуба Медвежьегорского р-на (личный архив О. А. Скобелева)*

На балалайках часто играли дуэтом, трио, в ансамбле с ложками, тогда как гармоника использовалась преимущественно как сольный инструмент (рис. 59). Даже если в деревне было несколько гармонистов, они всегда аккомпанировали на вечеринках по очереди. Использование других инструментов в ансамбле с гармоникой встречалось крайне редко, один из таких случаев был записан экспедицией 1926 г. в Шуньге на большом празднике в честь

*Рис. 58. Балалайка. Первая половина XX в., д. Еглово Медвежьегорского р-на (личный архив Ю. М. Наумова)*

Иванова дня, когда плясали под гармонику и треугольник [Гиппиус, 1927, с. 162].

В середине XX в. прежние модели гармоник вымещаются «хромкой»[4], чему способствовало массовое производство этой модели. Основу репертуара гармонистов по-прежнему составляют наигрыши, сопровождающие пляску, бытовые бальные танцы и пение частушек: «Ах вы, сени», «Светит месяц», «Коробочка», «Русского», «Барыня», «Семеновна», «Страдания» и др. Большая часть из них аккомпанировала не только одноименным танцам и частушкам, но и фигурам кадрили [Ольшаков, 2017, с. 151]. Позднее репертуар гармонистов расширился за счет наигрышей, сопровождающих исполнение популярных авторских песен: «По Муромской дорожке», «Тонкая рябина», «Уральская рябинушка» и др.

На рубеже XX—XXI вв. исследователи обращают внимание на музицирование в детской игровой среде. Повсеместно записывают воспоминания об изготовлении «свирелок» — свистковых флейт из ивы и «тресты» (тростника), игре на расческе, с натянутой на нее папиросной бумагой, свисте «на бересте» [Дмитриченко, 2010, с. 49—50].

Два последних инструмента из-за доступности материала использовали в любое время года, тогда как «свирелки» были сезонными игрушками. Ивовые свистки можно изготовить только в мае — начале июня, когда идет движение сока. Веточку кустарника толщиной около 1,5 см срезали под углом 45°, на расстоянии 5—6 см от края делали надрез по кругу, после чего аккуратно простукивали корпус будущего инструмента, чтобы кора легче снималась. Затем ее выкручивали. На стволе срезали верхнюю часть до предполагаемого места свистkового отверстия, которое надрезали, вернув кору на прежнее место. Излишки ветки отрезали под прямым углом. «Свирелки» из тростника делали в весенне-летний период. После схода льда на берегах водоемов скапливается большое количество стеблей прошлогодних растений — материала для изготовления свистулек.

Во второй половине XX в. инструментальное музицирование в Заонежье начинает угасать. В настоящее время фиксируются преимущественно рассказы о бытовании инструментов, записать исполнителей на гармони и балалайке удается крайне редко, все они преклонного возраста и музицируют только на семейных торжествах и праздниках. В детской игровой практике также сокращается использование музыкальных инструментов, лучше сохраняясь лишь в более удаленных от крупных поселений деревнях. ❋

## 7.3. Русская книжность Карелии

*А. В. Пигин*

Материалом для изучения русской 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, Каргопольское и Беломорское собрания БАН, собрание Е. В. Барсова, разделенное на несколько частей, хранящихся в ГИМ, РГБ и в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского в Киеве, собрание Олонецкой духовной семинарии в РГБ, рукописные коллекции музея-заповедника «Кижи», НА РК и других учреждений. В формировании рукописных собраний карельского региона особенно велика заслуга Е. В. Барсова, В. И. Срезневского и В. И. Малышева — выдающихся российских археографов XIX—XX вв. [подробнее см.: Пигин, 2010, с. 22—30].

Анализ конкретных рукописных текстов необходимо предварить некоторыми важными замечаниями. Далеко не все произведения, представленные ниже, были созданы на территории, входящей в наши дни в географические пределы Республики Карелии. Некоторые ранние тексты могли быть созданы в Великом Новгороде, на Соловках или даже в Центральной России, о месте возникновения целого ряда произведений вообще ничего неизвестно. Учитывая неразвитость индивидуального авторского начала в ранней письменности, категория авторства, по-видимому, не может быть основным критерием в определении корпуса памятников той или иной «региональной литературы». Иными словами, произведение может быть отнесено к ранней литературе Карелии не только потому, что оно было создано на этой территории, но и потому, что в нем повествуется о ее исторических реалиях. С другой стороны, не все произведения (например, духовные стихи, нравоучительные повести и т. п.) эти реалии содержат. Обнаружение неизвестного ранее текста, при отсутствии в нем четких местных реалий, в собрании «карельского» происхождения еще не означает, что памятник был создан в этом регионе. Наконец, еще одна трудность связана с подвижностью административно-территориальных границ и сложившимися в науке традициями в изучении местной литературы. Так, поскольку изучение местной агиографии началось в XIX — начале XX в., в период существования Олонецкой губ., к памятникам «олонецкой агиографии» мы по традиции должны относить и произведения, созданные в каргопольском регионе. Таким образом, правильнее было бы вести речь о рукописной книжности Карелии и сопредельных территорий, а в исторической ретроспекции — Олонецкой губ. и Обонежской пятины.

[4] Гармонь «хромка» — русская двухрядная диатоническая гармоника.

В академической «Истории литературы Карелии» словесность этих земель до 1920-х гг. определена как «истоки русской литературы Карелии» [История..., 2000, с. 13].

В составе рукописной книжности Карелии (Олонецкой губ., Обонежья) в самом общем виде можно выделить две основные группы памятников по их происхождению: одна из них включает тексты, созданные в церковно-монастырской среде, другая — в старообрядческой.

**Памятники церковно-монастырской литературы**

Памятники церковно-монастырской литературы представлены преимущественно агиографией — житиями святых Обонежья. В списки русских святых входят имена более 30 канонизированных и неканонизированных подвижников данного региона по XVIII в. включительно: Лазарь, Афанасий, Евмений, Елеазар и Назарий Муромские; Кирилл Челмогорский; Вассиан Строкинский; Иона Власатый; Корнилий и Авраамий Палеостровские; Александр Ошевенский; Пахомий Кенский; Геннадий и Никифор Важеозерские; Александр Свирский; Иона Клименецкий; Адриан Ондрусовский; Игнатий, Леонид, Дионисий, Фёдор, Ферапонт, Корнилий и Афанасий Свирские — семь учеников Александра Свирского; Дионисий Сермакский, Ферапонт Вознесенский, Корнилий Паданский; Афанасий Сяндемский (Сяндебский); Иона Яшезерский; Иоасаф Машезерский; Кассиан Соломенский; Диодор Юрьегорский; Евфросин Курженский; Макарий Высокоезерский; Фаддей Петрозаводский[5]. За исключением юродивого Фаддея Петрозаводского, все остальные святые являются преподобными, основателями монастырей-пустыней или их учениками. Начало монастырской колонизации Карелии следует относить к XIV—XV вв., а период наиболее активного монастырского строительства приходится на XVI в. — благодаря прежде всего Александру Свирскому и его ученикам.

Соборное почитание местных святых сложилось во второй половине XIX в., когда в 1866 г. архиепископ Олонецкий Аркадий (Фёдоров) благословил ежегодное празднование памяти обонежских преподобных. В 1958 г. Финской православной церковью было установлено празднование «всех святых, в Земле Карельской просиявших». В России празднование Собора Карельских святых было внесено в общецерковный календарь Русской православной церкви в 1972 г.

Осмысление местных святых как единого собора нашло воплощение также в памятниках иконографии и церковной литературы. В 1876 г. в мастерской В. М. Пешехонова в С.-Петербурге был написан «Образ преподобных отцов, в посте просиявших во стране Корельской» (рис. 60). В храме Александра Невского в Петрозаводске находится икона «Собор Карельских святых» (1999). В начале XX в. ректор Олонецкой духовной семинарии архимандрит Никодим (Кононов) составил «Олонецкий патерик», в котором предпринял попытку собрать «сказания о жизни, подвигах и чудесах» «просветителей и чудотворцев Олонецких» [Никодим (Кононов), 1910]. В 2013 г. по благословению архиепископа Петрозаводского и Карельского Мануила (Петрова) был опубликован «Новый Олонецкий патерик», в состав которого вошли жизнеописания и исторические справки о канонизированных святых Карельской земли [Новый Олонецкий патерик, 2013].

*Рис. 60. «Образ преподобных отцов, в посте просиявших во стране Корельской», мастерская В. М. Пешехонова в С.-Петербурге, 1876 г. Музей Православной церкви в Куопио (Финляндия)*

[5] Данный список, вероятно, не является абсолютно полным и точным из-за отсутствия информации о ряде подвижников. Следует учитывать также условность самих понятий Обонежье, Олонецкий край и особенно Карельская земля. Не случайно составлявшиеся в разные периоды списки «обонежских», «олонецких» и «карельских» святых существенно различаются между собой. В данный перечень мы не включили соловецких, кольских и «ладожских» святых.

Агиографические сказания посвящены далеко не всем святым Олонецкого края — о некоторых из них не сохранилось даже достоверных исторических известий. «Олонецкая агиография» включает немногим более десятка сочинений: Житие Александра Свирского (1545); Житие Александра Ошевенского (1567); Житие Лазаря Муромского (вероятно, XVII в.); Житие Диодора Юрьегорского (1640-е гг.); Житие Макария Высокоезерского (1683); Житие Кирилла Челмогорского (конец XVII — начало XVIII в.); «Житие вкратце» Ионы Клименецкого (XVIII в.); «Извещение вкратце» о Пахомии Кенском с посмертными чудесами (XVIII в.); «Сказание о жизни» Корнилия Палеостровского (XVIII в.); Сказание о Никифоре Важеозерском (вероятно, XVIII в.); «Сказание о преподобном отце нашем» Адриане Ондрусовском (XIX в.), «Повесть о достодивном и блаженном» Фаддее Петрозаводском (начало XIX в.). Известны также похвальные слова в честь некоторых святых (Александра Свирского, Александра Ошевенского, Пахомия Кенского), которые обычно переписывались в рукописях вместе с их житиями.

В литературном отношении перечисленные агиографические сочинения неоднородны. «Классическими» преподобническими житиями-биографиями являются только два памятника XVI в. — Житие Александра Свирского и Житие Александра Ошевенского, близкие по своей структуре и типу повествования житиям Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского и другим сочинениям Пахомия Логофета.

«Обширное и обильное любопытными подробностями» [Ключевский, 1871, с. 263] Житие Александра Свирского, основателя Троицкого монастыря вблизи р. Свири, было написано учеником преподобного игуменом Иродионом спустя всего 12 лет после смерти своего учителя — в 1545 г. Житие вошло в Великие Минеи Четии митрополита Макария, получило широкое распространение в рукописной традиции и послужило источником для целого ряда других русских житий. Канонизированный в 1547 г. Александр Свирский почитался как единственный русский святой, удостоившийся видения Пресвятой Троицы.

Еще более «обширным» по объему является составленное иеромонахом Феодосием в 1567 г. Житие Александра Ошевенского — святого XV в., основавшего Свято-Успенский Никольский монастырь в 42 верстах от Каргополя. Житие написано по всем правилам риторически украшенных житий XV—XVI вв.: оно изобилует библейскими цитатами, выписками из святоотеческих, богослужебных и агиографических текстов, содержит основные топосы преподобнических житий. Вместе с тем по крайней мере в одном отношении это житие уникально в русской агиографии. Необычность истории Александра Ошевенского заключается в том, что свой монастырь он основал рядом с родительским домом, на противоположном берегу реки, и связи с родственниками после пострижения не порвал. Взаимоотношениям Александра с его родными агиограф уделяет большое внимание, изображая Александра не только как идеального монаха, который должен отречься от всего мирского, но и как идеального любящего сына. Такое решение «семейной темы» в житии обусловлено, по-видимому, тем значением, которое придавалось семье в Московской Руси XVI в. В системе ценностей этой эпохи семья осмыслялась уже не только в нравственном, но и в государственно-политическом аспекте. По логике «Домостроя» (середина XVI в.) семья («дом») является государством в миниатюре. «Отча клятва иссушитъ, а матерня искоренитъ» — эта максима, использованная и в «Домострое» [Домострой, 1994, с. 30][6], и в Житии Александра Ошевенского (ГИМ, собр. Барсова, № 783, л. 43 об.), сигнализирует об общности идей двух памятников.

В Житии Лазаря Муромского — выходца из Византии, основателя Успенского монастыря на восточном берегу Онежского озера на п-ве Муч — используется очень редкая в русской агиографии форма автобиографического повествования (рис. 61). История жизни Лазаря изложена от его лица: как сообщается в тексте, ученик святого Феодосий записал предсмертную исповедь Лазаря, которая якобы и легла в основу жития. В сочинении совместились традиции нескольких жанров древнерусской письменности: духовных грамот, житий святых, сказаний о создании монастырей, о чудотворных иконах и апокрифических легенд. Своим содержанием житие тесно связано с Повестью о белом клобуке — легендарно-публицистическим сочинением, датировка которого в науке колеблется от конца XV до второй половины XVI в. В обоих произведениях повествуется о передаче в XIV в. из Византии в Великий Новгород архиепископу Василию Калике († 1352 г.) священнического головного убора — белого клобука, символизирующего чистоту православной веры. Согласно житию, белый клобук был привезен в Новгород Лазарем Муромским и епископом Евмением, однако в Повести о белом клобуке Лазарь не упоминается. Посланный впоследствии Василием Каликой из Новгорода на Онежское озеро Лазарь обратил здесь в христианскую веру местных язычников — «лопян, чюдь и страшивых сыроядцев». Апокрифический характер в житии имеет рассказ о поисках Лазарем на Онежском озере и погребении мощей египетского митрополита Макария, жившего якобы в XI в. В сокращенной, более поздней, редакции жития некоторые легендарно апокрифические фрагменты первоначального текста были сняты. Произведенные сокращения

[6] Ср. также в Измарагде: «Иже биет отца и матерь, от церкве да отлучится и лютою смертию да умрет. Писано бо есть: “Отча клятва иссушит, а матерня искоренитъ”» [Домострой, 1994, с. 282]. Точно такого выражения в Священном Писании нет, но ср. в Книге Иисуса сына Сирахова: «Чти отца твоего, да наидет ти благословение от него. Благословение бо отче утвръжаетъ домы чад, клятва же матерня искореневаетъ основания» (Сир. 3, 8—9).

редактор компенсировал включением в текст жития грамоты новгородского посадника Ивана Фомина, закрепляющей за Муромским монастырем право на владение п-овом Муч. Датированная 1182 г., эта грамота не соответствует основному историческому фону жития (XIV в.) и признается некоторыми исследователями подложной. Время и место создания жития остаются неизвестны. По-видимому, почитание Лазаря стало складываться только во второй половине XVII в., поскольку в монастырских источниках XVI — первой половины XVII в. его имя не упоминается.

Совсем в иных жанрово-стилистических традициях написано Житие Диодора Юрьегорского — уроженца с. Турчасово на р. Онеге, постриженика Соловецкого монастыря и основателя Троицкого Юрьегорского монастыря (основан в 1626 г.) на озере Юрьево (Монастырское) к северу от Водлозера на территории современного Онежского р-на Архангельской обл. [Алексеев, Кожевникова, Панченко и др., 2017] (рис. 62). В житии отсутствуют как риторические украшения, так и легендарно-мистические мотивы. Стиль «плетения словес» и присущее более ранним житиям стремление к абстрагированию изображаемого уступают здесь место фактографической точности и безыскусственному, несколько однообразному языку. Несмотря на сравнительно небольшой объем жития, в нем упоминается множество исторических лиц — среди них царица-инокиня Марфа Ивановна, влиятельный троицкий келарь Александр Булатников, московский купец Надея Светешников и другие. Несомненно, исторически достоверным является рассказ о конфликте отшельников, живших на Соловецком о-ве за пределами монастыря, и соловецких настоятелей, насильно возвращавших их в обитель. Автор всегда точен в передаче дат, чисел, бытовых деталей. Разумеется, как и в любом агиографическом сочинении, в Житии Диодора Юрьегорского описаны и чудеса, однако и они порой не воспринимаются как нечто сверхъестественное. Так, во время голода по молитвам Диодора монахи находят на дороге черную лисицу и на вырученные от ее продажи деньги покупают себе еду. Однажды некий боголюбец, житель Андомского погоста, рассказал Диодору о своем желании выдать дочь замуж. Святой посоветовал ему подождать несколько дней: «...якоже годе будетъ Богу, тако и сотвориши о ней». Поскольку вскоре девица умерла, этот совет Диодора Юрьегорского был воспринят впоследствии ее несчастным отцом как пророчество: «Воистинну рабъ Божий сей, якоже рече, тако и збысться» (ГИМ, Музейское собр., № 1510, л. 312 об.). Написанное в 1640-е гг. Житие Диодора Юрьегорского в целом соответствует той эволюции сюжетного повествования в XVII в., о которой писал И. П. Еремин: «От жития (“чуда”) к повести — таков был один путь развития русской оригинальной беллетристики XVII в.» [Ерёмин, 1987, с. 212].

Особенностью Жития Кирилла Челмогорского и «Извещения вкратце» о Пахомии Кенском является сравнительно небольшой объем агиобиографической (основной) части, которая к тому же полностью заимствована из других житий (в Житии Кирилла — из Жития Нила Столбенского, а в «Извещении вкратце» — из Жития Антония Сийского). Основное содержание этих двух памятников составляет повествование о посмертных чудесах святых. Сочинения о Макарии Высокоезерском, Ионе Клименецком, Корнилии Палеостровском, Никифоре Важеозерском и Адриане Ондрусовском имеют совсем небольшой объем и содержат описание лишь отдельных событий из жизни преподобных. Распространения в рукописях эти поздние сочинения не получили, все они известны в единичных списках.

Среди произведений «олонецкой агиографии» несколько особняком стоит «Повесть о достодивном и блаженном» Фаддее Петрозаводском, созданная в первой четверти XIX в. (1-я ред. — 1814 г.; 2-я ред. — 1818 г.) петрозаводским историком-краеведом и писателем Т. В. Баландиным (около

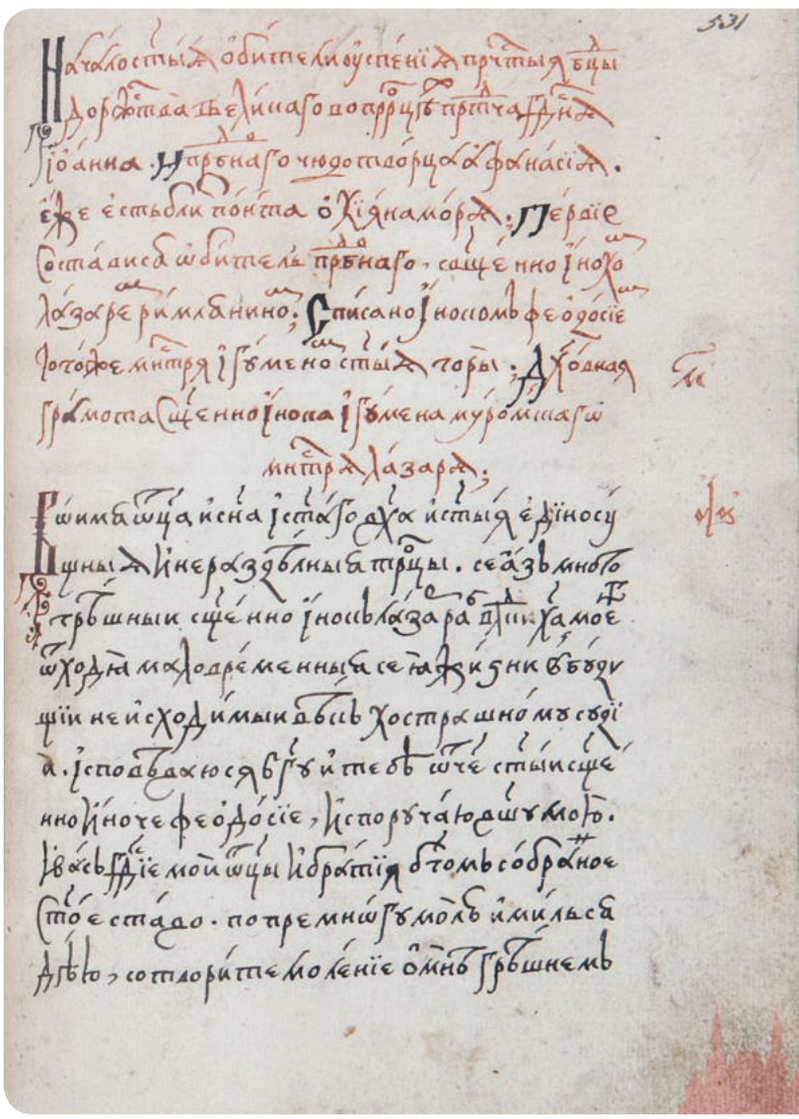


*Рис. 61. Житие Лазаря Муромского, XVII в. (Государственный исторический музей, собрание А. С. Уварова, № 542-4⁰, л. 531)*

*Рис. 62. Диодор Юрьегорский. Фрагмент иконы «Образ всех российских чудотворцев», конец XVIII — начало XIX в. (Музей изобразительных искусств РК)*

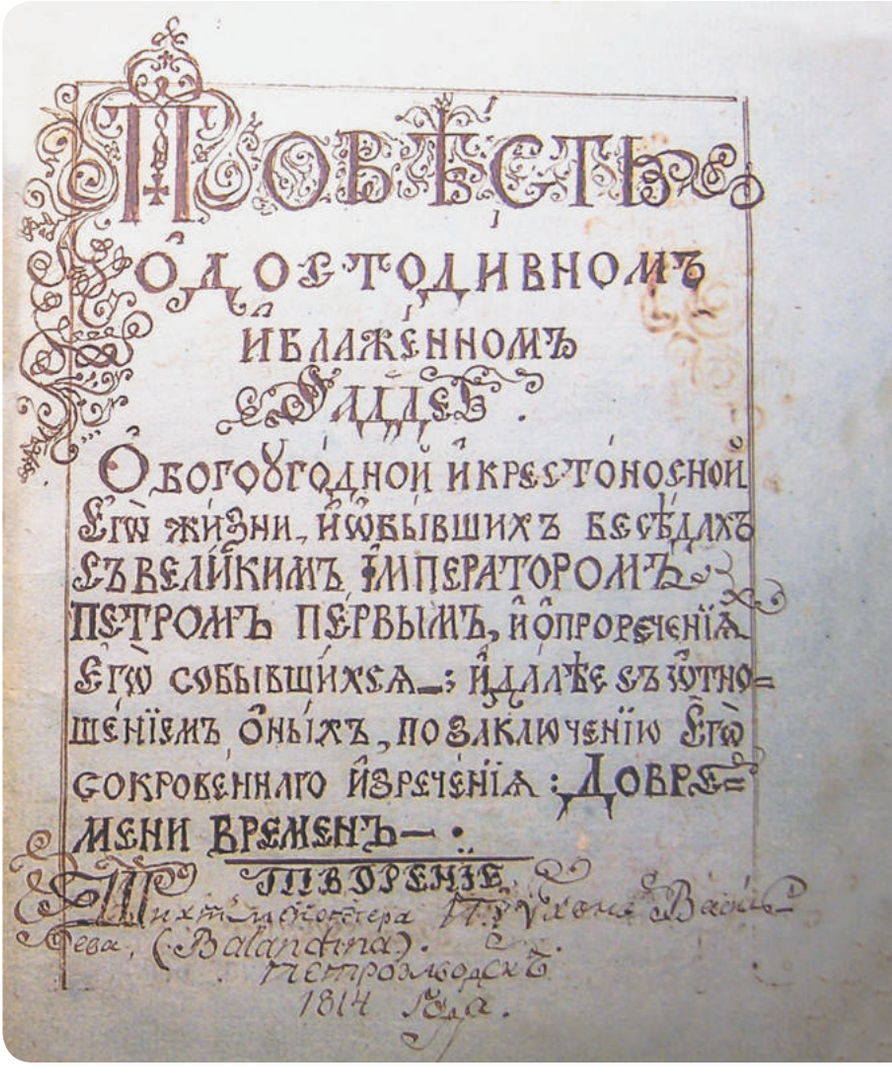
1748—1830) (рис. 63). Написанная на основе собранных Баландиным устных преданий, она представляет собой агиографическую повесть об одном из первых жителей Петровской слободы блаженном Фаддее, предсказавшем Петру I его скорую смерть [Баландин, 2016, с. 138—150]. В XVIII — начале XX в. Фаддей почитался в Петрозаводске как местный юродивый Христа ради, хотя его официальная канонизация состоялась только в 2000 г.

К рассмотренным произведениям «олонецкой агиографии» примыкают сказания (или повести) о чудотворных иконах и о создании монастырей. Сказание о чудотворной иконе — это своеобразное «житие» иконы, оно содержит рассказ о написании (чудесном обретении, явлении) иконы, о ее дальнейшей истории и о чудесах от нее, которые напоминают прижизненные или посмертные чудеса святых. Сказания о создании монастырей также очень близки жанру жития, поскольку основание обители как раз и является главным делом в христианском служении большинства святых преподобных. Различие между этими жанрами заключается в том, что если в житиях основное внимание уделяется самому святому и монастырская история составляет лишь часть повествования, хотя и очень важную, служа своеобразным фоном, на котором представлена святость подвижника, то в сказаниях о монастырях история обители и является главным предметом повествования. Как отмечает Н. А. Охотина-Линд, «в большинсте случаев… сказание о монастыре появлялось тогда, когда обитель… не имела “собственных” святых-основателей или текста их житий» [Охотина-Линд, 1996, с. 27]. Впрочем, иногда один и тот же памятник бывает осмыслен в заглавиях разных списков то как житие, то как сказание о монастыре (например, Житие Лазаря Муромского). Рассказ о строительстве монастыря может содержаться также в сказаниях о чудотворных иконах: нередко обитель возникает на месте обретения иконы.

Произведения этих двух жанров представлены в рукописной книжности Карелии всего несколькими текстами. Наиболее ценным из них в историческом отношении является Сказание о Валаамском монастыре, созданное в конце 1550-х гг. и повествующее о возникновении одной из самых известных русских обителей — Спасо-Преображенского Валаамского монастыря на Ладожском озере. Из текста сказания следует, что монастырь был создан между 1388 и 1415 гг. двумя новгородскими священноиноками — Сергием Валаамским и Ефремом Перекомским, основавшим впоследствии Перекомскую обитель на озере Ильмень. В сказании приводится интересное географическое описание «Карельской земли», населенной язычниками («бесослужительной корелой» и чудью), которых первым валаамским монахам пришлось силой изгонять с острова. Об этой победе над язычеством и об основании Валаамского и Коневецкого монастырей пророчествовал, согласно сказанию, апостол Андрей Первозванный, проплывая Ладожским озером. Так в сказании получила отголоски известная апокрифическая легенда о посещении апостолом Андреем Северной Руси, впервые изложенная в Повести временных лет. Большое внимание в сказании уделяется также событию XVI в. — перенесению из Новгорода на Валаам мощей Сергия и Германа (ученик Сергия и его преемник) Валаамских. Обнаруженное и введенное в научный оборот сравнительно недавно [Охотина-Линд, 1996], сказание позволяет во многом по-новому взглянуть на историю Валаамского монастыря и развенчать устойчивый историографический миф о его создании в XII в. или даже во времена апостола Андрея.

Остальные известные сегодня сказания о монастырях и иконах связаны с каргопольским регионом: Сказание о чудесах от иконы святого Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерской пустыни (XVII в.), Сказание о Казанской иконе Божией

*Рис. 63. «Повесть о достодивном и блаженном» Фаддее Петрозаводском Т. В. Баландина (Библиотека Российской академии наук, собрание текущих поступлений, № 610, л. 63, 1814 г.)*



Матери в Каргополе (XVIII в.), Повесть об основании Лебяжьей пустыни близ озера Лаче (XVIII в.) и Сказание об иконе Благовещения Пресвятой Богородицы в Веретьевской пустыни[7]. Все эти сочинения представляют большой интерес и в литературном, и в историческом отношении. В Сказании о чудесах от иконы святого Макария Желтоводского и Унженского содержится ценный материал для изучения почитания этого нижегородско-костромского святого на Русском Севере (рис. 64). Чудеса происходят в будничной обстановке, изложены предельно простым языком со множеством бытовых деталей: Макарий посылает лошадь навстречу уставшим богомольцам, натирает больные ноги недужного травой, растущей по берегам Хергозера, исцеляет корову, воскрешает умершего теленка и т. д. [Пигин, 2004]. Лебяжья пустынь, о которой повествуется в другом произведении, была основана в лесу, где местные крестьяне слышали возле «великого древа» сосны колокольный звон и «дьяков поющих». В повести подробно описаны взаимоотношения основателей пустыни и с новгородским митрополитом Евфимием (1695—1696), и с монахами других северных обителей (Савво-Вишерского монастыря, Кенской пустыни), и с жителями Каргополя, и с местными крестьянами. Особенно важная роль в становлении пустыни, согласно повести, принадлежала именитому каргопольскому купцу И. А. Попову, известному своими многочисленными делами религиозного благочестия [Пигин, 2007]. В поздних сказаниях о монастырях и иконах органично совмещаются, таким образом, традиции агиографической литературы, особый народно-православный, «этнографический» колорит и ярко выраженный документализм.

Агиография, включая сказания об иконах и монастырях, составляла по понятным причинам основу церковно-монастырской литературы. Гораздо меньше мы имеем свидетельств обращения монастырских книжников к другим литературным жанрам, но все же они есть. Так, в 1717 г. монах Иоасаф создал «толковую азбуку», хранящуюся в наши дни в НА КарНЦ РАН (р. 1, оп. 2, д. 92) (рис. 65). Иоасаф был уроженцем Москвы, монахом Александро-Свирского монастыря, но в 1717 г., в период создания азбуки, проживал в Палеостровской обители[8]. В конце азбуки он оставил следующую запись: «Лета от Рожества Христова 1717. Написана бысть в Палеостровском монастыре рукою инока Иоасафа».

Толковые азбуки (или азбуки-акростихи, азбуки-границы) известны в русских рукописях начиная с XIV—XV вв. Их содержание составляют

*Рис. 64. Троицкий Хергозерский монастырь, в котором находилась чудотворная икона Макария Желтоводского и Унженского. Фото А. В. Антуфьева, конец XX в.*

[7] Списки Сказания об иконе в Веретьевской пустыни пока не обнаружены. О существовании этого рукописного памятника сообщил К. А. Докучаев-Басков, изложивший также его содержание. По словам исследователя, сказание хранилось в «особой книге» в Веретьевской пустыни и содержало «описание о явлении иконы на Веретии, об устроении церкви и о чудесах, совершившихся от явившейся иконы» [Докучаев-Басков, 1885, с. 747]. Веретьевская пустынь возникла в первой половине XVII в., но каким временем датируется сказание, неизвестно.

[8] Некоторые биографические сведения об Иоасафе (московское происхождение, пострижение и проживание до 1715—1717 гг. в Александро-Свирском монастыре, исполнение им здесь обязанностей канонарха) содержатся в его записях в других составленных им рукописях (Страсти Христовы (БАН, собр. Александро-Свирского монастыря, № 14, 1713 г.); Страсти Христовы (БАН, собр. Археологического института, № 24, 1717 г.) и др.).

*Рис. 65. «Палеостровская азбука» монаха Иоасафа (буква «Аз»), 1717 г. (НА КарНЦ РАН, р. 1, оп. 2, д. 92)*

«душеполезные» тексты (молитвы, изложение библейских сюжетов, поучения и т. д.), в которых каждое новое предложение начинается с очередной буквы алфавита. Созданные первоначально как памятники вероучительного характера для христиан всех возрастов, толковые азбуки постепенно вошли в учебную практику, стали применяться для обучения детей грамоте. Так, уже в первом русском печатном учебнике — Букваре Ивана Федорова (Львов, 1574) — была помещена азбука «Аз есмь всему миру свет». Толковые азбуки заучивались наизусть и служили одним из способов для запоминания алфавита или же для закрепления этих знаний. Нередко азбуки записывались на свитках, склеенных из нескольких листов бумаги и достигающих в длину 9—10 м. Как отмечает исследователь этих памятников Е. А. Мишина, самые ранние списки азбук-свитков датируются 20-ми гг. XVII в., а в употреблении они сохранялись на протяжении всего XVIII в. [Мишина, 2006].

Палеостровская азбука представляет собой именно такой свиток, разворачивающийся почти на 6 м. Азбука составлена в форме поучения опытного мудрого человека к «юноше», еще только вступающему в жизнь. Главная ее тема — необходимость учиться: «...ученых людей слушай наказания», «доброму всякому учению внимай», «емлися учению, чтению, пению» и т. д. Одновременно автор заповедует «юноше» избегать тех соблазнов, пороков (особенно пьянства) и «злых людей», которые отвращают от учения и ведут к погибели души: «...злаго обычая не держися, со юношами, и с блудники, и с корчемники, и со младыми женами не водися», «не спи долго, не гуляй безгодно» и др. Важная мысль азбуки-поучения заключается также в том, что доброе учение возможно только при полном послушании родителям. К сожалению, без тщательного источниковедческого и текстологического анализа русских толковых азбук невозможно судить о степени самостоятельности составителя палеостровской азбуки: был ли Иоасаф автором азбуки или только переписал ее. Очевидно вместе с тем, что своим настойчивым призывом к учению азбука вполне соответствует духу Петровской эпохи — начала русского Просвещения. В том же 1717 г. в С.-Петербурге была издана и знаменитая книга для дворянских детей «Юности честное зерцало», с которым палеостровская азбука перекликается некоторыми своими идеями. По всей видимости, Иоасаф составил эту азбуку для кого-то из мирян, проживавших в расположенном неподалеку старинном с. Толвуя. Во всяком случае, в 1724 г. она принадлежала, согласно владельческим записям, жителю Толвуйского погоста Семену Семенову Колмакову. Палеостровская азбука интересна, таким образом, как ценное свидетельство культурного влияния заонежских монастырей на местное крестьянство [Пигин, 2011].

**Памятники старообрядческой литературы**

Формирование старообрядческих общин в Олонецком крае приходится на последнюю треть XVII в. Большая роль в становлении старообрядчества на этой территории принадлежит Соловецкому монастырю. Соловецкие монахи не приняли церковные реформы патриарха Никона и в течение восьми лет (1668—1676) оказывали вооруженное сопротивление правительственным войскам. Как писал историк Выговской пустыни Иван Филиппов, «тогда бо многия отцы до запору Соловецкой обители, великаго и чюднаго жития, изшедше из обители оной, скитахуся в Каргопольских и Олонецких пределех» [Филиппов, 2005, с. 51]. Старообрядцы создавали здесь небольшие пустыньки, жили в отдельных кельях, скитах, проповедуя «древлее благочестие» местному населению.

Крупнейшим центром старообрядческой культуры в Карелии в конце XVII — первой половине XIX в. являлся Выговский поморский монастырь, основанный в 1694 г. на р. Выг в Повенецком уезде (сейчас Медвежьегорский р-н Республики Карелия). В 1706 г. в 20 верстах от этого места на р. Лексе была создана женская обитель. Вместе с мужским Выговским монастырем и расположенными рядом скитами они составили единое Выго-Лексинское общежительство. Выговцы отказались от того непримиримого противоборства с властями и официальной церковью, которым характеризовался ранний этап старообрядчества. По словам Н. В. Понырко, «они создали на Выгу в первой половине XVIII в. как бы государство в государстве — не только с прочным экономическим и общественным устройством, но и со многими институтами духовной культуры: системой образования, книжным делом, литературой, музыкой и т. д. Это был как бы малый образец той цивилизации, которая представлялась им идеалом и которую они связывали с допетровской

Россией» [Понырко, 1994, с. 104]. На Выгу существовала иконописная школа, сложились свои художественные ремесленные традиции (резьба и роспись по дереву), было налажено производство медного литья. В выговских «скрипториях» («грамотных келиях») переписаны тысячи рукописей, разошедшихся по всей стране. Написанные особым поморским полууставом (свою «классическую» форму он приобрел к 1760-м гг.), богато орнаментированные, они легко узнаются среди рукописей других книгописных центров того же времени [Неизвестная Россия, 1994] (рис. 66). Литературное наследие Выга огромно: выговцы не только собрали уникальную библиотеку, не только переписывали и редактировали древнерусские памятники, но и создали множество собственных сочинений — слов и поучений, житий, произведений исторического и полемического содержания, посланий, стихов, церковных песнопений и т. д.

Выговская литература — наиболее богатая и самая исследованная часть рукописной книжности Олонецкого края. В изучении выговских рукописей и литературных памятников много сделали Е. В. Барсов, В. Г. Дружинин, Н. В. Понырко, Е. М. Юхименко, Н. С. Демкова, Н. С. Гурьянова, Р. Крамми, Г. В. Маркелов, Ф. В. Панченко, О. Д. Журавель и другие ученые. Значительный корпус литературных сочинений писателей-выговцев в настоящее время опубликован [Юхименко, 2008; Библиотека..., 2015].

Согласно выводам Е. М. Юхименко, вклад которой в изучение литературного наследия Выга особенно значителен, в истории выговской литературы можно выделить четыре периода [Юхименко, 2008, т. 1, с. 11—38]. Начальный период приходится на первую половину XVIII в.: это время обретения выговцами «культурной оседлости», становления выговской литературы и одновременно ее расцвета. Самые известные выговские произведения были созданы именно в эти годы («История об отцах и страдальцах Соловецких» и «Виноград Российский» Семёна Денисова, «История Выговской пустыни» Ивана Филиппова, «Поморские ответы», Житие Корнилия Выговского, сочинения Андрея Денисова и другие). В данный период происходило формирование жанрового репертуара выговской

*Рис. 66. Миниатюра «Голгофский крест», вязь и инициал выговской школы. Первая половина XVIII в. (НА РК, ф. 889, оп. 1, д. 45 (41), л. 26 об.-27)*

литературы и ее стилистики. Второй период исследователь датирует 50—70-ми гг. XVIII в., когда после смерти основателей и первых настоятелей пустыни произошел некоторый спад литературной активности на Выгу. В созданных в эти годы сочинениях Василия Данилова Шапошникова содержится укор современникам, насельникам пустыни, которых автор упрекает в «зазорном поведении», в упадке нравов. На 80—90-е гг. — третий период — приходится «возрождение духовной и литературной жизни киновии» [Юхименко, 2008, т. 1, с. 33]. В 1780 г. настоятелем пустыни становится выходец из московской купеческой семьи Андрей Борисов, попытавшийся основать на Выгу старообрядческую академию. Андрей Борисов и Тимофей Андреев создают в эти годы жития первых настоятелей пустыни Андрея и Семена Денисовых, что свидетельствует об «обновлении памяти о первых выговских отцах» как о «ведущем направлении духовной жизни Выга в этот период» [Юхименко, 2008, т. 1, с. 34]. Новый подъем переживают историческое повествование и ораторское искусство. Последний, четвертый, период (первая половина XIX в., до закрытия монастыря) представлен преимущественно панегирическими словами и посланиями, главной темой которых является благодарение благодетелей пустыни (Ф. К. Долгого и представителей его рода).

Отказ от непримиримой борьбы с господствующей церковью, стремление сохранить свою культуру во враждебном мире определили большой интерес на Выгу к жанрам исторического повествования. Выговцы пытались осмыслить истоки своей культуры, ее связи с прошлым. В 1710-е гг. выговский киновиарх Семен Денисов создал «Историю об отцах и страдальцах соловецких», посвященную соловецкому восстанию 1668—1676 гг. Одна из главных идей этого сочинения — духовная преемственность Выга и других старообрядческих пустыней Севера по отношению к Соловкам. Для иллюстрации этой мысли Семен Денисов использует библейский рассказ об Авеле и Сифе. После убийства Авеля Каином у Адама и Евы родился еще один сын — Сиф, ставший праведником: «И вместо Авеля убиенаго семя правоверным Бог, Сифа, воздвизаше. Тако саждение преподобных отец Зосимы и Саватиа, изменив место отока на пустыни, паки возрастити, паки процветати, паки плодоносити небесному Делателю не престаяше» [Денисов, 2002, с. 89]. Самым значительным памятником выговской историографии является «История Выговской пустыни», написанная Иваном Филипповым в 30-е — начале 40-х гг. XVIII в. Сочинение состоит из четырех частей и представляет собой развернутое повествование о заселении старообрядцами Обонежья в конце XVII в., об устроении пустыни, о всех сколько-нибудь значимых событиях в ее истории и о ее насельниках. Позднее, в 1760—1770-е гг., на основе «Истории...» на Выгу были составлены Выго-Лексинский летописец и свод синодичных записей о выговских отцах [Юхименко, 2006].

К жанрам исторического повествования на Выгу тесно примыкает агиография. Историзм, документальность, преодоление литературного этикета — характерные ее черты. В 1720-е гг. инок Пахомий составил Житие Корнилия Выговского, посвященное жизнеописанию старообрядческого святого, который поселился на месте будущей Выговской пустыни еще в 1680-е гг. и благословил ее строительство. Написанное простым языком, это Житие изобилует историческими подробностями, географическими названиями и именами. В произведении ярко представлена скитальческая жизнь святого, как будто убегающего от «никонианской ереси». Тотьма, Ветлужские леса, Корнилиев Комельский монастырь, Москва, Великий Новгород, Дон, Нилова пустынь, многочисленные озера Олонецкого края, р. Выг — таков далеко не полный перечень тех мест, где побывал Корнилий на протяжении своей долгой жизни (согласно Житию, он прожил 125 лет). Как справедливо отмечает исследователь Жития Д. Н. Брещинский, местами это произведение «читается как путеводитель по северным окраинам тогдашней России» [Брещинский, 1979, с. 132]. Такой динамизм Жития роднит его со знаменитым Житием протопопа Аввакума. Вместе с тем сами «герои» этих двух произведений являют собой совершенно разные типы святости. Если Аввакум непримирим в борьбе со злом, то Корнилий «не столько борется со злом, сколько, пожалуй, пытается от него уйти» [Брещинский, 1979, с. 132]. Знаменательна в этом отношении сцена расставания Корнилия и старца Епифания, проживших два года вместе в одной келье на Кяткозере. Епифаний, будущий «соузник» протопопа Аввакума по пустозерской ссылке, призывает Корнилия пойти в Москву защищать старую веру и пострадать «благочестия ради». Но Корнилий получает известие «от некоего»: «Не у тебе время на муки идти, мнози бо тобою спасутся и в познание истины прийти будут, и будеши отец и наставник многим ко спасению» [Брещинский, 1985, с. 85]. Епифаний отправляется на борьбу, на муку и на смерть, а Корнилий «уклоняется» от борьбы, потому что у него другое предназначение: он должен благословить строителей Выговской пустыни — не на смерть, а на жизнь, на сохранение своей культуры. Очевидно, что в новых исторических условиях начала XVIII в., периода компромисса старообрядчества и власти, тот тип святости, который воплощал инок Корнилий, был гораздо ближе выговцам.

На Выгу написаны жития Кирилла Сунарецкого, старца Епифания, братьев Андрея и Семена Денисовых и другие. Крупнейшим книжным предприятием выговцев в области агиографии явились двенадцатитомные Выговские четии минеи, изготовленные по инициативе уставщика Петра Прокопьева в 1712—1715 гг. [Юхименко, 2011]. В 1730—1733 гг. Семен Денисов составил также обширный мартиролог «Виноград Российский», в который включил жизнеописания старообрядческих подвижников, пострадавших за «древлее благочестие».

Особенно большое внимание выговские писатели уделяли ораторским жанрам: эпидейктическому слову, поучению, проповеди. Своими духовными учителями они считали идеологов раннего старообрядчества (протопопа Аввакума и других), но в эстетическом отношении их литература в корне отличается от раннестарообрядческих сочинений. Как пишет Н. В. Понырко, «если для направления Аввакума литературное умствование — грех и пагуба (Аввакум: "Не ищите риторики и философии, ни красноречия"), то для выговских писателей оно благо» [Понырко, 1994, с. 104]. На рубеже XVII—XVIII вв. ораторское искусство переживало в России расцвет. Выговские писатели усвоили господствующий риторический склад литературных сочинений этого времени, стали учениками своих идейных противников (Стефана Яворского, Димитрия Ростовского, Феофана Прокоповича и других). На Выгу были известны все учебники риторики, созданные к 1720—1730-м гг. По этим риторикам они учились словесному искусству, а в 1730-е гг. на их основе составили собственную риторику — Риторику-свод [Понырко, 1981]. Необыкновенная пышность формы, «извитие» словес, синтаксическая усложненность, использование сложных (с несколькими основами) слов («люботоржественный», «праднолюбный», «каменносердечный» и т. п.) — такими особенностями характеризуются выговские ораторские сочинения. Риторически украшенными могли быть на Выгу и исторические сочинения, и жития святых, и послания (см., например, Житие Корнилия Выговского в редакции Трифона Петрова, «Историю об отцах и страдальцах соловецких», особенно в заключительной ее части). Литературный стиль выговских писателей традиционно характеризуется в науке как барочный. Е. М. Юхименко предлагает использовать термин «выговский вариант барокко», рассматривая его как рецепцию московского барокко XVII в. [Юхименко, 2008, т. 1, с. 18].

Ораторские сочинения выговских писателей могут быть разделены по своему содержанию и функциям на несколько групп. Одну из них составляют торжественные слова на церковные праздники и в честь святых (Зосимы и Савватия Соловецких, Александра Свирского, Александра Ошевенского, «каргопольских чудотворцев»). Поскольку у старообрядцев-беспоповцев церковная служба вынужденно сокращалась, эти слова были призваны обеспечить ее полноту. Высокого искусства в жанре торжественного слова достигли Андрей и Семен Денисовы, Трифон Петров, Иван Филиппов, Алексей Иродионов, Андрей Борисов. В торжественных словах раскрывается символическое значение праздника, прославляется соответствующее библейское событие, содержится обращенное к святому прошение. В 1730-е гг. на Выгу был составлен Поморский Торжественник, который редактировался в 1740-е гг., пополнялся новыми словами. Другая группа слов посвящена прославлению христианских добродетелей, идеалов пустынножительного жития («Слово о покаянии», «Слово о добродетели» Семена Денисова и другие). Традиция почитания наставников, основателей Выговской пустыни и первых ее руководителей, выразилась в составлении разнообразных слов в их честь. Старообрядческие авторы писали слова на день тезоименитства своих учителей (поздравительные слова), слова надгробные, воспоминательные. В этих сочинениях они выражали любовь к наставникам, перечисляли их заслуги и добродетели, обещали следовать их заветам. Некоторые слова посвящены благодетелям Выговской пустыни (А. Н. Демидову, Ф. К. Долгому) и родственникам выговских писателей. В 1750 г. жительницей Лексинской обители Февронией Семеновой было написано надгробное слово ее двум братьям Ивану и Гавриилу. В этом сочинении соединяется поэтика надгробного слова, покаянных стихов и народных причитаний. Феврония обращается к Сибири «свирепоименной», где умерли ее братья, к смерти «всежадной», к гробу «претемному», она сетует и тоскует, не может пережить разлуку: «О, кому возвещу моя болезни и кто утолит и чем терзаемую мою утробу! Кто ли отраду мне подаст несносныя моея тоски разумением! О, увы мне, како надежда моя изничтожитися возжела!» [Юхименко, 2008, т. 2, с. 173]. Удивительно эмоциональное и совершенное по художественной форме, это слово вызывает ассоциации с плачами заонежской крестьянки Ирины Федосовой. Слова писались также на различные знаменательные события в жизни Выговской пустыни. Таковы, например, слова Андрея Борисова по случаю восстановления построек на Выге после пожаров. Ораторское искусство тесно связано на Выгу с эпистолярным жанром: некоторые слова оформлялись как послания, а послания, в свою очередь, писались обычно по всем правилам риторики [подробнее см.: Юхименко, 2002, с. 114—171, 357—407].

На Выгу было развито также стихотворство. Во второй половине XVII в. благодаря польско-украинскому влиянию в России утвердилась силлабическая система стихосложения, в литературный обиход вошли вирши. Крупнейшими поэтами второй половины XVII — начала XVIII в. являлись идейные противники старообрядцев Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, Димитрий Ростовский, Феофан Прокопович и другие. Ориентация на литературу столичного барокко XVII—XVIII вв. выразилась на Выгу и в освоении силлабической поэзии. Выговцы писали стихотворные послания, приветствия, поздравления, надгробные плачи, предисловия к книгам. Некоторые стихи предназначались для пения, в рукописях их текст сопровождается крюковой нотацией [Панченко, 2013]. В стихах широко использовался акростих («краегранесие»); суть этого приема барочной поэзии в том, что начальные буквы строк составляют какой-нибудь текст. Иногда стихотворные фрагменты включались в прозаические сочинения (например, в «Историю об отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова). Сведения о выговской поэзии, «о том, кто и когда сочинял на Выгу стихи, остаются весьма скудными» [Маркелов, 2004, с. 300]. Известно, что стихи писали братья Денисовы.

*Рис. 67. Поморские ответы. Первая половина XVIII в. Из библиотеки епископа Петрозаводского и Олонецкого Палладия (НА РК, ф. 889, оп. 1, д. 37 (33), л. 2)*

Семену Денисову принадлежит, например, «Стих надгробного плача» по Андрею Денисову. В 1730 г. постница Марина (в миру Марфа Лукина) также сочинила стихотворный плач об Андрее Денисове «Стих печаль поет постница Марина, отцеви плачь глашает зде едина». Михаил Вышатин написал стихотворные предисловия к своему трактату «Бисер драгоценный» (1729). Силлабическая форма сохранялась на Выгу и во второй половине XVIII—XIX вв., уже после реформы В. К. Тредиаковского и М. В. Ломоносова в области стихосложения. Если в начале XVIII в. выговская поэзия соответствовала общероссийским литературным вкусам, то во второй половине того же века она уже воспринималась как архаическая [Понырко, 1974].

Кроме собственно литературных сочинений, выговская книжность представлена и богословско-полемическими произведениями, чинами, правилами, уставами для Выговского монастыря. Самым известным полемическим сочинением Выга являются «Поморские ответы», составленные в 1722—1723 гг. коллективом авторов во главе с Андреем Денисовым (рис. 67). Произведение содержит ответы на 106 вопросов, предложенных старообрядцам для полемики посланным из Синода иеромонахом Неофитом. В «Поморских ответах» подробно рассмотрены различия между старыми и новыми обрядами и богослужебными книгами, разоблачены подделки, на которые пошла господствующая церковь для борьбы со старообрядцами — «Соборного деяния на еретика Мартина Армянина» и «Требника митрополита Феогноста». Целый ряд сочинений выговцев посвящен полемике с представителями других старообрядческих согласий — с филипповцами и федосеевцами.

Соборные постановления и правила внутреннего распорядка Выговской общины изложены в «Выгорецком Чиновнике» (ИРЛИ, колл. И. Н. Заволоко, № 3). Эта рукопись была составлена на Выгу в 1740-е гг., она включает 67 документов 1702—1742 гг. «Выгорецкий Чиновник» — одна из самых ценных выговских рукописей, поскольку содержит автографы крупнейших выговских писателей и настоятелей общежительства Андрея и Семена Денисовых, Даниила Викулина, Петра Прокопьева, Мануила Петрова и других. Среди уставных документов «Выгорецкого Чиновника» правила о постах, исповеди, имуществе и одеждах, отхожих службах, обучении грамоте, должностные инструкции скитским старостам, келарю, казначею и многочисленные другие. «Чиновник» является монастырским уставом нового типа, созданным специально для беспоповской киновии и совместившим организационные принципы древнерусских монастырей и крестьянских общин [Маркелов, 2008].

Основанное в глухих лесах Обонежья Выго-Лексинское общежительство на протяжении полутора веков являлось крупнейшим оплотом «древлего благочестия» в России, центром книжности и искусства — «староверческими Афинами» [Библиотека..., 2015, с. 514].

Помимо двух основных рассмотренных групп памятников церковно-монастырской и старообрядческой письменности, рукописную литературу Карелии составляют и различные тексты «народной», крестьянской и начинающей формироваться в XVIII в. городской книжной культуры: произведения легендарного, мемуарного, исторического повествования, тексты прогностического и магического характера, самобытная поэзия.

Большую ценность представляет так называемый Олонецкий сборник заговоров второй четверти XVII в. — один из наиболее ранних и полных заговорных сборников, содержащий не только русские, но и карельско-вепсские тексты [Русские заговоры..., 2010, с. 37—310]. К особому заонежскому типу травников принадлежат три списка этого памятника конца XVIII и начала XX в. из рукописной коллекции крестьян Корниловых из д. Кургеницы [Ипполитова, 2008, с. 61—62]. Крестьянское поморское происхождение имеет, как считает Н. Ю. Бубнов, любопытная статья «О житии Адамове» (вторая половина XVIII в.), в которой жизнь Адама после изгнания из рая сравнивается с крестьянским трудом [Бубнов, 1982, с. 156—157]. Интересные жанры поздней письменности — крестьянские дневники,

записные и «памятные» книжки, мемуары (семьи Корниловых из д. Кургеницы, М. С. Юрьева — крестьянина из д. Тихманьги, П. С. Третьякова — крестьянина из д. Халуй, П. Т. Ананьина — бондаря из д. Красная Сельга и другие).

Среди стихотворных произведений могут быть отмечены две анонимные сатиры 1770—1780-х гг. заонежского происхождения [Пигин, 2012]. 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 утехи. На основе клировых ведомостей и других источников удалось установить имя священника, персонажа сатиры — Иван Стахиев, служивший в Толвуйском приходе в 1774—1803 гг. Литературная форма сатир сложилась под влиянием пародийно-сатирических од русских поэтов XVIII в. («срамные оды» И. С. Баркова, «Гимн бороде» М. В. Ломоносова и др.). Сочинения испытали также влияние демократической сатиры XVII—XVIII вв. («Службы кабаку» и др.) и эротического фольклора. Подобные тексты, судя по всему, были хорошо известны и самим служителям церкви Заонежья: так, в 1926 г. от монахов Клименецкого на Онежском озере монастыря были записаны песни-пародии, прославляющие водку и разгульный образ жизни [Адрианова-Перетц, 1937, с. 109].

Традиции древнерусской письменности и одновременно русской литературы XVIII в. (классицизма и сентиментализма) органично сочетал в своем творчестве петрозаводский писатель Т. В. Баландин, автор стихотворений в честь Г. Р. Державина (1786), упомянутой выше «Повести о достодивном и блаженном» Фаддее Петрозаводском, первого сочинения об истории Петрозаводска «Петрозаводских северных вечерних бесед» (1814) и других сочинений. Никогда не издававший свои сочинения, переписывавший их для читателей от руки, Т. В. Баландин является одним из поздних «книжников» Карелии и первым ее светским писателем. ❋

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ


*А. К. (Колмовский)*. Тихвинские чухари (Из летней поездки) // НГВ. 1895. № 3. Неофициальная часть. С. 1—2.

*А. Клм.* Тихвинские чухари (Путевые наброски) // Русская жизнь. 1894. № 347. С. 3.

*А. М.* Создание карельской письменности // Культура и письменность Востока. Кн. 9. М., 1931. С. 77—79.

Автобиография вопленицы Н. С. Богдановой // ПКОГ. Петрозаводск, 1910. Ч. 2. С. 199—204.

*Агапитов В. А.* Освоение Заонежья древними вепсами // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 91—94.

*Агапитов В. А.* Вёгрукса — вендославянская колония Заонежья // Рябининские чтения-2011: Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 3—6.

*Агапитов В. А.* От Шуньги до Конды. Топонимические статьи и краеведческие этюды. Петрозаводск, 2018.

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

*Агапкина Т. А.* Ель // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 183—186.

*Агапкина Т. А., Толстая С. М.* Пища // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4. С. 59—65.

*Агапова В. М.* Вышивки Заонежья // На рубеже. 1948. № 1. С. 61—65.

Административно-территориальное деление Ленинградской области. Л., 1931 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://lenobltrans.narod.ru/ (15.05.2019).

*Адрианова-Перетц В. П.* Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. М.; Л., 1937.

Азадовский, 1941 — Материалы I съезда писателей КФССР // На рубеже. 1941. № 1—2.

Азадовский, 1947 — Русские сказки в Карелии. Старые записи / Сост., вступ. ст. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1947.

*Азовская Л. П.* О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 140—152.

*Аксянова Г. А.* Итоги расовосоматологического изучения финноязычных народов Северо-Запада России // Расы и народы. Вып. 30. М., 2004. С. 292—325.

Акционерное общество Мещерина // ОГВ. 1881. № 56.

АКЯ — *Бубрих Д. В., Беляков А. А., Пунжина А. В.* Диалектологический атлас карельского языка. Хельсинки, 1997.

*Алвре П.* Загадка вепсского рунического стиха // Värsiõpetuse aktuaalseid probleeme ja soome-ugri värsitehnika küsimusi. Tartu Riikliku ülikooli toimetised № 587. Tartu, 1981. S. 12.

*Алекина Л. Н.* Из материалов регионального атласа русских говоров Карелии // Словарь русских говоров. Л., 1975. Вып. 2. С. 59—65.

*Алексашин С. С.* Хроника Рорика Фрисланского и Рюрика Новгородского // Скандинавские чтения 2010 года. Этнографические и культурно-исторические аспекты / Сост., отв. ред. Т. А. Шрадер. СПб., 2012.

*Алексеевский М. Д.* Поминальные трапезы на Русском Севере: пищевой код и застольный этикет // Традиционное русское застолье: сборник статей. М., 2008. С. 118—127.

*Алимов Т. М.* Знахарство в Карелии // В помощь просвещенцу. 1929. № 1. С. 17—28.

*Алпатов В. М.* 150 языков и политика. 1917—2000. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. М., 2000.

*Алто Э. Л.* Финноязычная литература Карелии // История литературы Карелии: В 3 т. Т. 2. СПб., 1997. 245 с.

Алфавитный список народов, обитающих в Российской Империи. Накануне Всеобщей переписи [Электронный ресурс]. СПб., 1895. Электрон. дан.: http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0187/perep04.php (01.06.2018).

*Ананьич Б., Гетрелл П.* Национальные и вненациональные измерения экономического развития России в XII—XX вв. // Ab Imperio. Теория и история национализма и империи в постсоветском пространстве. Казань, 2002. № 4. С. 77—80.

*Андреева Е. Г.* Фауна поселения Крутик (по остеологическому материалу из археологических раскопок) // Голубева Л. А., Кочкуркина С. И. Белозерская весь (по материалам поселения Крутик IX—X вв.). Петрозаводск, 1991. С. 182—186.

*Антонов Н. И.* Финно-угорский мартиролог жертв государственного террора в СССР (вепсы и ижорцы) // Проблемы новейшей истории и этнографии финно-угров. Балашовские чтения. Вып. 3. Материалы науч. конф. и научные статьи. Саранск, 2012. С. 28—50.

*Антощенко А. В.* Замысел памятника тысячелетию России и его воплощение [Электронный ресурс]. [Б. м.], 2004. Электрон. дан.: http://elibrary.karelia.ru/m1000/ideas/ (01.06.2018).

Антропология коми / Отв. ред. Г. А. Аксянова. М., 2005. 277 с.

*Анхимова И. А.* Материалы по свадебной обрядности северных и средних вепсов (конец XIX — начало XX века) // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 114—124.

*Анхимова Н. А., Муллонен И. И.* По деревням вепсского Прионежья. Änižrõunan vepsläižed küläd. Петрозаводск, 2015.

*Ардентов Б. П.* К изучению заонежских диалектов // Ученые записки Кишиневского государственного университета. Кишинев, 1955. Т. 15. С. 73—83.

Архангельская Карелия: сборник. Архангельск, 1908. 144 с.

Археология СССР. Древняя Русь. Город, замок, село. М., 1985. 430 с.

Астахова — Былины Севера / Зап., вступ. ст. и коммент. А. М. Астаховой. Т. 1. М.; Л., 1938. 656 с.; Т. 2. М.; Л., 1951. 846 с.

Атлас — *Бубрих Д. В., Беляков А. А., Пунжина А. В.* Диалектологический атлас карельского языка. Хельсинки, 1997.

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

*Баданов В. Г.* Из истории частного предпринимательства в Карелии // Пименовские чтения-2007. Петрозаводск, 2007. С. 25—36.

*Баданов В. Г.* Земская медицина на Европейском Севере России: становление, развитие, результаты (1864—1917 гг.) [Электронный ресурс] // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2010. № 1 (9). С. 1—10. Электрон. дан.: http://www.hcpncr.com/journ910/journ910badanov.html (15.05.2019).

*Базанов В. Г.* Народная словесность Карелии. Петрозаводск, 1947. 279 с.

Базанов, Разумова, 1962 — Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. Л., 1962. 598 с.

*Базегский Д. В.* Экономические связи Беломорской Карелии и Северной Финляндии (Кайнуу) во второй половине XIX — начале XX вв.: Дис. … канд. ист. наук. Петрозаводск, 1998. 174 с.

*Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. 189 с.

*Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб., 1991. С. 257—265.

*Байбурин А. К.* Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 18—28.

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

*Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89—105.

*Байбурин А. К., Логинов К. К.* Обряды при постройке дома в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26—37.

*Балагуров Я. А.* Сведения о прошлом Карелии в дореволюционной исторической и краеведческой литературе // Труды Карельского филиала АН СССР. Вып. XXII: Вопросы истории Карелии. Петрозаводск, 1959. С. 87—109.

*Балагуров Я. А.* Приписные крестьяне Карелии в XVIII—XIX вв. Петрозаводск, 1962. 111 с.

*Баландин Т. В.* «Петрозаводские северные вечерние беседы» и другие сочинения и письма / Сост. и отв. ред. А. В. Пигин. СПб., 2016.

Балтийские языки [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://knowledge.su/b/baltiyskie-yazyki (01.06.2018).

Баня и печь в русской народной традиции / Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2004. 288 с.

*Баранов Д. А.* Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам): Дис. … канд. ист. наук. СПб., 2000. 155 с.

*Баранцев А. П.* Карельская письменность // Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. Л., 1967. С. 89—104.

*Баранцев А. П.* Фонологические средства людиковской речи. Л., 1975. 280 с.

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

*Баранцев А. П.* Людиковские заговоры начала XVII века: тексты, чтение // Советское финно-угроведение, 1987. Т. 23. № 4. С. 285—294.

*Барсов Е. В.* Из беседы со сказителем Щеголенком // ОГВ. 1865. № 51.

*Барсов Е. В.* Из обычаев Обонежского народа // ОГВ. 1867. № 8.

*Барсов Е. В.* Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае. М., 1868. 204 с.

*Барсов Е. В.* Преподобные Обонежские пустынножители. Материалы для истории колонизации и культуры Обонежского края // ПКОГ, 1868—1869 гг. Петрозаводск, 1869. Ч. 3. С. 2—68.

Барсов Е. В. — Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872. 372 с.

*Барсов Е. В.* Северные сказания о лембоях и удельницах // ИОЛЕАЭ. М., 1874. Т. 13, кн. 3, вып. 1. С. 88—90.

Барсов Е. В. — Причитания Северного края, записанные Е. В. Барсовым. Ч. 3. Плачи свадебные, заручные, гостибные, баенные и предвенечные. Солдатские. М., 1886. 272 с.

Барсов, 1997 — Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым: В 2 т. / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. 654 с.

*Барышников Н.* Несколько цифр о деятельности Олонецкого губернского земства за истекшее тридцатилетие 1867—1902 гг. // ОГВ. 1904. 17 апр. (№ 42); 20 апр. (№ 43).

*Баталин Н. И.* Народное творчество. По поводу причитаний северного края, собранных В. Е. Барсовым. Воронеж, 1873. 28 с.

*Бахтин Н. Б.* Языки народов Севера // Вестник Российской академии наук. 2004. Т. 74. № 4. С. 301—309.

*Башенькин А. И.* Юго-западное Белозерье во второй половине I — начале II тыс. н. э.: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Л., 1986. 18 с.

*Башенькин А. Н.* Средневековые могильники южных вепсов // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора В. И. Равдоникаса. СПб., 1994. С. 99—102.

*Башенькин А. Н.* Летописная весь — вепсы: аксиома или дилемма? // Вепсы: история, культура, современность. Вологда, 2006. С. 24—29.

*Башнин Ю. Н.* Михаил Мартьянов // Прионежье. 1992. № 110. С. 3.

*Б-в И.* Свадебные обычаи в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда // ОГВ. 1897. № 19, 23, 25.

*Безгин В. Б.* Крестьянская повседневность (традиции конца XIX — начала XX века). М.; Тамбов, 2004. 314 с.

*Безгин В. Б., Ерин П. В.* Крестьянская семья и сельская община конца XIX — начала XX века (на материалах Тамбовской губернии) // Вестник Тамбовского государственного технического университета. 2012. № 2. Т. 8. С. 498—507.

*Бельский С. В.* Могильник Кюлялахти Калмистомяки в Северо-Западном Приладожье (археологические исследования 2006—2009 годов): Свод археологических источников Кунсткамеры. Вып. 3. СПб., 2012. 240 с.

*Беляева Е. О.* О семантике одного элемента свадебного обряда вепсов // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 3. Петрозаводск, 2001. С. 58—62.

*Беляков А. А.* Языковые явления, определяющие границы диалектов и говоров карельского языка в Карельской АССР // Прибалтийско-финское языкознание. 1958. Вып. 12. С. 49—62.

*Бергштрассер К. Ф.* Опыт описания Олонецкой губернии, составленный К. Бергштрессером. СПб., 1838. 135 с.

*Бернацкий А. А.* «Хлеба насущного» // ИОИОГ. Петрозаводск, 1914. Т. 2. № 7—8. С. 119—127.

*Бернштам Т. А.* Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978. 176 с.

*Бернштам Т. А.* Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 43—66.

*Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX века. Л., 1983. 233 с.

*Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. 280 с.

*Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. 400 с.

*Бернштам Т. А.* Аспекты уникального в свете проблемы «человек-и-традиция» (вступление в тему) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Сост. Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Шевченко; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб., 2004. С. 4—27.

*Бернштам Т. А.* Народная культура Поморья. М., 2009. 432 с.

Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Н. В. Понырко; Подгот. текстов и коммент. Е. М. Юхименко. СПб., 2015. Т. 19: XVIII век. 856 с.

*Бидерманн Г.* Энциклопедия символов. М., 1996. 851 с.

*Бирин В. Н.* Демографическая ситуация у вепсов Карелии в 1950—1970-е годы // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 43—54.

*Бирин В. Н.* Брак и семья сельского населения Карельской АССР в 1950—70-е годы. Петрозаводск, 1992. 255 с.

*Бирин В. Н.* Этнополитическая ситуация в Карелии накануне выборов в Федеральное собрание // Исследования по неотложной этнологии. № 64. М., 1994, С. 1—12 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://static.iea.ras.ru/neotlozhka/64-Birin.pdf (17.09.2019).

*Бирин В. Н.* Население Карелии в XX веке (формирование этнического состава) // Республика Карелия: 80 лет в составе Российской Федерации (становление и развитие государственности): Материалы Международной научно-практической конференции, 6 июня 2000 г. Петрозаводск, 2000. С. 106—120.

*Бирин В. Н.* Этнодемографическая ситуация в Карелии // Вестник Карельского филиала Северо-Западной государственной службы. Сб. ст. Ч. 1. Петрозаводск, 2006. С. 3—20.

Бирин В.Н. Национальные общественные объединения // Карелия. Энциклопедия. Т. 2. Петрозаводск, 2009. С. 269—270.

*Бирин В. Н.* Реализация концепции демографической политики Российской Федерации на период до 2025 года в Республике Карелия: промежуточные итоги и перспективы // Актуальные вопросы развития государства и общества: Материалы II заочной научно-практической конференции (30 апреля 2015 года). Петрозаводск, 2015. С. 127—145.

*Б-ков М.* Быт карела // ИАОИРС. 1913. № 3. С. 107—111.

Благовещенская ярмарка в с. Шуньга Повенецкого уезда // ОГВ. 1910. № 29.

*Благовещенский И.* Земледелие. Промыслы // ОС. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 1—50.

*Благовещенский И. И.* Материалы для статистики Олонецкой губернии // ОС. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. Ч. 2. С. 3—53.

*Благовещенский И. И.* Охотничий промысел в Олонецкой губернии // ПКОГ. Петрозаводск, 1912. Ч. 2. С. 51—84.

*Благовещенский И. И., Гарязин А. Л.* Кустарная промышленность в Олонецкой губернии // ОГВ. 1895. № 96.

*Бландов А. А.* Где затерялись наши корни? Валдайские карелы. 2014 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://valday.com/gazeta397/1/comments (15.05.2019).

*Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища, хозяйственные строения) // Восточно-славянский этнографический сборник. М., 1956. С. 1—458.

*Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки восточных славян // ТИЭ. 1956. Т. 31. С. 3—460.

*Бломквист Е. Э., Ганцкая О. А.* Типы русского крестьянского жилища // РИЭА. М., 1967. С. 131—165.

БН — Бытовое насилие в истории российской повседневности (XI—XXI вв.): [коллективная монография] / [И. С. Кон, И. В. и Д. В. Михель, М. Г. Муравьева, Л. Пушкарева, В. Шаповалова]; Общ. ред. и сост. М. Г. Муравьевой, Н. Л. Пушкаревой. СПб., 2012. 200 с.

*Бобров А. Г., Финченко А. Е.* Рукописный Отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 135—164.

*Богданов Г. Х.* Свадьба Ухтинской Карелии // Карельский сборник. Л., 1929. С. 36—64.

*Богданов Н. И.* К истории вепсов (по материалам топонимики) // ИКФФ. 1951. № 2. С. 22—31.

*Богданов Н. И.* История развития лексики вепсского языка: Автореф. дис. … канд. наук. Л., 1952. 22 с.

*Богданов Н. И.* Вепсский язык на современном этапе развития // ТКФ. Петрозаводск, 1958а. Вып. 12. С. 76—82.

*Богданов Н. И.* К вопросу о древнем значении слова kansa в прибалтийско-финских языках // ИКФФ. 1958б. № 2. С. 166—169.

*Богданов Н. И.* Народность вепсы и их язык // ТКФ. Петрозаводск, 1958в. Вып. 12. С. 63—75.

*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. Петрозаводск, 2006. С. 35—74.

*Богословский Н.* Материалы по истории, статистике и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Вып. 1. Новгород, 1865. С. 153—223.

*Бойко Т. П.* Большой карельско-русский словарь (ливвиковское наречие). Петрозаводск, 2016. 352 с.

*Бойко Т. П., Маркианова Л. Ф.* Большой русско-карельский словарь (ливвиковское наречие). Петрозаводск, 2011. 400 с.

*Бойко Т. П., Маркианова Л. Ф.* Большой русско-карельский словарь (ливвиковское наречие). Петрозаводск, 2016. 399 с.

*Бойченко Л.* Наш земляк — Константин Миныч Полин // Коммунист Прионежья. 1989. 12 дек.

*Большева К. А.* Крестьянская живопись Заонежья // КИ. Л., 1927. Т. 1. С. 50—61.

*Борисов А. Ю.* Архитектурно-ландшафтная организация традиционных поселений Карелии (по картам Генерального межевания XVIII века) // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Сер. «Естественные и технические науки». 2012. № 8 (119). С. 65—68.

*Борисов А. Ю.* Влияние природных условий на архитектурно-ландшафтную организацию традиционных поселений Карелии (по материалам карт Генерального межевания конца XVIII века) [Электронный ресурс] // Научный

электронный журнал CARELiCA. 2014. № 2 (11). С. 1—11. Электрон. дан.: http://carelica.petrsu.ru/2014/Borisov_14.pdf (15.05.2019).

*Борисова А. А*. Взаимоотношения полов у чухарей // Старый и новый быт. Л., 1924. С. 59—79.

*Боровский А. К*. Опека над личностью и имуществом малолетних сирот сельского состояния: Узаконения и решения Правительствующего Сената по крестьянским опекам. Петрозаводск, 1900. 87 с.

*Бочаров В. В*. Антропология возраста: Учебное пособие. СПб., 2000. 192 с.

*Брайловский С. Н*. О смерти и посмертном существовании по «Причитаниям Северного края»: опыт исследования русской похоронной причети // Русский филологический вестник. 1885. Т. 13. № 2. С. 227—265.

*Брещинский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского как литературный памятник и его литературные связи на Выгу // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 127—141.

*Брещинский Д. Н*. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 62—107.

*Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А*. Энциклопедический словарь. СПб., 1891. Т. IVa. 486 с.

*Бродский И. В*. Названия растений в финно-угорских языках (на материале прибалтийско-финских и коми языков). СПб., 2007. 209 с.

*Бромлей Ю. В*. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981. 393 с.

*Бромлей Ю. В*. Этнос и этнография. М., 1973. 285 с.

*Бубнов Н. Ю*. Рукописная и печатная книжность Карельского Поморья (По итогам археографической поездки 1980 г.) // Книга и библиотеки в России в XIV — первой половине XIX века. Л., 1982. С. 147—162.

*Бубновский М. И*. Контур Архангельской Карелии // ИАОИРС. 1914. № 14. С. 427—440.

*Бубрих Д. В*. Какой язык положить в основу просвещения тверских карел // Революция и национальности. 1931. № 2, 3. С. 132—136.

*Бубрих Д. В*. Карелы и карельский язык. М., 1932. 39 с.

*Бубрих Д. В*. Грамматика карельского языка (фонетика и морфология). Петрозаводск, 1937. 78 с.

*Бубрих Д. В*. Происхождение карельского народа: повесть о союзнике и друге русского народа на Севере. Петрозаводск, 1947. 51 с.

*Бубрих Д. В*. Русское государство и формирование карельского народа // Прибалтийско-финское языкознание. Вып. 5. Л., 1971. С. 3—32.

*Бузин В. И., Виноградов С. А*. Материалы по исследованию животноводства в Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1914. 352 с.

*Бузин В. С*. Этнография русских: Учебное пособие. СПб., 2007. 421 с.

*Булгаков М. Б*. Народы Европейского Севера России в XVII веке: управление и хозяйство. М., 2008. 202 с.

*Бутвило А. И*. Карельская Трудовая Коммуна. Петрозаводск, 2011. 235 с.

Былины, 1940 — Былины П. И. Рябинина-Андреева / Подгот. текстов, ст. и примеч. В. Г. Базанова; Под ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1940. 144 с.

Былины, 1941 — Былины Пудожского края / Подгот. текстов, ст. и примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова; Предисл. и ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941. 512 с.

Былины, 1948 — Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева / Записи текстов В. Н. Всеволодского-Гернгросса; Подгот. текстов и примеч. А. М. Астаховой; Вступ. ст. А. М. Астаховой и В. Н. Всеволодского-Гернгросса. Петрозаводск, 1948. 148 с.

*Быстров Н*. Скотоводство в Заонежье // ВОГЗ. 1913. № 17. С. 5—7.

*Быстров Н*. Скотоводство Шуньгской волости // ВОГЗ. 1913. № 20. С. 18—19.

*Валк С. Н*. Начальная история древнерусского акта // Вспомогательные исторические дисциплины / Ред. А. С. Орлов. М.; Л., 1937. С. 303—314.

*Васильев Л. В*. Архаическая топонимия новгородской земли. (Древнеславянские деантропонимные образования). Великий Новгород, 2005. 468 с.

*Васильев М. И*. Русские сани: историко-этнографическое исследование. Великий Новгород, 2007. 364 с.

*Васильева Э. С*. Характеристика медных сплавов с городищ Тиверск и Паасо // Древняя корела. Л., 1982. С. 185—188.

*Вебер К*. Премирование хозяйств в Шуньгской волости Петрозаводского уезда летом 1912 года // ВОГЗ. 1912. № 19.

*Вебер К. К*. Первые шестидневные курсы по молочному хозяйству, маслоделию и скотоводству при Повенецкой ферме // ВОГЗ. 1910. № 12. С. 25—27.

*Вебер К. К*. Сельское хозяйство: земская агрономическая помощь в Олонецкой губернии // Известия Общества Изучения Олонецкой губернии. 1913. № 1. С. 78—83.

Ведомости Верховного Совета. 1994. № 3—4. С. 13—14.

*Велецкая Н. Н*. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Отв. ред. С. А. Плетнев. М., 1978. 240 с.

*Велецкая Н. Н*. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003. 240 с.

ВепКар — Открытый корпус вепсского и карельского языков [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: dictocorpus.krc.karelia.ru (18.04.2019).

Вепсские народные сказки / Сост. Н. Ф. Онегина, М. И. Зайцева. Петрозаводск, 1996. 260 с.

Вепсы и этнокультурные перемены XX века. Семинар в г. Санкт-Петербурге 5—6 октября 2006 года // Studia Slavica. Finlandensia. Т. 24. Хельсинки, 2007. 210 с.

*Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э*. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. Изд. 2-е, доп. и перераб. М., 1975. 400 с.

Верхний Олонец — поселок лесорубов (опыт этнографического описания) / Отв. ред. К. В. Чистов. М.; Л., 1964. 194 с.

*Видекинд Ю*. История десятилетней шведско-московитской войны / Пер. С. А. Анинского, А. М. Александрова; Под ред. В. Л. Янина, А. Л. Хорошкевич. М., 2000. 656 с.

*Видличанин.* Вьюга в Видлицах с 17 на 18 марта // ОГВ. 1872. № 37.

*Вилкуна К*. Функции древней лопарской деревни // Ежегодник Института по изучению СССР в Финляндии. Хельсинки, 1970. С. 1—17.

Виницкая волость Лодейнопольского уезда // ОГВ. 1886. № 55.

*Виноградов П. Т*. Сказитель И. Т. Рябинин и моя с ним поездка. Томск, 1906. 24 с.

*Виноградов Н. Н*. Рыбные ловли на Онежском озере четыре века тому назад // РХК / Под ред. М. Н. Бессонова, И. Ф. Правдина. 1936. Вып. 3. С. 213—217.

*Виноградова Л. Н*. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. 256 с.

*Винокурова И. Ю*. Некоторые итоги изучения вепсского народного календаря // ЭКПК. Петрозаводск, 1986. С. 49—65.

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

*Винокурова И. Ю*. Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX — начало XX в.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 5—27.

*Винокурова И. Ю*. Дети в некоторых обрядах и представлениях вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 41—63.

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

*Винокурова И. Ю*. Детский плач в мифологии и педагогике вепсов // Мир детства и традиционная культура. М., 1996. С. 166—170.

*Винокурова И. Ю*. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 1996а. 139 с.

*Винокурова И. Ю*. Новые материалы о колдовстве у южных вепсов // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997. С. 37—46.

*Винокурова И. Ю*. Огонь в мифологии вепсов // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 148—167.

*Винокурова И. Ю*. Прионежье: этническая история ареала // Очерки исторической географии. Северо-запад России. Славяне и финны. СПб., 2001. С. 310—324.

*Винокурова И. Ю*. Родильная обрядность // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 407—412.

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

*Винокурова И. Ю*. Вепсско-карельско-русские контакты в Бабаевском и Вытегорском районах Вологодской области (по данным народной демонологии) // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Гуманитарные исследования. Вып. 1. Петрозаводск, 2008. С. 104—115.

*Винокурова И. Ю*. Бык, падающий с ели (о космогонических мотивах в вепсском фольклоре) // Традиционная культура. 2009. № 2. С. 74—80.

*Винокурова И. Ю*. Вепсские молодые в хронике биосоциальных событий // «Уведи меня, дорога»: Сб. науч. ст. памяти Т. А. Бернштам. СПб., 2010. С. 107—121.

*Винокурова И. Ю*. Праздничная система крестьянского населения Олонецкой губернии (конец XIX — начало XX в.) // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: Исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010а. С. 9—37.

*Винокурова И. Ю*. Обычаи, ритуалы и праздники в традиционной культуре вепсов. Петрозаводск, 2011. 205 с.

*Винокурова И. Ю*. Карелы и вепсы: этапы и территории этнокультурного взаимодействия // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвертые Шёгреновские чтения. СПб., 2011а. С. 92—107.

*Винокурова И. Ю*. Северно-вепсские духи дома и двора на общевепсском и севернорусском фоне (по материалам фольклорного архива Общества финской литературы) // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-2. Пятые Шёгреновские чтения: Сб. науч. ст. СПб., 2012. С. 90—101.

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

*Винокурова И. Ю*. Мифология вепсов: Энциклопедия. Петрозаводск, 2015. 521 с.

*Винокурова И. Ю*. Этнокультурная история вепсов Прионежья по данным мифологии и обрядности // Истоки Карелии: время, территория, народы. Петрозаводск, 2015а. с. 168—203.

*Винокурова И. Ю., Кочкуркина С. И*. Одежда // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003. С. 388—396.

*Винокурова И. Ю., Минвалеев С. А*. Поминальная обрядность карелов-людиков: ареальная характеристика на фоне общих и локальных традиций соседних народов // Этнографическое обозрение. 2018. № 4. С. 152—170.

*Виртаранта П*. «Людиковские тексты»: ребенок, семейные отношения, свадьба / Сост. и пер. Н. А. Пеллинен // Культура повседневности карельской семьи (конец XIX — первая треть XX в.). Исследования. Материалы. Документы / Сост. и ред. О. П. Илюха. Петрозаводск, 2014. С. 160—182.

*Витов М. В*. О классификации поселений // Советская этнография. 1953. № 3. С. 27—37.

*Витов М. В*. Поселения Заонежья в XVI—XVII вв. как предмет этнографического изучения // КСИЭ. 1953. Т. 19. С. 74—94.

*Витов М. В*. Приемы составления карт поселений XI—XVII вв. // Проблемы источниковедения. Вып. 5. М., 1956. с. 231—264.

*Витов М. В*. Историко-географические очерки Заонежья XVI—XVII вв.: Из истории сельских поселений. М., 1962. 290 с.

*Витов М. В*. Антропологические данные как источник по колонизации Севера XIV— XVII вв. // История СССР. 1964. № 6. С. 81—109.

*Витов М. В*. Этнические компоненты русского населения Севера (в связи с историей колонизации XII—XVII вв.). М., 1964. 10 с.

*Витов М. В*. Антропологические данные как источник информации по истории колонизации Русского Севера. М., 1997. 202 с.

*Витухновская М. А*. Карельские православные братства: формирование и первые годы существования // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24—25 октября 2000 г.). Петрозаводск, 2000. С. 80—89.

*Витухновская М. А*. Карельские приходы и «панфинская пропаганда» (1906—1914 гг.) // Православие в Карелии. Материалы 2-й республиканской научной конференции, посвященной 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 74—91.

*Витухновская М. А*. Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905—1917 гг. Хельсинки; СПб., 2006. 384 с.

*Вишневская В. М*. Резьба и роспись по дереву мастеров Карелии. Петрозаводск, 1981. 103 с.

ВК — Корпус вепсского языка (рук. проектов Н. Г. Зайцева) [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: vepsian.krc.karelia.ru (18.04.2019).

*Владыкин В. Е*. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. 384 с.

*Власова И. В*. Русский Север: историко-культурное развитие и идентичность населения. М., 2015. 376 с.

ВМЭМ — Вепсы: модели этнической мобилизации: Сб. материалов и документов. Петрозаводск, 2007. 337 с.

ВНС — Вепсские народные сказки. Петрозаводск, 1996. 263 с.

*Водарский Я. Е., Истомина Э. Г*. Сельские кустарные промыслы Европейской России на рубеже XIX—XX столетий. М., 2004. 513 с.

*Вознесенская Е. Н., Жуков А. Ю*. Яшезерский монастырь и его округа в XVI—XVIII веках // Православие в вепсском крае: Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 450-летию основания Благовещенского Ионо-Яшезерского мужского монастыря (г. Петрозаводск, 26 сентября 2012 года). Петрозаводск, 2013. С. 17—35.

*Возчик (псевд)*. Зимние заработки заонежских крестьян // ВОГЗ. 1913. № 5. С. 19—21.

*Волейко В*. Сельское хозяйство // ИОИОГ. Петрозаводск, 1913. Т. 2, № 5—8. С. 158—168.

*Волейко В. Ф*. Записки о распространении огородничества и плодоводства в Олонецкой губернии // ИОИОГ. Петрозаводск, 1913. Т. 2. С. 158—168.

*Волейко В. Ф*. Как устроить плодовый и ягодный сад: Практическое руководство по разведению и выращиванию плодовых деревьев, ягодных кустов и растений для северной полосы России: с 27 рисунками в тексте. Петрозаводск, 1915. 41 с.

*Волошина Т. А., Астапов С. Н*. Языческая мифология славян. Ростов н/Д, 1996. 448 с.

Волховский листок. 1909. № 1708.

*Воробьева С. В*. Опыт идентификации исторических поселений о. Кижи и его окрестностей по писцовым материалам и документам XVIII—XIX столетий // Вопросы изучения и издания писцовых книг и других историко-географических источников. Петрозаводск, 1991. С. 86—91.

*Воробьева С. В*. Родословия русских сказителей Заонежья XVIII—XIX веков (Кижи — Сенная Губа): по материалам архивных документов. Петрозаводск, 2006. 158 с.

ВПН 1926 — Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР. Карельская АССР [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php?reg=53 (15.05.2019).

ВПН 1928 — Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. 1. Северный район, Ленинградско-Карельский район. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. М., 1928. 303 с.

ВПН 1937 — Всесоюзная перепись населения 1937 г. Краткие итоги. М., 1991. 238 с.

ВПН 1939 — Всесоюзная перепись населения 1939 г. Основные итоги. М., 1992. 254 с.

ВПН ИО 1939 — Всесоюзная перепись населения 1939 года. Национальный состав населения по регионам России. Иркутская область [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39.php?reg=30 (16.05.2019).

ВПН НС 1939 — Всесоюзная перепись населения 1939 года. Национальный состав населения по регионам России. Мурманская область [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39.php?reg=42 (16.05.2019).

ВПН 2010 — Об итогах Всероссийской переписи населения 2010 года / Карелиястат РК. Петрозаводск, 2012.

Всекарельский съезд представителей трудящихся карел, 1—3 июля 1920 г.; Первый Всекарельский съезд Советов, 11—18 февр. 1921 г. Протоколы. Петрозаводск, 1990. 270 с.

Всемирная история: Т. 2: Средневековые цивилизации Запада и Востока / Отв. ред. П. Ю. Уваров. М., 2012. 927 с.

Вся Карелия: Справочно-адресная книга Карельской ССР / При участии С. Я. Гессена и др. Л., 1925. 175 с.

Высек пламя Илмаринен: Пер. с фин. / Сост., вступ. ст., коммент. Э. Г. Рахимовой. М., 2000. 399 с.

Высочайшие повеления за август месяц 1852. 26 (21 августа). О следовании летоисчислению Преподобного Нестора при преподавании в учебных заведениях Русской Истории // Журнал Министерства народного просвещения. 1852. Ноябрь. Ч. 86. С. 19—20.

*Габе Р. М*. Карельское деревянное зодчество. М., 1941. 215 с.

*Габе Р. М*. Интерьер крестьянского жилища // Архитектурное наследство. М., 1955. С. 81—100.

*Гаврилов С. Я*. Из истории вепсов и их письменности // Вытегра. Краеведческий сборник. Вып. 1. Вологда, 1997. С. 202—204.

*Гаген-Торн Н. И*. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5—6. с. 76—88.

*Гаджиева А. А*. Крыловидные гусли / кантелевидные инструменты в собрании РЭМ: новые факты // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий-2. Третьи Шёгреновские чтения: Сб. ст. СПб., 2009. С. 205—225.

*Галкин А. Г*. Правосудие для крестьян: волостные и мировые суды в оценке крестьян и образованного общества (1870—1880-е гг.) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2011. № 4 (9). С. 29—34.

*Ганцкая О. А*. Строительная техника русских крестьян // РИЭА. М., 1967. С. 193—267.

ГВНП, 1949 — Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С. Н. Валка. М.; Л., 1949. 407 с.

*Гвоздева Ж. В*. Живая старина в экспозиции музея-заповедника «Кижи» (К вопросу о реконструкциях с использованием экспедиционных материалов) // Кижский вестник, Петрозаводск: Карельский научный центр РАН. 2017. Вып. 17 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: https://kizhi.karelia.ru/library/vestnik-17/1847.html (17.09.2019).

*Генерозов Я. К*. Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883. 48 с.

*Геннеп А. ван*. Обряды перехода. М., 1999. 198 с.

Географическо-статистический словарь Российской империи. Т. 2. СПб., 1865. 898 с.

*Георгиевский М. Д*. Рыбы Олонецкой губернии и их ловля // ОГВ. 1890. № 12.

*Георгиевский М. Д*. Народная демонология // ОС. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 53—61.

*Георгиевский М. Д*. Карелы // ВОГЗ. 1908. № 4. С. 3—5; № 15. С. 4—6; № 16. С. 8—10; № 18. С. 17—18.

*Герд А. С*. По некоторым вопросам славянской исторической диалектологии // Северно-русские говоры. Л., 1975а. Вып. 2. С. 187—192.

*Герд А. С*. Русские говоры в бассейне р. Оять // Очерки по лексике северорусских говоров. Вологда, 1975б. С. 188—194.

*Герд А. С*. К истории образования говоров Заонежья // Северно-русские говоры. Вып. 3. Л., 1979. С. 206—213.

*Герд А. С*. Прибалтийско-финские названия рыб в свете вопросов лингвистики // Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы лексикологии и грамматики. Петрозаводск, 1988. С. 4—22.

*Герд А. С*. Русские говоры Карелии // Карелия. Энциклопедия. Т. 3. Петрозаводск, 2011. С. 40.

Гильфердинг А. Ф., 1871 — Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873. 732 с.

*Гиниятуллина М. Б*. Газете Kodima — 15 лет // Вепсы: на рубеже XX—XXI веков: Материалы межрегиональной научно-практической конференции «Вепсы — коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития» (Петрозаводск, 24—25 апр. 2008 г.). Петрозаводск, 2008. С. 181—184.

*Гиппиус Е. В*. Крестьянская музыка Заонежья // Искусство Севера: Заонежье / Гос. ин-т истории искусств. Л., 1927. С. 147—168.

*Голдин В. И*. Север России на пути к Гражданской войне: Попытки реформ. Революции. Международная интервенция. 1900 — лето 1918. Архангельск, 2018. 623 с.

*Головко Е. В*. Бог и письменность: социальные и лингвистические последствия появления церковных текстов на алеутском языке // Языки малочисленных народов России: устное *vs* письменное: Тезисы докладов международной научной конференции, С.-Петербург, 4—6 декабря 2017 г. СПб., 2017. С. 18—20.

*Головнёв А. В*. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009. 496 с.

*Голубева Л. А*. Весь, скандинавы и славяне в X—XI вв. // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 132.

*Голубева Л. А., Кочкуркина С. И*. Белозерская весь (по материалам поселения Крутик IX—X вв.). Петрозаводск, 1991. 198 с.

*Голубцов И. А*. Пути сообщения в бывших землях Великого Новгорода в XVI—XVII вв. и отражение их на русской карте середины XVII в. // Вопросы географии. Сборник 20. Историческая география СССР. М., 1950. С. 271—302.

*Голубцов Н*. Кемский уезд // Памятная книжка Архангельской губернии на 1912 г. Архангельск, 1912. С. 92—132.

Гонгинский приход. В Лодейнопольском уезде // ОГВ. 1861. № 1.

*Горб Д. А*. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в конце XIX в. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области: Материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992. С. 154—169.

*Горб Д. А., Засецкая М. Л*. Трудовое воспитание у прибалтийско-финских народов Северо-Запада СССР // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Л., 1991. С. 5—16.

Горб, Шангина, 1984 — Народное искусство и художественные промыслы Ленинградской области. Каталог выставки / Сост.: Д. А. Горб, И. И. Шангина. Л., 1984 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://dobro-narodnoe.livejournal.com/98191.html (18.03.2019).

*Горнов В. А*. Из истории развития общественного призрения в российской социальной мысли второй половины XIX — начала XX века [Электронный ресурс] // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. 2008. № 20. Электрон. дан.: http://cyberleninka.ru/article/n/iz-istorii-razvitiya-obschestvennogo-prizreniya-v-rossiyskoy-sotsialnoy-mysli-vtoroy-poloviny-xix-nachala-hh-veka (28.01.2014).

Город как социокультурное явление исторического процесса. М., 1995. 351 с.

Город Повенец // ОГВ. 1887. № 21.

Городская летопись. Светлое Христово воскресенье 7 апреля 1857 года в Петрозаводске // ОГВ. 1857. № 15.

*Горожанина С*. К истории одного костюма [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://vnuq.ru/read.php?id=116 (08.11.2015).

*Горский А. А*. Формирование русской государственности и «Призвание Рюрика» // 1150 лет Российской государственности и культуры. Материалы к Общему собранию Российской академии наук, посвященному Году российской истории (Москва, 18 декабря 2012 г.). М., 2012. С. 11—23.

Господарев, 1941 — Сказки Ф. П. Господарева / Зап. текстов, вступ. ст., примеч. Н. В. Новикова. Петрозаводск, 1941. 662 с.

Государственнойдъ сберегательойдъ кассадъ. СПб., 1913. 15 с.

*Гравере Р. У*. Одонтологическая характеристика карел // Известия АН Латвийской ССР. 1982. № 6 (419). С. 81—93.

Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Петрозаводск, 2008. 258 с.

*Григорьев Л*. Оскудение чухарей. Тихвинский уезд // Новое время. 1909. № 11921. С. 4.

*Григорьев С. В*. Внутренние воды Карелии и их хозяйственное использование. Петрозаводск, 1961. 139 с.

*Григорьянц М*. Первый демографический автопортрет России // Население и общество. Информационный бюллетень Центра демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН. 1997. № 19. С. 1—3.

*Гринкова Н. П*. К изучению Олонецких диалектов // Труды комиссии по изучению истории Академии наук СССР. М.; Л., 1947. Вып. 3. С. 364—391.

*Гринкова Н. П*. Височные украшения в русском народном женском костюме // МАЭ. Л., 1956. Т. 16. С. 24—40.

*Гришина И. Е.* Этнокультурные особенности гнездовых систем расселения (на примере Карелии и сопредельных территорий) // Архитектура в истории русской культуры. М., 1996. С. 52—60.

*Гришина И. Е.* Резные кронштейны в деревянном зодчестве южной Карелии: вопросы генезиса и этнических особенностей // Народное зодчество. Петрозаводск, 1998. С. 115—129.

*Гришина И. Е., Орфинский В. П.* Архитектура крестьянского жилища // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008. С. 349—376.

*Громова Л. Г.* Влияние православия на историю и культуру тверских карел // Православная педагогика и православная культура: история, традиции и современность. Вып. 2. Тверь, 2009. С. 149—156.

*Громова Л. Г.* Тверские памятники карельской письменности 19 столетия // Folia Uralica. Debreceniensia. Debrecen, [Б. м.], 2006. С. 29—39.

*Громова Л. Г.* Особенности развития карельской письменности на толмачевском говоре тверского диалекта // Тверские карелы: история, язык, культура: Международная научно-практическая конференция, 29—30.10. 2010. Тверь, 2011. С. 42—54.

*Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000. 543 с.

*Грунтов А. К.* Персонал цензовой промышлености АКССР на 1 января 1929 года // Бюллетень. № 1. Петрозаводск, 1929. С. 23—24.

*Грысык Н. Е., Разумова И. А.* К представлениям о человеке и животном (по севернорусским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 46—60.

*Грюнталь Р.* Вепсский язык и первые шаги прибалтийско-финского языкознания // Вепсы и этнокультурные перемены XX века: семинар в г. Санкт-Петербурге 5—6 окт. 2006 г. Studia Savika Fenlandensia (SSF). Т. 24. Хельсинки, 2007. С. 11—30.

*Гудков В. П.* Живое кантеле // Красная Карелия. 1933. № 239. 16 окт. С. 3.

*Гудков В. П.* Музыка Калевалы // Начало: [сборник]. Кн. 4. Петрозаводск, 1935. С. 39—41.

*Гудков В. П.* Карельское кантеле // Народное творчество. 1937. № 8. С. 41—43.

*Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. 910 с.

*Гущин Б. А.* Заонежские ярмарки // Кижский вестник. Петрозаводск, 1994. Вып. 4. С. 30—48.

*Гущина В. В.* Вепсская свадьба по архивным материалам Н. Н. Волкова // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 295—302.

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

ДАИ, 1 — Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846. Т. 1. 446 с.

*Даль В. И.* О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа. СПб., 1880. 148 с.

*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1994. 779 с.

*Данилевский Н. Я.* Рыболовство в северо-западных озерах // Исследования о состоянии рыболовства в России. Т. 9. СПб., 1875. С. 1—72.

*Данилова Л. В.* Очерки по истории землевладения и хозяйства в Новгородской земле XIV—XV вв. / Отв. ред. Л. В. Черепнин. М., 1955. 440 с.

*Дашков В. А.* Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842. 222 с.

Движение населения в Олонецкой губернии в 1865 г. // ПКОГ на 1866 г. Ч. 3. Петрозаводск, 1866. С. 25—26.

*Дебец Г. Ф.* Палеоантропология СССР // ТИЭ. М.; Л., 1948. Т. 4. С. 92—95.

*Девятова Э. И.* Палеогеография и освоение человеком Карелии // Поселения древней Карелии (от мезолита до эпохи Средневековья). Петрозаводск, 1988. С. 7—18.

Демографическая модернизация России, 1900—2000 / Под ред. А. Г. Вишневского. М., 2006. 608 с.

*Денежкина Э.* Традиционные аэрофоны карелов (опыт полевых исследований) // Этническая музыка и XXI век: Материалы Всероссийской научной конференции. 25—28 сентября 2007 г. Петрозаводск, 2007. С. 110—112.

*Денисов С.* История об отцах и страдальцах соловецких / Изд. подгот. Н. В. Понырко и Е. М. Юхименко. М., 2002. 272 с.

*Державин Г. Р.* Поденная записка, учиненная во время обозрения Олонецкой губернии правителем Олонецкого наместничества Державиным 1785 года июля 19 // Пименов В. В., Эпштейн Е. М. Русские исследователи Карелии. XVIII век. Петрозаводск, 1958. С. 157—191.

*Десятов А. К.* К вопросу об улучшении земской медицины в Новгородской губернии // ВНЗ. 1900. № 13. С. 32—40.

Дикий обычай // ОГВ. 1914. № 13.

ДКСК — Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. / Отв. ред. Е. И. Климентьев; Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. Л., 1980. 216 с.

ДКУ, 1975 — Древнерусские княжеские уставы. М., 1976. 239 с.

*Длотовский М. А*. Лодейнопольский уезд. Из объяснительной записки // ОГВ. 1885. № 40.

*Дмитриева С. И.* Обетные и другие кресты русского Севера // Балто-славянские этнокультурые и археологические древности. Погребальный обряд: Тезисы докладов. М., 1985. С. 35—36.

*Дмитриева С. И*. Традиционная народно-медицинская практика // Русские. М., 1997. С. 760—772.

*Дмитриевская Е. Р.* Крестьяне Олонецкой губернии // ЖС. 1902. Вып. 1—2. С. 131—138.

*Дмитриченко А. Н*. О традиционных музыкальных инструментах Заонежья (по материалам экспедиций 2006—2009 гг.) // Современные методы изучения и сохранения традиционных культур народов Карелии: Материалы научно-практической конференции, 21—23 марта 2010 г. Петрозаводск, 2010. С. 48—52.

*Довженок В. И*. Об уровне развития земледелия в Киевской Руси // История СССР. 1960. № 5. С. 59—74.

*Доктор Дынкин.* Поднять акушерскую помощь на селе на должную высоту // Советское Беломорье. 1933. № 57. 3 июля. С. 3.

*Докучаев-Басков К. А*. Веретьевская Благовещенская пустынь // Христианское чтение. 1885. № 5/6. С. 747—756.

*Доля Т. Г*. Употребление частиц в говорах Заонежья // Ученые записки ПетрГУ. Петрозаводск, 1964. Т. 10. Вып. 3. С. 111—122.

*Доля Т. Г., Суханова В. С*. Структура прибалтийско-финских заимствованных слов в русских диалектах Карелии // Прибалтийско-финское языкознание. Л., 1975. Вып. 5. С. 52—57.

*Доля Т. Г., Суханова В. С*. Существительные на «га» в русских говорах Карелии // СРГ. Л., 1975. Вып. 2. С. 78—84.

*Домокош П*. Формирование литератур малых уральских народов / Пер. с венг. Йошкар-Ола, 1993. 286 с.

*Домокош П*. Этот удивительный мир // Ненецкая литература. М., 2003. С. 290—303.

Домострой / Изд. подгот. В. В. Колесов, В. В. Рождественская. СПб., 1994. 399 с.

Дороги. Мосты и переправы в 1882 году // ОГВ. 1883. № 74.

Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976. 241 с.

Древний Олонец. Петрозаводск, 1994. 140 с.

*Дронова Т. И*. Русские староверы-беспоповцы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX — начало XX в.). Сыктывкар, 2002. 273 с.

*Дружинин Н. М*. Русская деревня на переломе. М., 1978. 286 с.

ДСВ — Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1.

*Дубов И. В*. Великий Волжский путь. Л., 1989. 259 с.

*Дубровская Е. Ю*. Карелия начала XX в. глазами православного духовенства // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24—25 октября 2000 г.). Петрозаводск, 2000. С. 89—97.

*Дунаевская Т. Н., Коблякова Е. Б., Ивлева Г. С., Иевлева Р. В*. Размерная типология населения с основами анатомии и морфологии: Учебное пособие для студентов образоват. учреждений сред. проф. образования, обучающихся по специальности 2809 «Швейное производство» / Под ред. Е. Б. Кобляковой. М., 2001. 288 с.

*Дурасов Г. П*. Народная пища Каргополья (по материалам XIX—XX вв.) // СЭ. 1986. № 6. С. 78—93.

*Дуров И. М*. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / Изд. подгот. И. И. Муллонен, В. П. Кузнецова, А. Е. Беликова. Петрозаводск, 2011. 453 с.

Духовные стихи Русского Севера / Сост. В. П. Кузнецова; Сост. нот. прил. Г. В. Лобкова, М. Н. Шейченко. Петрозаводск, 2015. 800 с.

*Дюжев Ю. И*. Народный писатель Карелии Анти Тимонен: очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 2014. 541 с.

*Евсеев В. Я*. Исторические основы карело-финского эпоса: В 2 кн. / Отв. ред. В. Я. Пропп. Кн. 1. М.; Л., 1957; Кн. 2. М.; Л., 1960. 382 с.

*Евсеев В. Я*. Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968. 202 с.

*Егоров Б. Ф.* Очерки по истории русской культуры XIX в. // Из истории русской культуры. Т. 5 (XIX век). М., 2000. С. 52—79.

*Егоров С. Б*. Новые сведения о традиционном хозяйстве и материальной культуре южных вепсов (итоги экспедиционных работ 1990—1993 гг.) // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 131—142.

*Егоров С. Б*. Восточные районы Ленинградской области (вепсы, русские) // Этническая идентичность на пограничье культур: по материалам обследования сельского населения Ленинградской и Смоленской областей. СПб., 2007. С. 68—126.

*Егоров С. Б*. Традиционная культура южных вепсов: Дис. … канд. ист. наук. СПб., 2014. 226 с.

*Егорова С*. Шаг в мировую литературу // Карелия. 1996. 4 окт.

*Елисеев Ю. С*. Древнейший письменный памятник одного из прибалтийско-финских языков // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. 18. М., 1959. С. 65—72.

*Ениосова Н. В*. Новые данные о химическом составе цветного и драгоценного металла памятников летописной корелы // Древнекарельские городища эпохи Средневековья. Петрозаводск, 2010. С. 248—262.

*Ениосова Н. В*. Техника изготовления и химический состав металла украшений из памятников Юго-Восточного Приладожья и бассейна Онежского озера // Археология средневековой Карелии. Петрозаводск, 2017. С. 117—138.

*Еремеев С. Т*. Железные промыслы в Череповецком крае (X—XVI вв.) [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://cherepovets-kp.ucoz.org/publ/30-1-0-103 (01.06.2018).

*Ерёмин И. П*. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. 327 с.

*Ермолов А*. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Ч. 3. СПб., 1905. 555 с.

*Ермолов А. С*. Организация полевого хозяйства. Системы земледелия и севообороты. 2-е изд. СПб., 1891. 571 с.

*Ершов В. П*. На тропах родного края. Петрозаводск, 1979. 120 с.

*Ершов В. П*. Традиции народной педагогики в карело-финском эпосе «Калевала» // Традиционное в культуре народов России. Саранск, 1992. С. 201—203.

*Ершов В. П*. Ель (хвойные) в образной характеристике «иного мира» (на материалах карельского фольклора) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Петрозаводск, 2009. С. 117—135.

Естественные и экономические условия рыболовного промысла в Олонецкой губернии. Т. 8. Петрозаводск, 1915. 304 с.

*Ефименко А. Я*. Юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 8. СПб., 1878. С. 1—233.

*Ефименко П. С*. Заволоцкая Чудь. Архангельск, 1869. Ч. 2. 147 с.

*Жеребцов И. Л., Журавлев П. С., Шабаев Ю. П.* «Русский Север»: культурные границы и культурные смыслы // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2012. С. 6—28.

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

Жил в Заонежье волшебник // Комсомолец. 1966. № 92.

Жил в Кижской волости крестьянин: Сказитель Трофим Григорьевич Рябинин: жизнь и эпическая поэзия / Сост., биогр. очерк, подгот. текстов и словарь Н. А. Криничной. СПб., 1995. 212 с.

Житие преподобного Нестора Летописца Печерского, в ближних Пещерах почивающего. [Б. м.], 2013 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://idrp.ru/zhitiya-svyatih-lib1292https://subscribe.ru/group/tainstva-pravoslavie/5505628/ (01.06.2018).

*Жуков А. Ю*. Управление и самоуправление в Карелии в XVII в. Великий Новгород, 2003. 255 с.

*Жуков А. Ю*. Престольные праздники Верхнего Присвирья: опыт анализа переписей // Праздничная традиция и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 87—129.

*Жуков А. Ю*. Самоуправление в политике России: Карелия в XII — начале XVII в. Петрозаводск, 2013. 491 с.

*Жуков А. Ю*. Олонецкие полки «нового строя» в 1662 г.: документы и материалы // Истоки Карелии: время, территория, народы. Полевые исследования и архивные материалы. Петрозаводск, 2014. С. 91—187.

*Жуков А. Ю*. История карелов Поморья и Беломорской Карелии в свете новых источников конца XVII—XVIII вв. // Вепсы, карелы и русские Карелии и сопредельных областей: исследования и материалы к комплексному описанию этносов. Петрозаводск, 2016. С. 46—58.

*Жукова О. Ю*. Вепсские обрядовые причитания: от поэтики жанра к поэтике слова. Петрозаводск, 2015. 156 с.

*Журавлев А. Ф*. Лексикостатистическое моделирование системы славянского языкового родства. М., 1994. 254 с.

За «ругой» // ОГВ. 1900. № 150.

*Загребин А. Е*. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII — первая половина XIX в.). Ижевск, 2006. 324 с.

*Зайков П. М., Ругоева Л. И.* Карельско-русский словарь (северно-карельские диалекты). Петрозаводск, 1999. 224 с.

*Зайков П. М*. Глагол в карельском языке. Петрозаводск, 2000. 293 с.

*Зайцева М. И*. Термины родства в вепсском языке // Fenno-ugristica. Труды по финно-угроведению. Tartu, 1975. С. 296—306.

*Зайцева М. И*. Грамматика вепсского языка. Л., 1981. 360 с.

*Зайцева Н. Г*. Именное словоизменение в вепсском языке. История и функционирование форм слов. Петрозаводск, 1981. 217 с.

*Зайцева Н. Г*. Вепсский язык и проблемы его развития // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 95—102.

*Зайцева Н. Г*. Вепсский глагол. Сравнительно-сопоставительное исследование. Петрозаводск, 2002. 286 с.

*Зайцева Н. Г*. Исследование прибалтийско-финских языков Карелии: теория и практика // Бубриховские чтения. Проблемы прибалтийско-финской филологии и культуры: Сб. науч. ст. Петрозаводск, 2002. С. 26—34.

*Зайцева Н. Г.* Младописьменный язык вепсов: периоды и перспективы развития // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы: (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 119—135.

*Зайцева Н. Г.* Опыт и проблемы языкового планирования у вепсов // Studia Slavica Finlandensia. T. 24. Helsinki, 2007. S. 126—153.

*Зайцева Н. Г.* Отражение вепсско-северно-русских контактов в вепсском лексическом тезаурусе // Ученые записки ПетрГУ. 2008. № 4. С. 79—83.

*Зайцева Н. Г.* Прибалтийско-финские языки в зеркале лингвистической географии // Труды Карельского научного центра РАН. 2010. № 6. Сер. «Гуманитарные исследования». Вып. 1. С. 34—47.

*Зайцева Н. Г.* Вепсские материалы в некоторых земледельческих сюжетах на лингвистических картах ALFE: традиции, инновации, контакты // Труды Карельского научного центра РАН. 2011. № 6. Сер. «Гуманитарные исследования». Вып. 2. С. 57—65.

*Зайцева Н. Г.* Очерки вепсской диалектологии (лингвогеографический аспект). Петрозаводск, 2016. 393 с.

*Зайцева Н. Г., Муллонен М. И.* Новый русско-вепсский словарь. Петрозаводск, 2007. 518 с.

Закон Республики Карелия «О муниципальных районах в Республике Карелия» (в ред. Закона РК от 29.04.2005. № 872-ЗРК) [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.gov.karelia.ru/gov/Regions/index.html (18.08.2019).

*Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. Изд-е 2-е, перераб. с учетом материала находок 1995—2003 гг. М., 2004. 879 с.

*Замятин Г. А.* Борьба за Корелу между Московским государством и Швецией в конце XVI — начале XVII в. // Замятин Г. А. Россия и Швеция в начале XVII века. Очерки политической и военной истории. СПб., 2008. С. 403—468.

*Заручевский И.* Помочь // Олонецкая неделя. 1915. № 29.

*Захаров С. Д.* Научная деятельность / Экспедиции / Новые полевые исследования средневековых памятников Белозерья [Б. м.], 2011. [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.archaeolog.ru/?id=233 (01.06.2018).

*Захаров С. Д., Меснянкина С. В.* Крутик: новые открытия // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. Великий Новгород — Старая Русса. Т. 2. СПб.; М.; Великий Новгород, 2011. С. 32—33.

*Захарова Е. В.* Интеграция субстратных прибалтийско-финских топонимов в русскую топосистему Восточного Обонежья: Дис. … канд. филол. наук. Петрозаводск, 2015. 234 с.

*Захарова Е. В., Кузьмин Д. В., Муллонен И. И., Шибанова Н. Л.* Топонимные модели Карелии в пространственно-временном контексте. М., 2018. 272 с.

*Захарова Е. В., Макарова А. А., Муллонен И. И.* В поисках топонимических границ в Белозерье // Вопросы ономастики. 2016. № 1. С. 7—29.

*Зверев В. А.* Дети — отцам замена. Воспроизводство сельского населения Сибири (1861—1917 гг.). Новосибирск, 1993. 244 с.

*Зеленин Д. К.* Описание рукописей архива Императорского Русского Географического общества. Пг., 1915. Вып. 2. С. 485–988.

*Зеленин Д. К.* Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая // Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 130—136.

*Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // МАЭ. Т. Л., 1929. С. 1—151.

*Зеленин Д. К.* Имущественные запреты как пережиток первобытного коммунизма. Л., 1934. 75 с.

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

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

*Земляницын М.* Обзор месторождений полезных ископаемых в Олонецкой губернии и их эксплуатация // ОГВ. 1875. № 65, 94.

*Зимина Т. А., Королькова Л. В.* Традиционная культура русского населения Ленинградской области. СПб., 2015. 351 с.

Зимние картинки Олонецкого края // ОГВ. 1897. № 10.

*Зиньковская И. В.* К вопросу об историко-археологической идентификации одного из «северных народов» у Иордана (Get., 116) // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11. Сер. «История. Международные отношения». Вып. 2. Ч. 1. С. 56—63.

ЗМ — Земская медицина, земские врачи и их значение в жизни здравоохранения Вятской губ. и советского времени [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.medkirov.ru/site/LSP5597CD (18.08.2019).

*Знаменский А. О.* О первоначальном физическом воспитании детей (Типиницкого прихода, Толвуйской волости) // ОГВ. 1879. № 14.

*Зобков С.* Из путевых набросков по Северу // ИАОИРС. 1911. № 1. С. 21—28.

*Золотарев Д. А.* Карелы СССР. Л., 1930. 124 с.

*Золотарев Д. А.* Этнический состав населения Северо-Западной области и Карельской АССР с 54 цифровыми таблицами и 3 этнографическими картами. Л., 1926. 117 с.

*Зорин Н. В*. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. 200 с.

*Иванов А. И*. Повенецкие карелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // ОГВ. 1863. № 10; 37; 38.

*Иванов В. В*. Низшая мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 215.

*Иванова Л. И*. Тапиола и Хийтола: два лесных царства карельской мифологии // Рябининские чтения-2011. Петрозаводск, 2011. С. 55—59.

*Иванова Л. И*. Персонажи карельской мифологической прозы: исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. М., 2012. 558 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, 2013. С. 180—211.

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

*Иванова Л. И*. Низшая мифология карелов: генезис, образная система и хронотоп // Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования: Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием, посвященной 70-летию КарНЦ РАН (24—27 мая 2016 года). Петрозаводск, 2016а. С. 214—215.

*Иванова Л. И*. Народные представления и обряды, связанные с лемби // Иванова Л. И., Миронова В. П. Kuldazet kukkizet da kaunehet kanazet. Магия поднятия лемби и свадьба в карельской народной культуре: Исследования и материалы. Петрозаводск, 2014. С. 11—107.

*Иванова Н. А., Желтова В. П*. Сословное общество Российской империи. М., 2009. 752 с.

*Иванова Т*. Скорее и больше света // ВОГЗ. 1909. № 5. С. 3—4.

*Иванова Т. Г*. О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002. С. 403—431.

*Иванова Т. Г*. История русской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 г. СПб., 2009. 816 с.

*Иванова Т. Г., Лойтер С. М*. Виноградов Павел Тимофеевич // Русские фольклористы. Биобиблиографический словарь. XVIII—XIX вв.: В 5 т. / Под ред. Т. Г. Ивановой. СПб., 2016. С. 639—642.

*Ивантер Э. В*. Земноводные и пресмыкающиеся. Петрозаводск, 1975. 96 с.

ИВПН 1959 — Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. РСФСР. М., 1963. 456 с.

ИВПН 1989 — Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Сб. 3. Национальный состав населения Карельской АССР. Петрозаводск, 1990. 48 с.

ИВПН 1989а — Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Сб. 5. Число и состав семей Карельской АССР. Петрозаводск, 1991. 30 с.

ИВПН 2010 — Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 5: Национальный состав и владение языками, гражданство. Петрозаводск, 2013. 233 с.

Из обычаев Обонежского народа // ОГВ. 1867. № 8.

Из путевых заметок по Олонецкой губернии // ОГВ. 1869. № 16.

ИК 2000 — История Карелии в документах и материалах (с древнейших времен до начала XX века): Учебное пособие для средней школы. Петрозаводск, 2000. 317 с.

ИК 2001 — История Карелии с древнейших времен до наших дней / Науч. ред. Н. А. Кораблев, В. Г. Макуров, Ю. А. Савватеев, М. И. Шумилов. Петрозаводск, 2001. 943 с.

Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2005. 686 с.

*Ильина И. В*. Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. 120 с.

*Ильина И. В*. Народные врачеватели коми // Традиционное и современное в культуре сельского населения Коми АССР / Труды НИИЯЛИ Коми филиала АН ССР. Вып. 37. Сыктывкар, 1986. С. 71—78.

*Ильина И. В*. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока (конец XIX—XX вв.). Сыктывкар, 2008. 236 с.

*Илюха О. П*. Развитие книгоиздательской деятельности в Олонецкой губернии в XIX — начале XX в. // Печать Олонецкой губернии. Библиографический указатель книг за 1839—1916 гг. Петрозаводск, 2003. С. 3—14.

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

*Илюха О. П*. Языковая среда сельской школы в Карелии в конце XIX — начале XX в. // Финно-угорский мир. 2009. № 1. С. 43—55.

*Илюха О. П*. Отцы и деды: роль мужчины в социализации ребенка в традиционной карельской семье // Карельская семья во второй половине XIX — начале XXI в.: этнокультурная традиция в контексте социальных трансформаций: Сборник статей и материалов / Сост. и ред. О. П. Илюха. Петрозаводск, 2013. С. 160—179.

*Илюха О. П.* Репрезентация «племен» и «народов» в «Олонецких епархиальных ведомостях» // Олонецкие епархиальные ведомости. Библиографический указатель. Петрозаводск, 2018. С. 13—24. [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://illhportal.krc.karelia.ru/publ.php?id=18002&plang=r] (18.08.2019).

*Илюха О. П., Шикалов Ю. Г.* «Финский след» в букваристике Карелии конца XIX — начала XX в. // Отечественная и зарубежная педагогика. 2012. № 4 (7). С. 41—60.

*Иордан*. О происхождении и деяниях гетов. Getica / Вступ. ст., пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. М., 1960. 436 с.

*Ипполитова А. Б.* Русские рукописные травники XVII—XVIII веков: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008. 512 с.

Испытание брикетов Шуньгского антрацита для отопления пароходов // ОГВ. 1881. № 50.

Историческое, географическое и статистическое описание Российской Империи. Т. 1, кн. 3. Олонецкая губерния. СПб., 1846. 131 с.

История и культура Сямозерья / Под ред. В. П. Орфинского, И. Е. Гришиной, А. П. Конкка, И. И. Муллонен, В. Д. Рягоева. Петрозаводск, 2008. 816 с.

История Карелии с древнейших времен до наших дней. Петрозаводск, 2001. 943 с.

История литературы Карелии: В 3 т. Т. 3 / Ред. Ю. И. Дюжев. Петрозаводск, 2000. 456 с.

Иткин И. Б. Выражение пространственно-временных отношений в именных словоформах и проблема «послеложных формантов» // Исследования по теории грамматики. Вып. 2. М., 2002. С. 167—182.

Итоги — Тома официальной публикации итогов Всероссийской переписи населения 2010 года [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612-tom4.htm (05.11.2016).

ИЭК — История экономики Карелии: В 3 т. Кн. 1. Экономика Карелии со времени вхождения края в состав единого Русского государства до Февральской революции, конец XV — начало XX в. / В. Б. Баданов, Н. А. Кораблев, А. Ю. Жуков. Петрозаводск, 2005. 191 с.

*Йоалайд М.* Похоронные причитания вепсов — способ общения с потусторонним миром // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997. С. 17—24.

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

*К.* Город Петрозаводск, 6 апреля // ОГВ. 1890. № 25.

*Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. 335 с.

*Кабузан В.* Движение населения в Российской империи // Отечественные записки. 2004. № 4 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.strana-oz.ru/2004/4/dvizhenie-naseleniya-v-rossiyskoy-imperii (18.08.2019).

*Кагаров Е.* Шаманский обряд прохождения через отверстие // Доклады АН СССР. Сер. В. М., 1929. № 11. С. 189—192.

*Кадио У. Б.* Как упорядочивали разнообразие: списки и классификация национальностей в Российской империи и в Советском Союзе (1897—1939 гг.) // Ab Imperio, 2002. № 4. С. 176—206.

*Казарницкий А. А., Широбоков И. Г.* Результаты антропологического исследования скелетных останков из материалов раскопок кладбища начала XVIII в. на Большой Посадской ул. // Бюллетень Института истории материальной культуры РАН (охранная археология), Российская академия наук, Институт истории материальной культуры. Т. 4. СПб., 2014. С. 387—396.

*Кайянойя П.* Сравнительный анализ результатов антропологического типа финнов (суоми) // Этногенез финно-угорских народов по данным антропологии. М., 1974. С. 36—51.

*Калашникова Р. Б.* Бесёды и бесёдные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999. 162 с.

*Калинина Е. А.* Духовное образование в Олонецкой губернии в XIX — начале XX века. Петрозаводск, 2019. 561 с.

*Калугин И. Ф.* Торговля и промышленность в Олонецкой губернии // ОГВ. 1869. № 9.

*Калугин И. Ф.* Шунгская Богоявленская ярмарка в 1869 году // ПКОГ за 1868—1869 гг. Петрозаводск, 1869. Ч. 2. С. 87—91.

*Каменев А. А.* Из воспоминаний о посещении карельской деревни // ИАОИРС. 1910. № 5. С. 14—18.

*Камкин Н.* Архангельские карелы. Этнографический очерк // Древняя и новая Россия. 1880. Т. 16. № 4. С. 651—673.

Капитал на улучшение конезаводства // ОГВ. 1867. № 5.

*Капица Л. Л.* Материалы для этнографической характеристики Кондокского и Вокнаволоцкого районов северо-западной Карелии // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 22—35.

*Капуста Л. И.* Традиции застолья в карельской деревне (XIX — начало XX в.) // Культура повседневности карельской семьи (конец XIX — первая треть XX в.). Петрозаводск, 2014. С. 279—300.

*Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 1. М., 1989. 643 с.

Карелия в 17 в. — Карелия в XVII в. Сборник документов / Под ред. А. И. Андреева. Петрозаводск, 1948. 441 с.

Карелия: Энциклопедия: В 3 т. / Гл. ред. А. Ф. Титов. Т. 1: А—Й. Петрозаводск, 2007. 397 с.

Карелы Карельской АССР / Ред. А. С. Жербин, Г. М. Керт, К. А. Морозов, Ю. А. Савватеев, И. П. Шаскольский; Петрозаводск, 1983. 288 с.

Карельская крестьянка в зеркале историко-этнографических источников второй половины XIX — начала XX в.: Сборник документов и материалов / Сост. И. С. Петричева, Ю. В. Литвин, О. П. Илюха; Науч. ред. О. П. Илюха. Петрозаводск, 2012. 293 с.

Карельские народные загадки / Изд. подгот. Н. А. Лавонен; Ред. Э. С. Киуру, В. Д. Рягоев. Петрозаводск, 1982. 144 с.

Карельские народные сказки (Южная Карелия) / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. С. Тупицина; Общ. ред. В. Я. Евсеева. Л., 1967. 520 с.

Карельские пословицы, поговорки, загадки / Сост. Г. Н. Макаров; Науч. ред. А. А. Беляков, У. С. Конкка. Петрозаводск, 1959. 226 с.

Карельские частушки / Сост. Т. Коски. Петрозаводск, 1985. 127 с.

Карельские эпические песни / Предисл., подгот текст., коммент. В. Я. Евсеева; Отв. ред. В. Я. Пропп. М.; Л., 1950. 526 с.

Карельские эпические песни. Каталог рукописного фонда научного архива Карельского научного центра РАН / Сост. Э. П. Кемпинен; Отв. ред. А. С. Степанова. Петрозаводск, 1999. 83 с.

Карельский край и его будущее в связи с постройкою Мурманской железной дороги: путевые очерки с многими рисунками / Оленев И. В. Гельсингфорс: Финское литературное общество [Б. м.], 1917. 173 с.

Карельский фольклор: Хрестоматия / Изд. подгот. Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1992. 271 с.

Карельское национальное движение. Ч. 1. От съезда к съезду: Сборник материалов и документов / Сост. Е. И. Клементьев, А. А. Кожанов. Петрозаводск, 2009. 248 с.

*Карлова О. Л.* Карельская антропонимия нехристианского происхождения (на материале писцовой книги Водской пятины 1500 года) // Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России: Материалы V Всерос. конф. финно-угроведов, Петрозаводск, 25—28 июня 2014 г. Петрозаводск, 2014. С. 33—36.

Карнаухова, 1934 — Сказки и предания Северного края / Сост., автор вступ. ст. И. В. Карнаухова. Л., 1934. 446 с.

*Карнович Е. П.* О развитии женского труда. СПб., 1865. 116 с.

*Карху Э. Г.* Элиас Леннрот. Жизнь и творчество. Петрозаводск, 1996. 237 с.

Кастрен 1853 — О значении слов: Юмала и Укко в финской мифологии. Из лекций профессора М. А. Кастрена // Ученые записки Императорской Академии Наук по I и III отд. 1853. Т. 1. С. 491—528.

*Кельсиев В. И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860—1862. Вып. 1—4.

*Кеппен П.* Хронологический указатель материалов для инородцев Европейской России. СПб., 1861. 510 с.

*Кеппен Ф. П.* Материалы к вопросу о первоначальной родине и первобытном родстве индо-европейского и финно-угорского племени // Журнал Министерства Народного Просвещения. Шестое десятилетие. СПб., 1886. С. 21—64.

*Керт Г. М.* Ф. Н. Фортунатов в Карелии // На рубеже. 1964. № 6. С. 85—87.

*Керт Г. М.* Очерки по карельскому языку: иследования и размышления. Петрозаводск, 2000. 111 с.

*Керт Г. М.* Очерки по карельскому языку. Исследования и размышления. Изд. 2-е. Петрозаводск, 2002. 112 с.

*Керт Г. М., Мамонтова Н. Н.* Загадки карельской топонимики: Рассказ о географических названиях Карелии. Изд. 3-е, испр. и доп. Петрозаводск, 2007. 119 с.

*Керт Г. М., Рягоев В. Д.* Предисловие к «Диалектологическому атласу карельского языка» // Диалектологический атлас карельского языка / Д. В. Бубрих, А. А. Беляков, А. В. Пунжина. Хельсинки, 1997. С. 1—4.

Кижи: Памятные места СССР. М., 1979 [комплект открыток].

*Килин Ю. М.* Карелия в политике Советского государства. 1920—1941. Петрозаводск, 1999. 275 с.

*Ким А. А.* К реконструкции значения «душа» в прауральском языке // Финно-угроведение. 1997. № 2. С. 90—96.

*Киркинен Х.* История карельского народа. Петрозаводск, 1998. 322 с.

*Кирпичников А. Н.* Древнерусское оружие. Ч. 2. М.; Л., 1966. 147 с.

*Кирпичников А. Н.* Ладога и Ладожская земля VIII—XIII вв. // Труды Пятого международного конгресса славянской археологии. М., 1987. С. 101—111.

*Кирпичников А. Н.* Ладога и Ладожская земля VIII—XIII вв. // Историко-археологическое изучение Древней Руси: Итоги и основные проблемы. Славяно-русские древности. Л., 1988. Вып. 1. С. 38—79.

*Кирпичников А. Н.* Мечи с надписью Uleberht в Северной Европе // Славяне и финно-угры. Археология, история, культура. Доклады российско-финляндского симпозиума по вопросам археологии. 1997. № 6 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://norroen.info/articles/ulfberht.html (01.06.2018).

*Кирпичников А. Н.* Под натиском пращуров // Санкт-Петербургские ведомости. 2013. № 095.

*Кирпичников А. Н., Назаренко В. А.* Меч с именным клеймом из Юго-Восточного Приладожья // Памятники Юго-Восточного Приладожья и Прионежья. Петрозаводск, 1989. С. 336—338.

*Киселева Т. В*. Андрей Михайлович Шегрен — первооткрыватель вепсов // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 99—105.

*Киуру Э. С*. Тема добывания жены в эпических рунах. К семантике поэтических образов. Петрозаводск, 1993. 131 с.

*Клейн Л. С*. Спор о варягах: история противостояния и аргументы сторон. СПб., 2009. 400 с.

*Клейн Л. С*. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 13—26.

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

*Клементьев Е. И*. Этносоциальные аспекты переписи населения 1926 г. // Карелы, финны. Проблемы этнической истории. М., 1992. С. 43—66.

*Клементьев Е. И*. Вепсы: современная этноязыковая ситуация // На пути к переписи. М., 2003а. С. 181—190.

*Клементьев Е. И*. Календарная обрядность и праздники // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003б. С. 279—285.

*Клементьев Е. И*. Карелы // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003в. С. 160—323.

*Клементьев Е. И*. Развитие карельской письменности // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003г. С. 193—197.

*Клементьев Е. И*. Традиционные хозяйственные занятия // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003д. С. 220—228.

*Клементьев Е. И*. Языковые процессы в XIX—XX вв. // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003е. С. 197—206.

*Клементьев Е. И*. Идеология и практика языковой политики в Карелии в 1920—1930-е годы // Финский фактор в истории и культуре Карелии XX века. Гуманитарные исследования. Вып. 3. Петрозаводск, 2009. С. 149—163.

*Клементьев Е. И*. Языковые процессы в Карелии на примере карелов, вепсов, финнов. Петрозаводск, 2013. 194 с.

*Клементьев Е. И., Никольская Р. Ф*. Пища // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003. С. 250—257.

*Клементьев Е. И., Сурхаско Ю. Ю.* Семья и обряды жизненного цикла // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 260—278.

*Ключевский В. О*. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. 479 с.

КМЯМ — Карелы: модели языковой мобилизации. Сборник материалов и документов / Сост. В. Н. Бирин, Е. И. Клементьев, А. А. Кожанов. Петрозаводск, 2005. 281 с.

*Кнатц Е. Э*. Вышивки Заонежья // КИ. 1927. Т. 1. С. 62—76.

*Ковалева С. В., Родионова А. П*. Традиционное и новое в лексике и грамматике карельского языка (по данным социолингвистического исследования). Петрозаводск, 2011. 137 с.

*Ковальский И*. О необходимости составления словаря и элементарного учебника карельского языка // ВОГЗ, Олонецкого губерского земства. 1907. № 15—16. С. 40—41.

*Ковыршина Ю. И*. Образцы музыкально-поэтического фольклора Сямозерья // История и культура Сямозерья / Под ред. В. П. Орфинского, И. Е. Гришиной, А. П. Конкка, И. И. Муллонен, В. Д. Рягоева. Петрозаводск, 2008. С. 750—804.

*Кожанов А. А*. Изменения в этническом составе сельского населения Карельской АССР в послевоенный период (1945—1979 гг.) // ЭКПК. Петрозаводск, 1986. С. 5—20.

*Козлов В. И*. Национальности СССР. Этнодемографический обзор. М., 1975. 263 с.

*Колканен Т*. Развитие земской медицины Петрозаводского уезда в 1890—1910 гг. // Управление: история, наука, культура: Тезисы докладов 4-й ежегодной научной студенческой конференции аспирантов и студентов / Карельский филиал Северо-Западной академии государственной службы в г. Петрозаводске. Петрозаводск, 2000. С. 1—2.

*Колмогоров А. И*. Поездка по Чухарии (предварительное сообщение) // Землеведение. М., 1905. Кн. 3. С. 93—114.

*Колмогоров А. И*. Озера Тихвинского уезда // Землеведение. 1907. Кн. 3—4. М., 1908. С. 1—32.

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

Колмогоров, 1911 — Мелкие известия. Работы А. И. Колмогорова в Новгородской губернии // Землеведение. 1911. Кн. 4. М., 1912. С. 143—144.

*Колчин Б. А*. Железообрабатывающее ремесло Новгорода Великого // Материалы и исследования по археологии СССР. № 65. М.; Л., 1959. С. 7—119.

*Колчин Б. А*. Новгородские древности: Деревянные изделия // САИ. Вып. Е1-55. М., 1968. 184 с.

*Колясников А. Я*. Материалы для изучения народных юридических обычаев // ОС. Вып. 2. Петрозаводск, 1886. С. 43—54.

Коммунист Прионежья. 1989. 19 сент.

*Кон И. С*. Социологическая психология. Этнография родительства. М., 1999. 560 с.

*Конкка А. П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77—95 (см. также: *Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 10—22).

*Конкка А. П.* Элементы древней религиозно-магической структуры в календарной обрядности карел // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. Т. 1. М., 1989. С. 227—229 (см. также: *Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 6—9).

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

*Конкка А. П.* Календарные обряды карел. Святочное ряжение // Финно-угры и соседи. Проблемы межэтнических контактов на территории Балтийского и Баренц-регионов. СПб., 2002. С. 218—249 (см. также: *Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 34—57).

*Конкка А.* Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии / Под ред. А. П. Конкка, В. П. Орфинского. Петрозаводск, 2003. С. 130—153 (см. также: *Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 58—82).

*Конкка А. П.* От колыбели до могильного креста (обряды и верования в рассказах панозерцев) // Панозеро: сердце Беломорской Карелии / Под ред. А. П. Конкка, В. П. Орфинского. Петрозаводск, 2003а. С. 384—427.

*Конкка А. П.* Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 339—378.

*Конкка А. П.* Календарная мифология и обрядность сямозерских карел // История и культура Сямозерья / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2008. С. 301—346.

*Конкка А. П.* Сямозерская свадьба // История и культура Сямозерья / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2008а. С. 254—291.

*Конкка А. П.* Тексты космологического содержания в карельской святочной обрядности // Живая старина. 2009. № 1. С. 2—4 (см. также: *Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 83—90).

*Конкка А. П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013. 286 с.

*Конкка А.* Клубок для Кегри, или Некоторые проблемы изучения древнего карельского аграрного праздника (культ мертвых и вопросы временнóй приуроченности) // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада — 3. Сборник статей. СПб., 2014а. С. 66—73 (см. также: *Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 165—170).

*Конкка А. П.* На плечах Большой Медведицы: карельские заговоры и магические действия на поднятие лемпи // Традиционная культура. 2014б. № 3. С. 136—145 (см. также: *Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015. С. 276—288).

*Конкка А. П.* Карельская традиция ряжения и связанная с ней терминология [Электронный ресурс] // Материалы научной конференции «Бубриховские чтения: гуманитарные науки на Европейском Севере». Петрозаводск, 1—2 октября 2015 г. Петрозаводск, 2015а. С. 115—121. Электрон. дан.: http://resources.krc.karelia.ru/illh/doc/knigi_stati/bubrih_cht_2015.pdf (05.09.2018).

*Конкка А.* Материалы по традиционным карельским праздникам северо-западных деревень // На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015б. С. 125—164.

*Конкка А.* На плечах Большой Медведицы. Избранные статьи. Петрозаводск, 2015в. 332 с.

*Конкка А. П.* Семантика одежды переходных состояний у карел: погребение, свадьба и святочное ряжение // Вепсы, карелы и русские Карелии и сопредельных областей: исследования и материалы к комплексному описанию этносов. Петрозаводск, 2016. С. 123—134.

*Конкка А. П.* Материалы по похоронной обрядности и типологии сельских кладбищ людиковского ареала // История и традиционная культура народов Карелии и сопредельных областей в свете новых источников, методов и подходов (памяти Р. Ф. Никольской). Петрозаводск, 2017. С. 219—237.

*Конкка А. П.* Ель с золотой вершиной, или Дерево предков (материалы по карельской мифологии и обрядности) // Ученые записки ПетрГУ. 2018. № 7 (176). С. 113—121.

*Конкка А., Огнева О.* Праздники и будни. Карельский народный календарь. Петрозаводск, 2010. 214 с.

*Конкка У. С.* Бесёды, праздники, адьво // Деревня Юккогуба и ее округа / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2001. С. 224—231.

*Конкка У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. 295 с.

Конституция (Основной закон Российской Социалистической Федеративной Советской Республики) [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm. (18.08.2019).

*Копанев А. И.* История землевладения Белозерского края XV—XVI вв. М.; Л., 1951. 254 с.

*Кораблев Н. А.* Социально-экономическая история Карельского Поморья во второй половине XIX века. Петрозаводск, 1980. 127 с.

*Кораблев Н. А*. К истории развития неземледельческого отхода в Карелии в пореформенный период // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1988. С. 61—68.

*Кораблев Н. А*. Кустарные промыслы крестьян Заонежья в конце XIX — начале XX в. // Рябиниские чтения-1999. Петрозаводск, 2000. С. 355—364.

*Кораблев Н. А*. Традиционные кустарные промыслы и ремесла Карелии. Вторая половина XIX — начало XX в. Петрозаводск, 2009. 64 с.

*Кораблев Н. А*. Предпринимательство в Карелии во второй половине XIX — начале XX в. Петрозаводск, 2011. 269 с.

*Кораблев Н. А*. Столыпинская аграрная реформа в Карелии // Проведение столыпинской аграрной реформы в Карелии (1906—1917 гг.). Документы и материалы. Петрозаводск, 2013. С. 46—81.

*Кораблев Н. А., Макуров В. Г.* Гюллинг Э. А. // Карелия. Энциклопедия. Т. 1. Петрозаводск, 2007. С. 31—32.

*Кораблев Н. А., Мошина Т. А*. Пименовы: династия предпринимателей, благотворителей, общественных деятелей. Петрозаводск, 2013. 107 с.

Коргуев 1939 — Сказки Карельского Беломорья. Т. 1. Сказки М. М. Коргуева / Зап., вступ. ст. и коммент. А. Н. Нечаева. Кн. 1, 2. Петрозаводск, 1939. 660 с.

Корельская девушка и ее лемби // ОГВ. 1882. № 95.

Коренной олонецкий житель. Фельетон. Кое-что о масленице // ОГВ. 1861. № 11. Часть неофициальная.

*Коренной П. О*. Промысловая жизнь крестьян Петрозаводского уезда // ВОГЗ. 1907. № 5. С. 8.

*Коренной П. О*. Общинное и подворное землепользование в заонежской деревне // ВОГЗ. 1907. № 6. С. 27—29.

*Коренной П. О*. О земле и податях // ВОГЗ. 1907. № 10. С. 16—17.

*Коренной П. О*. Сельское хозяйство в Заонежье // ВОГЗ. 1907. № 13—24, 40.

*Коренной П. О*. Село Космозеро Петрозаводского уезда // ВОГЗ. 1908. № 7—8, 19; 1910. № 7—8, 11, 19.

*Коренной П. О*. Крестьянский строительный порядок // ВОГЗ. 1908. № 14. С. 19—21.

*Коренной П. О*. Заметки о нашем сельском хозяйстве // Олонецкая неделя. 1912. № 20, 24, 40.

*Коренной П. О*. Народные сельскохозяйственные приметы в Заонежье // Олонецкая неделя. 1912. № 23.

*Коренной П. О*. Село Космозеро Петрозаводского уезда // Олонецкая неделя. 1914. № 24, 36, 38, 41.

*Коренной П*. На «отжине» // Олонецкое утро. 1915. № 47, 48. С. 3.

*Коренной П. О*. Великогубская волость Петрозаводского уезда // Олонецкое утро. 1915. № 51.

*Коренной П*. Святки в Заонежье // Олонецкая неделя. 1915. № 52; 1916. № 2, 5.

*Коренной П. О*. Из Заонежья // ОУ. 1915. № 40, 64, 75, 118, 162.

*Коренной П. О*. Заонежские сказки. Петрозаводск, 1918. 69 с.

Корреспонденция, с. Леликово Петрозаводского уезда // ОГВ. 1910. № 58.

*Королькова Л. В*. Вепсская народная одежда (вторая половина XIX — первая треть XX в.) // Материалы по этнографии. Т. 2. Народы Прибалтики, Северо-Запада, Среднего Поволжья и Приуралья. СПб., 2004. С. 93—113.

*Королькова Л. В*. Из истории создания вепсской письменности (лингвистическая экспедиция Г. Х. Богданова 1931 года) // Вепсы на рубеже XX—XXI веков. По материалам межрегиональной научно-практической конференции «Вепсы — коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития». Петрозаводск, 2008. С. 153—157.

*Королькова Л. В*. Люди леса. СПб., 2013. 412 с.

*Королькова Л. В*. Традиционная одежда вепсов. СПб., 2015. 48 с.

*Королькова Л. В*. Вепсы: фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. СПб., 2015а. 240 с.

*Косвен М. О*. Семейная община и патронимия. М., 1963. 219 с.

*Косменко А. П*. Карельская народная резьба и роспись по дереву (XIX — начало XX в.) // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976. С. 104—136.

*Косменко А. П*. Карельское народное искусство. Петрозаводск, 1977. 138 с.

*Косменко А. П*. Об этнолокальной специфике традиционного искусства северных вепсов // Местные традиции материальной и духовной культуры народов Карелии (тезисы докладов). Петрозаводск, 1981. С. 18—19.

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

*Косменко А. П*. Народное изобразительное искусство вепсов / Отв. ред. И. П. Работнова. Л., 1984. 200 с.

*Косменко А. П*. Антропоморфная скульптура в декоре вепсских построек // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Карелии и сопредельных областей. Петрозаводск, 1986. С. 46—58.

*Косменко А. П*. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск, 2002. 218 с.

*Косменко А. П.* Послания из прошлого. Традиционные орнаменты финноязычных народов Северо-Западной России / Науч. ред. М. Г. Косменко. Петрозаводск, 2011. 303 с.

*Костыгова А.* Народная одежда прионежских вепсов // Сборник научных работ студентов ПГУ. 1958. Вып. 5. С. 48—53.

*Кочерина Ю. Г., Готыч С. Н.* История Рыборецкой школы // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. Петрозаводск, 2011. С. 243—246.

*Кочкуркина С. И.* Древняя корела. Л., 1982. 216 с.

*Кочкуркина С. И.* Древние вепсы по археологическим материалам // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 64—76.

*Кочкуркина С. И.* Сокровища древних вепсов. Петрозаводск, 1990. 126 с.

*Кочкуркина С. И.* Железообрабатывающее ремесло у древних карелов и вепсов в эпоху Средневековья // Гуманитарные исследования в Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 23—30.

*Кочкуркина С. И.* Весь (по археологическим материалам) // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 333—341.

*Кочкуркина С. И.* Народы Карелии: история и культура. Петрозаводск, 2004. 207 с.

*Кочкуркина С. И.* Древнекарельские городища эпохи Средневековья. Петрозаводск, 2010. 262 с.

*Кочкуркина С. И.* История и культура народов Карелии и их соседей: (Средние века). Петрозаводск, 2011. 223 с.

*Кочкуркина С. И.* Карельский костюм эпохи Средневековья (по археологическим данным) // Финно-угорский мир. 2015. № 3. С. 69—73.

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

*Кочкуркина С. И.* Древняя весь в зарубежных и отечественных источниках // Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования. Материалы Всероссийской научной конференции с междунар. участием, посвящ. 70-летию КарНЦ РАН (24—27 мая 2016 года). Петрозаводск, 2016. С. 14—15.

*Кочкуркина С. И.* Археология средневековой Карелии. Петрозаводск, 2017. 280 с.

*Кочкуркина С. И., Линевский А. М.* Курганы летописной веси X — начала XIII века. Петрозаводск, 1985. 223 с.

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

*Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990. 140 с.

*Кошкина С. В.* Краевед из Сумпосада: Иван Матвеевич Дуров. Беломорск, 2014. 231 с.

*Краинский.* Кликушество и порча в Новгородской губернии // ВНЗ. 1900. № 15. С. 37—46.

Красное Шелтозеро. 1934. 23 июня.

Красное Шелтозеро. 1937. 14, 20, 25 июля; 15, 18, 22, 27 авг., 4, 25 сент.

Краснопольская, 1977 — Песни Карельского Поморья / Сост. Т. В. Краснопольская. Петрозаводск, 1977. 264 с.

Краснопольская, 1987 — Песни Заонежья в записях 1880—1980-х годов / Сост., предисл. и примеч. Т. В. Краснопольской; Ред. Е. В. Гиппиуса. Л., 1987. 184 с.

Крестьянская облава на волков // ЖО. 1876. Т. 4. С. 53—60.

*Криничная Н. А.* Элементы обряда в преданиях о заселении края // СЭ. 1973. № 3. С. 125—129.

Криничная, 1978 — Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978. 252 с.

*Криничная Н. А.* О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 181—189.

*Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. Л., 1987. 232 с.

*Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991. 328 с.

*Криничная Н. А.* Домашний дух и святочные гадания: По материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов. Петрозаводск, 1993. 29 с.

*Криничная Н. А.* Сынове бани (мифологические рассказы и поверья о духе — хозяине бани). Петрозаводск, 1995. 69 с.

*Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Т. 1. СПб., 2001. 576 с.; Т. 2. Петрозаводск, 2000. 407 с.; Т. 3. М., 2004. 1008 с.

*Криничная Н. А.* Крестьянин и природная среда в свете мифологии: Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования и тексты. М., 2011. 632 с.

*Криничная Н. А.* Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования, тексты, комментарии. Петрозаводск, 2014. 390 с.

Кружевники // ОГВ. 1903. № 127.

*Круковский М. А.* Олонецкий край: путевые очерки с 115 рисунками художников Н. Н. Герардова, Ел. Герунг, Д. И. Глущенки, И. В. Журбина, В. М. Маковского и др. по фотографиям автора. СПб., 1904. 260 с.

*Крышень М. А.* «Семейный котел гуще кипит»: сведения о повседневной и праздничной пище карелов-людиков в материалах образцов диалектной речи 1950—1956 гг. // Карельская семья во второй половине XIX — начале XXI в.: этнокультурная традиция в контексте социальных трансформаций: сборник статей и материалов. Петрозаводск, 2013. С. 425—437.

КСП 1576/77 г. — Приходная книга новгородского Дома Святой Софии 1576/77 г. («Книга записи софийской пошлины») / Сост. И. Ю. Анкудинов, А. А. Фролов. М.; СПб., 2011. 280 с.

*Кузнецова А. И.* О двух ключевых моментах в изучении прибалтийско-финских языков и народов // Oekeeta asijoo. Commentationes Fenno-Ugricae in honorem Seppo Suhanen sexagenarii. Memoires de la Societe Finno-Ougrienne 228. Helsinki, 1998. S. 257—264.

*Кузнецова В. П.* Свадебное колдовство в Заонежье // Тезисы Всесоюзной научно-практической конференции «Фольклорные традиции и музеи». Кижи, 1991. С. 22—23.

*Кузнецова В. П.* О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 117—131.

*Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993. 180 с.

*Кузнецова В. П.* Подголосницы Заонежья // Кижский вестник. Вып. 4. Петрозаводск, 1994. С. 75—85.

Кузнецова, 1997 — Предания и былички / Изд. подгот. В. П. Кузнецова; Науч. ред. Б. Н. Путилов. Петрозаводск, 1997 (Памятники русского фольклора Водлозерья). 145 с.

*Кузнецова В. П.* И. М. Дуров и его словарь «живого поморского языка» // Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / Изд. подгот. И. И. Муллонен, В. П. Кузнецова, Е. А. Беликова. Петрозаводск, 2011. С. 5—16.

Кузнецова, 2015 — Духовные стихи Русского Севера / Сост. В. П. Кузнецова; Сост. нот. прил. Г. В. Лобкова, М. Н. Шейченко. Петрозаводск, 2015. 800 с.

*Кузнецова В. П., Логинов К. К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001. 328 с.

*Кузьмин А. Г.* К вопросу о происхождении варяжской легенды // Новое о прошлом нашей страны. Памяти академика М. Н. Тихомирова. М., 1967. С. 42—53.

*Кузьмин Д. В.* Наследие саволаксов в топонимии Карелии // Труды Карельского научного центра РАН. 2011. № 6. С. 45—56.

*Кузьмин Д. В.* Христианские имена карелов // Вопросы ономастики. 2016. Т. 13. № 2. С. 56—86.

*Кулемзин В. М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 192 с.

*Кулемзин В. М.* Жизненный путь // Энциклопедия хантыйской мифологии [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: sati.archaeology.nsc.ru.ugry.html (15.05.2018).

*Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края // Олонецкий сборник. 1884. Вып. 3. С. 411—422.

*Куликовский Г. И.* Иванов день в с. Кузаранда Петрозаводского уезда // ОГВ. 1888. № 54.

*Куликовский Г. И.* Беседные складчины и ссыпчины Обонежьи // ЭО. 1889. № 1. С. 106—114.

*Куликовский Г. И.* Олонецкие помочи // ОГВ. 1889а. № 34.

*Куликовский Г. И.* Из быта охотников Олонецкого края // Северный вестник. 1891. Ч. 2. С. 39—59.

*Куликовский Г. И.* Из олонецких легенд // ЭО. 1891а. № 4. С. 196—198.

*Куликовский Г. И.* Из общинно-артельной жизни Олонецкого края. Петрозаводск, 1897. 115 с.

*Куликовский Г. И.* Словарь олонецкого областного наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898. 151 с.

*Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. Т. 4. № 1. С. 44—60.

Культурное окружение северного побережья Ладожского озера. Финское культурное наследие в ландшафте северного побережья Ладожского озера. Helsinki, 1998. 231 с.

Курец, 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000. 276 с.

Курец, 2003 — Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подгот. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2003. 405 с.

Курец, 2008 — Исполнители фольклорных произведений (Заонежье. Карелия) / Изд. подгот. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2008. 373 с.

*Курманова Г. Д.* Социальное призрение на Европейском Севере в последней трети XIX — начале XX в.: Автореф. … канд. ист. наук. Сыктывкар, 2001. 18 с.

Куроводство // ИОИОГ. Петрозаводск, 1913. Т. 2. № 2. С. 179.

Кустарная промышленность в Олонецкой губернии / Сост. И. И. Благовещенский, Л. А. Гарязин. Петрозаводск, 1895. 135 с.

Кустарная промышленность Олонецкого края // Красный Мурман. 1921. № 2—3. С. 8—9.

Кустарные промыслы и ремесленные заработки крестьян Олонецкой губернии / Сост.: Н. Г. Простнев, Н. Ф. Мелединн. Петрозаводск, 1905. 331 с.

Кустарные промыслы крестьян Каргопольского уезда Олонецкой губернии / Сост. В. К. Кузнецов. Петрозаводск, 1902. 218 с.

*Кутьков Н. П.* АКССР // Карелия. Энциклопедия. Т. 1. Петрозаводск, 2007. С. 120.

*Кутьков Н. П.* Карело-Финская Советская Социалистическая республика (КФССР) // Карелия. Энциклопедия. Т. 2. Петрозаводск, 2007. С. 24.

*Куфтин Б. А.* Материальная культура русской Мещеры. М., 1926. Ч. 1. 142 с.

КФЭ — Карело-финский народный эпос: В 2 т. М., 1994. Т. 1. 476 с.; Т. 2. 510 с.

КЭ — Карелия: Энциклопедия: В 3 т. Т. 1. Петрозаводск, 2007. 398 с.

КЭП — Карельские эпические песни / Подгот. текстов и коммент. В. Я. Евсеева. М.; Л., 1950. 526 с.

*Кюршунова И. А.* Историческая антропонимия Карелии в новых парадигмах лингвистического знания: Дис. … д-ра филол. наук. Петрозаводск, 2017. 451 с.

*Лавонен Н. А.* Карельская народная загадка. Л., 1977. 184 с.

*Лавонен Н. А.* Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел (по материалам экспедиций 1975—1984 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 130—139.

*Лавонен Н. А.* Загадки // Карельский фольклор. Петрозаводск, 1992. С. 164—166.

*Лавонен Н. А.* Из наблюдений о бытовании погребально-поминального обряда в Южной Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1992а. С. 24—48.

*Лавонен Н. А.* Стол в верованиях карелов. Петрозаводск, 2000. 176 с.

*Лавонен Н. А., Степанова А. С. Раутио К. Х.* Карельские ёйги. Петрозаводск, 1993. 240 с.

*Лаврентьева Л. С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: Сборник научных трудов. Л., 1990. С. 37—47.

*Лаврентьева Л. С.* Модели в собраниях отдела Европы: история собирания, описание и выставочный проект // Коллекции отдела Европы: Выставочные проекты. Каталоги. Исследования. СПб., 2008. С. 59—74.

*Лаврушина Н. В.* Из истории появления североамериканских финнов в Карелии // Карелы. Финны. Проблемы этнической истории. Сер. «Народы и культуры». М., 1992. С. 176—189.

ЛАВЯ — Лингвистический атлас вепсского языка / Под общ. ред. Н. Г. Зайцевой. СПб., 2019. 572 с.

*Лалош А.* Сельская община в Олонецкой губернии // Отечественные записки. 1874. Кн. 2. С. 218—236.

*Лапин В. А.* Русская песня у вепсов (К вопросу о генезисе народного музыкального мышления) // Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллин, 1977. С. 183—216.

*Лапин В. А.* Русский *дружка — naitaa* на вепсской свадьбе (к проблеме фольклорного двуязычия) // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов. Сыктывкар, 2005. С. 266—271.

*Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005. 640 с.

Лебедев, 1884 — Очерк состояния земской медицины в уездах Новгородской губернии за время существования земских учреждений с 1865 по 1883 год: (приложение к докладу Управы Губернскому земскому собранию) / Санитарный врач Е. И. Лебедев. Новгород, 1884. 88 с.

Лебедев, 1891 — Обзор болезненности населения Новгородской губернии по данным земской медико-статистической регистрации за 1884—1888 гг.: С прил. табл. болезненности за 1884—1888 гг. и движения населения за 1880—1889 гг. / Сост. врач Е. И. Лебедев. Новгород, 1891. 477 с.

*Лебедева А. А.* Транспорт, переноска и перевозка тяжестей // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / Гл. ред. акад. Ю. В. Бромлей; Отв. ред. К. В. Чистов. М., 1987. С. 313—341.

*Лебедева Н. И.* Крестьянская народная одежда населения Европейской России (XIX — начало XX в.). Определитель. М., 1971. 365 с.

*Лебедева Н. И.* Прядение и ткачество восточных славян // ТИЭ. 1956. Вып. 31. С. 461—542.

*Лебедева Н. И., Маслова Г. С.* Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. // Русские: Историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 193—267.

*Левашева В. П.* Сельское хозяйство // Труды Государственного исторического музея. Вып. 32. М., 1956. С. 19—105.

*Левкиевская Е. Е.* Металлы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 245—248.

*Левкиевская Е. Е.* Пояс // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 230—233.

*Левкиевская Е. Е., Плотникова А. А.* Этнолингвистическое описание севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 259—299.

*Лённрот Э*. Калевала: Эпическая поэма на основе древних карельских и финских народных песен / Пер. Э. С. Киуру, А. И. Мишин. Петрозаводск, 1999. 583 с.

*Лескинен В. С*. О некоторых саамских гидронимах Карелии // Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 1967. С. 79—88.

*Лесков Н*. Загадки карел Олонецкой губернии // ЖС. 1893. Вып. 4. С. 532—540.

*Лесков Н. Ф*. Представления кореляков о нечистой силе // ЖС. 1893а. Вып. 1—3. С. 415—419.

*Лесков Н. Ф*. Отчет о поездке к олонецким корелам летом 1893 г. // ЖС. 1894а. Вып. 1. С. 19—36.

*Лесков Н. Ф*. Погребальные обряды кореляков // ЖС. 1894б. Вып. 3—4. С. 511—515.

*Лесков Н. Ф*. Віändÿöйдъ // ЖС. 1894в. Вып. 3—4. С. 514—517.

*Лесков Н*. Отчет о поездке в Чудской край Олонецкой губернии (Олонецкой губ., Лодейнопольского уезда) // ЖС. 1895. Вып. 1. С. 1—13.

*Лесков Н. Ф*. Поездка в Корелу // ЖС. 1895а. Вып. 3—4. Отд. 1. С. 279—297.

*Ливеровский Е*. Охота на медведей в Лодейнопольском уезде (в феврале 1875 г.) // ОГВ. 1875. № 24.

*Лимеров П. Ф*. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998. 143 с.

*Лимеров П. Ф*. Свадьба коми. Традиционная культура народов Европейского Северо-Востока России // Этнографическая электронная энциклопедия. 1999 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.komi.com/Folk/komi/133.htm (14.08.2018).

*Линевский А. М*. Материалы к обряду «отпуска» в пастушестве Карелии // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2—3. С. 41—45.

*Линевский А. М*. Карелы // Советская этнография: Сб. ст. М.; Л., 1941. Вып. 5. С. 89—109.

*Линевский А. М*. Общество юго-восточного Приладожья в XI веке // ИКФФ. 1949. № 1. С. 57—72.

*Листова Т. А*. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX — 20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142—171.

*Литвин Ю. В*. Правовая культура и правовое самосознание карельской крестьянки второй половины XIX — начала XX в.: гендерный аспект (по материалам Олонецкой губернии) // IX Конгресс этнографов и антропологов России, г. Петрозаводск, 4—8 июля 2011 г. Петрозаводск, 2011. С. 466.

*Литвин Ю. В*. Повседневная жизнь карельской крестьянки во второй половине XIX — начале XX века: социокультурный статус и гендерные роли: Дис. … канд. ист. наук. Петрозаводск, 2013.

*Литвин Ю. В*. Сев и жатва: земледельческий календарь карелов сквозь призму гендерного подхода // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 1. С. 52—66.

*Лихачев Д. С*. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 3—6 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=349 (01.06.2018).

*Ловмянский Х*. Русь и норманны. М., 1985. 304 с.

*Логвиненко Е. С*. Оятские игрушки // Вестник Карельского краеведческого музея: Сборник научных трудов. Вып. 5. Петрозаводск, 2006. С. 180—194.

*Логвиненко Е. С*. Короны и сетки-поднизи в коллекции НМ РК // Вестник Национального музея Республики Карелия. Вып. 7. Петрозаводск, 2016. С. 134—147.

*Логинов К. К*. Традиционная охота и орудия охотничьего промысла в Заонежье // Полевые исследования Института этнографии. М., 1982. С. 45—53.

*Логинов К. К*. Трудовые обычаи, обряды, приметы и запреты русских Заонежья // ЭКПК. Петрозаводск, 1986. С. 33—49.

*Логинов К. К*. Являются ли заонежане локальной группой русских? // СЭ. 1986а. № 2. С. 91—95.

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

*Логинов К. К*. Аморфные и обособленные группы русских Олонецкой губернии // Европейский Север: история и современность. Петрозаводск, 1990. С. 140—141.

*Логинов К. К*. О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 46—67.

*Логинов К. К*. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Л., 1993. 154 с.

*Логинов К. К*. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск., 1993а. 229 с.

*Логинов К. К*. О свадебной «порче» в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 144—154.

*Логинов К. К*. О «трудовых праздниках» в Заонежье // Кижский вестник. Заонежье. Петрозаводск, 1994а. Вып. 4. С. 48—57.

*Логинов К. К.* Интерьер крестьянской избы в обрядности и верованиях заонежан // Заонежье. Петрозаводск, 1996. С. 98—117.

*Логинов К. К.* Этнографическое описание села Суйсарь // Село Суйсарь: история, быт, культура / И. Е. Гришина, Т. В. Краснопольская, К. К. Логинов [и др.]. Петрозаводск, 1997. С. 91—156.

*Логинов К. К.* Русский народный календарь и народный календарь Заонежья // Время и календарь в традиционной культуре: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999. С. 89—91.

*Логинов К. К.* «Русский народный календарь» и календарь Заонежья в частности // Пегрема: 35 лет исследований. Симпозиум: Тезисы докладов. Петрозаводск, 2000. С. 9—10.

*Логинов К. К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: Материалы III Международной научной конференции "Рябининские чтения-99". Петрозаводск, 2001а. С. 176—187.

*Логинов К. К.* На охоте // Деревня Юккогуба и ее округа / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2001б. С. 207—214.

*Логинов К. К.* Основные и «малые» этнографические зоны Заонежья XIX — начала века // Очерки исторической географии: Северо-Запад России: Славяне и финны. СПб., 2001в. С. 370—374.

*Логинов К. К.* Этническая история Восточного Обонежья и этнографического Заонежья // Очерки исторической географии = Historiallisen maantieteen tutkielmia. Северо-Запад России. Славяне и финны / Под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева. СПб., 2002. С. 360—369.

*Логинов К. К.* Похоронный обряд и кладбище поморского села Гридино // ЖС. 2003а. № 2. С. 2—5.

*Логинов К. К.* Специфика молодежных гаданий Заонежья в контексте русского народного календаря // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003б. С. 195—197.

*Логинов К. К.* Русский народный календарь Заонежья // Кижский вестник. Петрозаводск, 2004. Вып. 9. С. 76—104.

*Логинов К. К.* Традиционная одежда народов Карелии (краткий исторический очерк) // Костюм и праздник / Авт. проекта В. В. Мальми. Петрозаводск, 2006а. С. 13—38.

*Логинов К. К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006б. 276 с.

*Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия // История и культура Сямозерья / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2008. С. 153—236.

*Логинов К. К.* Пища и хозяйственная утварь // История и культура Сямозерья / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2008а. С. 231—236.

*Логинов К. К.* Родильная обрядность и способы лечения младенческих недугов // История и культура Сямозерья / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 2008б. С. 247—254.

*Логинов К. К.* Этнолокальные группы Карелии // Историческая этнография. Малые этнические и этнографические группы / Под ред. В. А. Козьмина. СПб., 2008в. С. 256—268.

*Логинов К. К.* Названия и самоназвания субэтнических групп и феномен «субэтнической мимикрии» в Карелии и на некоторых сопредельных территориях // Вестник СПбГУ. Сер. 2. "История". Вып. 4. СПб., 2009. С. 59—63.

*Логинов К. К.* Праздник Радкольского воскресенья в Заонежье // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: Исследования, источники, историография. Петрозаводск, 2010. С. 37—46.

*Логинов К. К.* Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. М.; Петрозаводск, 2010а. 412 с.

*Логинов К. К.* Святочные периоды в календаре народов Карелии // Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К. В. Чистова. СПб., 2011. С. 88—92.

*Логинов К. К.* Различия этнической специфики традиционной святочной обрядности карел, вепсов и русских в Карелии // Pax sonoris. Научный журнал. Вып. 7. Астрахань, 2013. С. 21—30.

*Логинов К. К.* Музыкально-акустический компонент святочных традиций народов Карелии // Pax sonoris. Научный журнал. Вып. 8. Астрахань, 2014. С. 58—62.

*Лойтер, 1991* — Русский детский фольклор Карелии / Сост., вступ. ст., предисл. к главам, коммент. С. М. Лойтер. Петрозаводск, 1991 (Памятники фольклора Карелии). 280 с.

*Лойтер С. М.* А. Ф. Гильфердинг: проблемы изучения и издания наследия // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1998. С. 116—124.

*Лойтер С. М.* Второе издание «Причитаний Северного края, собранных Е. В. Барсовым» // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: Материалы III Международной научной конференции «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 187—194.

*Лойтер С. М.* Из истории собирания // Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001. С. 186—206.

*Лойтер С. М.* Коллекция Е. В. Ржановской // Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001. С. 207—275.

*Лойтер С. М*. У истоков фольклористики Карелии (Учителя-краеведы Ф. И. Дозе и К. М. Петров) // Русская историческая филология. Проблемы и перспективы. Доклад Всероссийской научной конференции памяти Н. А. Мещерского. Петрозаводск, 2001. С. 395—400.

*Лойтер С. М*. Краевед И. М. Дуров и его коллекция поморских детских игр // ЖС. 2005. № 1. С. 33—38.

*Лойтер С. М* Из истории фольклористики Карелии: учитель-краевед Ф. И. Дозе // Кижский вестник. Петрозаводск, 2007. Вып. 11. С. 116—126.

*Лойтер С. М*. Петрозаводские учителя-краеведы в фольклористике (вт. пол. XIX — нач. XX в.) // Краевед: Сб. ст. Петрозаводск, 2007а. С. 10—19.

*Лойтер С. М*. Возвращаясь к деятельности учителя-краеведа Ф. И. Дозе // Кижский вестник. Петрозаводск, 2009. Вып. 12. С. 130—138.

*Лойтер С. М*. Фольклорное краеведение Карелии: Жизнь и судьба И. М. Дурова // Краеведческие чтения. Петрозаводск, 2009а. С. 3—7.

*Лойтер С. М*. Дуров Иван Матвеевич // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. Пробный выпуск / Отв. ред. Т. Г. Иванова, А. Л. Топорков. М., 2010а. С. 159—161.

*Лойтер С. М*. Петров Константин Михайлович // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. Пробный выпуск / Отв. ред. Т. Г. Иванова, А. Л. Топорков. М., 2010б. С. 196—199.

*Лойтер С. М*. Ржановская Е. В // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. Пробный выпуск / Сост. Т. Г. Иванова, А. Л. Топорков. М., 2010в. С. 199—200.

*Лойтер С. М*. Учителя-краеведы Олонецкой губернии и их вклад в изучение истории края // Историческое краеведение в Карелии: Учебное пособие / Отв. ред. Л. Н. Юсупова. Петрозаводск, 2012. С. 271—281.

*Лойтер С. М*. Экспедиция братьев Б. М. и Ю. М. Соколовых «По следам Рыбникова и Гильфердинга» и ее участница Е. В. Ржановская» // Ученые записки ПетрГУ. 2012а. № 1 (122). Сер. «Общественные и гуманитарные науки». С. 61—66.

*Лойтер С. М*. Детский поэтический фольклор Карелии. Исследование и тексты. Петрозаводск, 2013. 440 с.

*Лойтер С. М*. Великое наследие Ирины Федосовой (К сто девяностолетию со дня рождения) // Октябрь. 2017а. № 6. С. 149—152.

*Лойтер С. М*. «Вы падите-тко, горючи мои слёзушки …» (к 190-летию со дня рождения И. А. Федосовой) // Кижский вестник. Вып. 17. Петрозаводск, 2017б. С. 83—92.

*Лойтер С. М*. Дозе Федор Иванович (Иоакимович) // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. XVIII—XIX вв.: В 5 т. СПб., 2017в. Т. 2. С. 130—132.

*Лойтер С. М*. Ирина Федосова в исследованиях К. В. Чистова (К 190-летию со дня рождения И. А. Федосовой) // Ученые записки ПетрГУ. 2017г. № 1 (162). Февраль. С. 61—66.

*Лонин Р. П*. О создании музея вепсской культуры // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 140—148.

*Лосев В. И*. По пути // ОГВ. 1908. № 17, 82.

*Лукин Ю. Ф*. Ипостаси Поморья, идентификация поморов // Арктика и Север. Архангельск, 2018. С. 1—37 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.arcticandnorth.ru/Encyclopedia_Arctic/.pdf (17.09.2019).

*Лукьянченко Т. В*. О некоторых особенностях погребального обряда кольских саамов // Природа и хозяйство Севера. Мурманск, 1981. Вып. 9. С. 91—95.

*Лутовинова И. С*. Лингво-географические названия и вопрос об отношении псковских названий кушаний к северо-русским // СРГ. Л., 1975. Вып. 2. С. 66—73.

*Лызлова А. С*. Редкие издания в личном архиве Р. П. Лонина: сборник «Вепсские сказки» // Вепсы и их культурное наследие: связь времен (памяти Р. П. Лонина). Петрозаводск, 2011. С. 101—107.

Лызлова, 2013 — Сказки Водлозерья / Сост. А. С. Лызлова; Науч. ред. Е. М. Неелов. Петрозаводск, 2013. 426 с. (Памятники русского фольклора Водлозерья).

*Лысанов Д. В*. Досюльная свадьба, песни, игры и танцы в Заонежье Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1916. 119 с.

*Ляцкий Е*. Сказитель Иван Трофимович Рябинин и его былины: Этнографический очерк. М., 1895. 47 с.

*Лягушкина Л. А*. Социальные характеристики репрессированных в годы Большого террора (1937—1938) в Карельской АССР // Вестник Пермского университета. Сер. «История». 2014. № 3 (26). С. 36—44.

*М. В*. Необходимость исследования кустарных промыслов // ОГВ. 1909. № 85.

*М. Г*. Салменижская волость // ОГВ. 1866. № 21; 24; 25.

*Мавродин В. В*. Образование древнерусского государства. Л., 1945. 432 с.

*Мазалова Н. Е. (Грысык)* Народная медицина в современной севернорусской деревне // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. Способы взаимодействия. СПб., 1993. С. 99—112.

*Мазалова Н. Е*. Родины на Русском Севере: соматические представления // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 31—40.

*Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 63—109.

*Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. 192 с.

*Майнов В. Н.* Поездка в Обонежье и Корелу. Изд. 2-е. СПб., 1877. 318 с.

*Майнов В. Н.* Приоятская Чудь (весь-вепсы) // Древняя и новая Россия. СПб., 1877а. Т. 30. № 5. С. 38—53, 133—143.

*Майнов В. Н.* Несторова Весь и Корельские дети // Живописная Россия. СПб.; М., 1881. Т. 1. Ч. 2. С. 493—527.

*Макаров Г. Н.* О переводном памятнике карельского языка 20-х гг. прошлого века (к истории перевода) // Труды Карельского филиала АН СССР. Вып. 34. Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 1963. С. 70—79.

*Макаров Г. Н.* Карельская рукопись полувековой давности // Вопросы финно-угорского языкознания. Грамматика и лексикология. М.; Л., 1964. С. 176—185.

*Макаров Г. Н.* Словарь карельского языка (ливвиковский диалект). Петрозаводск, 1990. 494 с.

*Макаров Н. А.* Русский Север: таинственное Средневековье. М., 1993. 190 с.

*Макаров Н. А.* Колонизация северных окраин Древней Руси в XI—XIII вв. По материалам археологических памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М., 1997. 215 с.

*Макарьев С. А.* У прионежских вепсов // Экономика и статистика Карелии. 1927. № 4—6. С. 50—74.

*Макарьев С. А.* Вепсы: Этнографический очерк // Карело-Мурманский край. 1929. № 11—12. С. 38—42.

*Макарьев С. А.* Береста в вепсском быту // Финно-угроведение. 1931. № 1. С. 29—42.

*Макарьев С. А.* Вепсы: Этнографический очерк. Л., 1932. 40 с.

*Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83—101.

*Маккалох Дж. А.* Религия древних кельтов. М., 2004. 334 с.

*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. 530 с.

*Максимова Р. Ф., Коттина Э. В.* Букварь для 1-го класса вепсских школ. СПб., 1992. 127 с.

*Малиновская З. П.* Из материалов по этнографии вепсов // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 163—200.

*Малиновский А.* Обряд поминовения умерших в 40-й день у чудинов западного побережья Онежского озера // Олонецкие епархиальные ведомости. 1903. № 2. С. 55—57.

*Мальм В. А.* Поясные и сбруйные украшения // Ярославское Поволжье X—XI вв. по материалам Тимиревского, Михайловского и Петровского могильников. М., 1963. С. 64—70.

*Мамонтова Н. Н.* О вепсском субстрате в топонимии Заонежья // Проблемы изучения музыкального фольклора русских и финно-угорских народов Карелии и земель Северо-Запада / Ред. кол. Е. В. Гиппиус, О. А. Бочкарева, М. А. Енговатова [и др.]. Петрозаводск, 1974. С. 37—38.

*Мамонтова Н. Н.* Карельская и вепсская антропонимия на современном этапе // Ономастика. Типология. Стратиграфия. М., 1988. С. 221—228.

*Мараев В.* Йоухикко — карельская лучковая лира // Народное творчество. 2007. № 1. С. 23—25.

*Марк К. Ю.* Антропология прибалтийско-финских народов / Институт истории АН ЭССР. Таллин, 1975. 134 с.

*Маркелов Г. В.* Писания выговцев. Каталог-инципитарий. Тексты. По материалам Древлехранилища Пушкинского Дома. СПб., 2004. 422 с.

*Маркелов Г. В.* Выгорецкий чиновник. СПб., 2008. Т. 2: Тексты и исследование. 552 с.

*Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов // ТИЭ. 1956. Т. 31. С. 543—757.

*Маслова Г. С.* Материалы по аграрному календарю карел юго-западной Карелии // Полевые исследования Института этнографии 1978. М., 1980. С. 220—226.

*Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. 216 с.

*Маслова Г. С.* Одежда // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 259—291.

*Маслова Г. С., Станюкович Т. В.* Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX — начало XX в.) // ТИЭ. 1967. Т. 57. С. 72—171.

*Матвеев А. К.* Субстратная топонимия Русского Севера. Ч. 1. Екатеринбург, 2001. 346 с.; Ч. 2. Екатеринбург, 2004. 369 с.

*Матвеев Б.* Слово об истории слова. Исторический очерк о судьбе человека и его дела // Комсомолец. 1988. 17 дек.

Материалы для истории, географии, статистики и этнографии // ОГВ. 1877. № 71.

Материалы по истории Карелии XII—XVI вв. / Под ред. В. Г. Геймана. Петрозаводск, 1941. 440 с.

Материалы по статистико-экономическому описанию Олонецкого края [Электронный ресурс]. СПб., 1910. Электрон дан.: http://elibrary.karelia.ru (18.08.2019).

Материалы по текущей статистике Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1913. Вып. 13. 46 с.

Материалы по исследованию животноводства в Олонецкой губернии / Олонецкое губернское земство. Петрозаводск, 1914. 327 с.

Материалы, 1941 — Материалы по истории Карелии XII—XVI вв.: Сборник документов / Под ред. В. Г. Геймана. Петрозаводск, 1941. 440 с.

Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX — начала XX века / Изд. подгот. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Л., 1981. 262 с.

*Матросов Н*. Крестьянское горе // ОГВ. 1901. № 85.

*Матросов Н*. Село Кузаранда // ОГВ. 1909а. № 78.

*Матросов Н*. Село Кузаранда Петрозаводского уезда // ВОГЗ. 1908. № 13, 19, 24; 1909. № 3, 9, 11, 16, 19; 1910. № 5, 19, 24; 1911. № 8—9.

*Мациевский И. В*. О музыкальных инструментах вепсского народа // В пространстве музыки. СПб., 2013. Т. 2. С. 44—45.

*Медведев А. Ф*. Оружие Новгорода Великого // Материалы и исследования по археологии СССР. № 65. М., 1959. С. 121—191.

*Медведев П. П*. Некрокультовые сооружения Карельского Поморья и смежных прибеломорских районов. Б. м., 2001. [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://arni.petrsu.ru/2001/tb7000.html (03.09.2018).

*Мелетиев В. И.* Из путешествия в Сороцкую Карелию. (Путевые наброски) // ИАОИРС. 1909. № 11. С. 22—40.

*Мелетинский Е. М*. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. 364 с.

*Мелетинский Е. М*. Палеоазиатский мифологический эпос. М.: Наука, 1979. 229 с.

*Мелетинский Е. М*. Вяйнямёйнен // МНМ. Т. 1. М., 1997. С. 258—259.

*Мельникова Е. А*. Возникновение древнерусского государства в европейском контексте // Вестник РГГУ. 2015. № 9 (152). С. 20—34.

*Мельникова Е. А., Петрухин В. Я*. Название «Русь» в этнокультурной истории Древнерусского государства IX—X вв. [Электронный ресурс] // Вопросы истории. 1989. № 8. С. 24—38. Электрон. дан.: http://mmedia.nsu.ru/history/DATA/obj2071/FILE_PDF (18. 08.2018).

*Меркулова В. А*. Народные названия болезней, I (На материале русского языка) // Этимология 1967. М., 1969. С. 158—172.

Меры к сохранению дичи от истребления и к размножению карельских духовых собак «лаек» // ОГВ. 1873. № 76.

Меры к улучшению сорта крестьянских лошадей // ОГВ. 1872. № 1.

*Мехнецов А. А*. Кирилловская гармонь-хромка в традиционной культуре Белозерья. Вологда, 2005. 274 с.

*Мещерский Н. А*. Русско-карельские словарные записи XVII — начала XVIII века // Труды КФ АН СССР. Прибалтийско-финское языкознание. Вып. 23. М.; Л., 1961. С. 16—32.

*Мещерский Н. А*. К изучению русских народных говоров на территории Карельской АССР // Ученые записки Карельского пед. ин-та. 1962. Т. 13. С. 112—130.

МЗ «Кижи» — Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи»: каталог / Авт.-сост.: А. Т. Беляев, Б. А. Гущин, В. А. Гущина; Под ред. И. П. Тюрикова. Петрозаводск, 1973. 100 с.

*Минвалеев С. А*. Похоронно-поминальная обрядность карелов-людиков (по материалам первой этнографической экспедиции Р. Ф. Тароевой) // Труды КарНЦ РАН. Сер.: «Гуманитарные исследования». 2015. № 8. С. 104—112.

*Минвалеев С. А*. Сватовство карелов-людиков: время, участники, атрибуты в свете картографирования // Ученые записки ПетрГУ. 2018. № 5 (174). С. 97—106.

*Миненко Н. А*. Русская крестьянская семья в Западной Сибири XVIII — первой половины XIX в. Новосибирск, 1979. 350 с.

*Минорский П*. Очерк охоты в Кондушской волости Вытегорского уезда за 1881 год // ОГВ. 1882. № 59.

*Минорский П*. Олонецкие карелы и Ильинский приход // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1886. Вып. 2. С. 165—219.

*Миролюбов П*. Праздник в честь пророка Илии в селе Ильинском (Олонецкого уезда) // ОГВ. 1872. № 67.

*Миронов Б. Н*. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб., 2003. 548 с.

*Миронов Б. Н*. Российская империя: от традиции к модерну: В 3 т. Т. 1. СПб., 2014. 869 с.

*Миронова В. П*. Сюжет о сватовстве в мифической стране Хийтоле в контексте карельской эпической традиции. Петрозаводск, 2016. 220 с.

Мифология коми. Сыктывкар, 1999. 479 с.

*Михайлов Б*. Месторождение антрацита близ Шуньги // ОГВ. 1909. № 59.

*Михайлов Е. П., Михайлова Н. С*. Музыка северной деревни: Традиционные музыкальные инструменты из фондов Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижи», Карельского государственного краеведческого музея и частных коллекций. Петрозаводск, 2009. 158 с.

Михайлов — Русские плачи Карелии / Подгот. текстов, вступ. ст. и примеч. М. М. Михайлова; Под ред. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1940. 321 с.

*Михайлова Т. А*. Ирландия от викингов до норманнов: язык, культура, история. М., 2012. 400 с.

*Михайловская М. В*. Карельские заговоры, приметы и заплачки // СМАЭ. Вып. 2. Л., 1925. Т. 5. С. 611—630.

*Мишин А*. Вепсская литература глазами профессионального писателя // INF. 2006. № 7. С. 20—30.

*Мишин А. И*. «Калевала» — поэма Э. Леннрота // Кеуру Э. С., Мишин А. И. Фольклорные истоки «Калевалы». Петрозаводск, 2001. С. 4—6.

*Мишин А. И., Строгальщикова З. И*. Вепсская литература в меняющемся мире // Вепсы и их культурное наследие: связь времен (памяти Р. П. Лонина). Материалы первой межрегиональной краеведческой конференции «Лонинские чтения», с. Шелтозеро, 22 сент. 2010 г. Петрозаводск, 2011. С. 38—79.

*Мишина А.* Представления о порче у жителей юго-западного Прионежья // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Петрозаводск, 2001. Вып. 3. С. 49—54.

*Мишина Е. А*. Азбуки-свитки XVII—XVIII веков // От Средневековья к Новому времени: Сборник статей в честь Ольги Андреевны Белобровой. М., 2006. С. 419—431.

МК — Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1989. 224 с.

МКСК — Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX — начала XX века / Отв. ред. Е. И. Клементьев; Изд. подгот. Р. Ф. Никольская, А. П. Косменко. Л., 1981. 262 с.

МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. М., 1980, 1994, 1997.

*Моисеев В. Г., Хартанович В. И., Широбоков И. Г*. Краниология позднесредневекового населения Вологды // Вестник Московского университета. Сер. 23: Антропология. 2012. № 3. С. 95—109.

*Мокина Г. Г*. Неземледельческие занятия крестьян Вытегорского уезда в конце XIX — начале XX века // Вытегра. Вып. 1. Вологда, 1997. С. 135—167.

*Мокшин Н. Ф*. Мифология мордвы: Этнографический справочник. Саранск, 2004. 319 с.

*Морев Н*. Старое и новое (Очерк из быта чухарей) // Старый и новый быт. Л., 1924. С. 46—57.

*Мороз А. Б*. «Лесной отпуск». Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянской общине // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 206—208.

*Мошина Т. А*. Егор Харлампиевич Одинцов — полицейский, общественный деятель, краевед // Краеведческие чтения. Петрозаводск, 2018. С. 68—72 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://library.karelia.ru/media/kraeved_chten2018/70/index.html (18.08.2019).

*Муллонен И. И*. О гидронимии бассейна р. Ояти // Курганы летописной веси. Петрозаводск, 1985. С. 184—196.

*Муллонен И. И*. Гидронимия бассейна реки Ояти. Петрозаводск, 1988. 161 с.

*Муллонен И. И*. О «святых» топонимах и некоторых следах древних верований в вепсской топонимии // Родные сердцу имена. Ономастика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 4—12.

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

*Муллонен И. И*. Топонимия Присвирья. Проблемы этноязыкового контактирования. Петрозаводск, 2002. 352 с.

*Муллонен И. И*. Территория расселения и этнонимы вепсов // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 342—348.

*Муллонен И. И*. Топонимические этюды Вологодской земли // Вепсы: история, культура, современность: Материалы научно-практической конференции. Вологда, 2006. С. 63—72.

*Муллонен И. И*. Формирование системы расселения в южновепсском ареале // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск, 2006а. С. 224—237.

*Муллонен И. И*. Введение в финно-угроведение = Johdotusta fennougristiikkaan. Петрозаводск, 2007. 124 с.

*Муллонен И. И*. Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. Петрозаводск, 2008. 242 с.

*Муллонен И. И*. Формирование этноязыковой карты Карелии (по материалам топонимического атласа) // Адаптация народов и культур к изменениям природной среды. социальным и техногенным трансформациям / Отв. ред. А. П. Деревянко, А. Б. Куделин, В. А. Тишков. М., 2010. С. 424—427.

*Муллонен И. И*. Исторические топонимы в контексте этнокультурного наследия Карелии // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов (Петрозаводск, 4—8 июля 2011 г.). Петрозаводск, 2011. С. 19—23.

*Муллонен И. И*. Природные и культурные факторы формирования вепсской этнической территории // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 13—24.

*Муллонен И. И*. Большие озера маленького народа: идентификация по размеру в вепсской топонимии // Вепсские ареальные исследования. Петрозаводск, 2013. С. 130—144.

*Муллонен И. И., Панченко О. В*. Первый карельско-русский словарь и его афонский архимандрит Феофан. Петрозаводск, 2013. 116 с.

*Муллонен М. И*. Вепсская письменность // Прибалтийско-финское языкознание. Вопросы фонетики, грамматики и лексикологии. Л., 1967. С. 105—109.

*Мусаев В*. Прибалтийско-финское население Северо-Запада России и советская национальная политика в 1920—1930-е гг. // Вепсы и этнокультурные перемены XX века. Семинар в г. Санкт-Петербурге 5—6 октября // Studia Slavica Finlandensia. Т. 24. Хельсинки, 2007. С. 76—94.

*Мусин А. Е*. Христианские древности средневековой Руси IX—XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли): Автореф. дис. … канд. ист. наук. СПб., 1997. 29 с.

*Мухин В. Ф*. Обычный порядок наследования у крестьян: к вопросу об отношении народных юридических обычаев к будущему гражданскому уложению. СПб. Правительствующего Сената, 1888. 333 с.

Мученики нужды и невежества // ВОГЗ. 1912. № 15. С. 18—20.

*Мызников С. А*. Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. СПб., 2003. 360 с.

*Мызников С. А*. Русские говоры Обонежья. Ареально-этимологическое исследование лексики прибалтийско-финского происхождения. СПб., 2003а. 540 с.

*Мызников С. А*. Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада. Этимологический и лингвогеографический анализ. СПб., 2004. 492 с.

*Мызников С. А*. Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2007. 394 с.

*Мызников С. А*. О некоторых особенностях вепсско-людиковских заговоров олонецкого сборника // Материалы XXXVIII международной филологической конференции. Уралистика. СПб., 2009. С. 98—103.

*Нагурная С. В., Родионова А. П*. Роль ученых Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН в развитии современного карельского литературного языка // Linguistica Uralica. 2018. № 1. P. 63—70.

*Назаров А*. Конские бега // ВОГЗ. 1913. № 7. С. 19.

*Назаров А*. Развитие сельского хозяйства в Шуньгской волости // ВОГЗ. 1913. № 23. С. 20—21.

*Найдич Д. В*. Орудия и способы молотьбы и веяния // РИЭА. М., 1967. С. 99—128.

*Налепин А. Л*. Два века русского фольклора: опыт и сравнительное освещение подходов в фольклористике России, Великобритании и США в XIX—XX столетиях. М., 2009. 502 с.

*Напольских В. В*. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф): Автореф. дис. … д-ра ист. наук. Ижевск, 1992.

*Напольских В. В*. Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997. 32 с.

*Напольских В. В*. Происхождение самоназвания вепсов в контексте этнической истории Восточной Прибалтики // Вопросы ономастики. 2007. № 4. С. 28—33.

Народы России. Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М., 1994. 479 с.

Население России в XX веке. Исторические очерки. Т. 1. 1900—1939 гг. М., 2000. 463 с.

*Наумов Ю. М*. «Кижанка» — лодка Онежского озера: исторический очерк о лодкостроении и судоходстве Кижских шхер. Петрозаводск, 2011. 182 с.

*Наумов Ю. М*. Лодка-кижанка [Электронный ресурс] // Электронная библиотека. Публикации о музее-заповеднике Кижи. Электрон. дан.: http://kizhi.karelia.ru/library/kizhskij-vestnik-vyipusk-13-sbornik-statej/1089.html (19.09.2017).

*Наумов Ю. М., Орфинский В. П., Скворцов А. П*. Традиционные лодки Сямозерья // История и культура Сямозерья. Петрозаводск, 2008. С. 461—496.

Научно-художественная выставка. Этнографический отдел // ОГВ. 1906. № 75.

Национальные меньшинства Ленинградской области: Сб. материалов / Сост. П. Янсон. Л., 1929. С. 6–7.

Национальный состав населения Республики Карелия (по данным Всероссийской переписи населения 2002 г.). Сб. 5. Петрозаводск, 2005. С. 29—34.

Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. Каталог выставки. М., 1994. 96 с.

*Не-Садко*. Чухари // Новгородская жизнь. 1909. № 94. С. 3—4; № 96. С. 2—3.

Несколько охотничьих эпизодов в Корельской стороне Олонецкой губернии (Из времен давно прошедших) // ОГВ. 1888. № 44.

*Нефедова Г. А*. Торговля Карелии после отмены крепостного права // УЗ КГПИ. Петрозаводск, 1960. Т. 9. 1959. С. 27—33.

НЕЧ — Народы Европейской части СССР В В 2 т. М., 1964. Т. 1. 984 с.; Т. 2. 918 с.

НИК — Народное искусство Карелии: Каталог выставки музея «Кижи» / Сост. А. Т. Беляев, Авт. вступ. ст. Б. А. Гущин. Петрозаводск, 1979. 54 с.

*Никитина Н. А*. К вопросу о русских колдунах // СМАЭ. 1928. Т. 7. С. 299—325.

*Никитина Т. Б., Ефремова Д. Ю.* Захоронения с орудиями литья («литейщиц») в марийских могильниках IX—XI вв. // Труды III (XIX) Всерос. археол. съезда. Великий Новгород — Старая Русса — СПб. М.; Великий Новгород, 2011. С. 77—79.

Никифоров, 1961 — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961. 386 с.

*Никодим (Кононов), архимандрит*. Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910. 72 с.

Николаевский детский приют в 1880 г. // ОГВ. 1881. № 12.

Николаевский детский приют в г. Петрозаводске // ОГВ. 1885. № 24.

*Никольская Р. Ф.* Баня в быту карельского и финского крестьянства // Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы Скандинавских стран и Финляндии. Петрозаводск, 1979. Ч. 1. С. 211—213.

*Никольская Р. Ф.* Традиционно-бытовая культура // Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 103—152.

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

*Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 68—86.

*Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* О карельской народной медицине: Рациональное и «иррациональное» в традиционном врачевании // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 103—121.

*Никольский В*. Суеверные приметы Олонецких карел при рождении младенца // ОГВ. 1908. № 16.

*Никольский Д. П*. Кайваны или чухари // ЖС. 1895. Вып. 1. Отд. 1. С. 14—16.

*Никольский И*. Деревня Проккойла и народное образование в ней // ОГВ. 1906. № 120.

Никольский торжок, 1878 — Никольский торжок в сел. Шуньге // ОГВ. 1878. № 6.

*Никонова Л. И., Кандрина И. А*. Как лечились народы Поволжья и Приуралья. Саранск, 2005. 213 с.

*Никонова Л. И*. Традиционная медицина народов Севера и Камчатки в межкультурном пространстве России: к актуализации изучения народной культуры // Материалы V Международной научной конференции "Рябининские чтения-2007" / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2007. С. 248—256.

*Новак И. П*. Становление альтернационной системы согласных карельской диалектной речи. Петрозаводск, 2014. 20 с.

*Новак И., Пенттонен М., Руусканен А., Силин Л*. Карельский язык в грамматиках. Сравнительное исследование фонетической и морфологической систем. Петрозаводск, 2019. 476 с.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / [Под ред. и с предисл.А. Н. Насонова]. М., 1950. 642 с.

Новгородский сборник. Вып. 1 / Под ред. Н. Богословского. Новгород, 1865.

Новый Олонецкий патерик / Сост., отв. ред. и автор предисловия А. В. Пигин. СПб., 2013. 584 с.

*Носов Е. Н*. Рюрик — Ладога — Новгород // Ладога и истоки российской государственности и культуры: материалы международной научно-практической конференции (проведена под эгидой ООН по вопросам образования, науки и культуры, 30 июня — 2 июля 2003 г., Старая Ладога). СПб., 2003. С. 35—38.

НР — Народы России: Атлас культур и религий / Отв. ред. А. В. Журавский [и др.]. М., 2009. 320 с.

НСНРК — Национальный состав населения Республики Карелия (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года). Сб. 5. Петрозаводск, 2005. С. 29—34.

О Карелии // ИАОИРС. 1913. № 6. С. 254.

О настоящем положении в Олонецкой губернии скотоводства вообще и овцеводства в частности // ОГВ. 1887. № 64.

О первоначальном физическом воспитании детей Типиницкого прихода Толвуйской волости // ОГВ. 1879. № 14.

О старой и новой ржи, употребляемой на посев // ОГВ. 1854. № 56.

О толвуйских вышивках // ВОГЗ. 1908. № 1. С. 11—13.

Об освещении в Олонецкой губернии // ОГВ. 1893. № 40.

Обельные крестьяне и обельные вотчинники в Олонецкой губернии // ОГВ. 1893. № 40.

Обзор Олонецкой губернии за 1895 год: Приложение к Всеподданнейшему отчету Олонецкого Губернатора [Электронный ресурс]. Петрозаводск, 1896. Электрон дан.: http://elibrary.karelia.ru/book.shtml?id=7190#t20c (18.08.2019).

Обзор Олонецкой губернии за 1896 г. Петрозаводск, 1897. 62 с.

Обзор Олонецкой губернии за 1898 г. Петрозаводск, 1899. Прил. № 18.

Обзор Олонецкой губернии за 1906 г. Петрозаводск, 1907. 69 с.

Обзор Олонецкой губернии за 1910 г. Петрозаводск, 1911. Прил. № 10.

Обзор Олонецкой губернии за 1914 год: Приложение к Всеподданнейшему отчету Олонецкого Губернатора [Электронный ресурс]. Петрозаводск: Олонец. губерн. тип., 1915. Электрон. дан.: http://elibrary.karelia.ru/book.shtml?id=10670 (18.08.2019).

Обыск. кн. 1571 г. — Обыскная книга Кирьяжского погоста от 21 марта 1571 г. // Самоквасов Д. Я. Архивный материал. Новооткрытые документы поместно-вотчинных учреждений Московского царства. М., 1909. Т. 2. Ч. 2. С. 59—125.

*О-в*. Медвежья охота в Петрозаводском уезде // ОГВ. 1899. № 15; № 16.

ОВР — *Зайцева М. И., Муллонен М. И*. Образцы вепсской речи. Л., 1969. 297 с.

*Огнева О. В., Конкка А. П*. Праздники и будни: карельский народный календарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Петрозаводск, 2013. 335 с.

ОДГ — Образование Древнерусского государства. [Б. м.], 2011 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.rusarchives.ru/projects/statehood/01-03-letopis-rurik.shtml (01.06.2018).

ОЕВ — Олонецкие епархиальные ведомости. 1908. № 10.

*Ожегова С. С*. Композиция и типы севернорусских заговоров // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 44—47

*Озерецковский Н. Я*. Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. Б. И. Кошечкина. Петрозаводск, 1989. 206 с.

ОКР, 1963 — *Макаров Г. Н*. Образцы карельской речи: калининские говоры. Л., 1963. 189 с.

ОКР, 1969 — *Макаров Г. Н., Рягоев В. Д*. Образцы карельской речи: говоры ливвиковского диалекта карельского языка / Отв. ред. А. П. Баранцев. Л., 1969. 284 с.

ОКР, 1980 — Образцы карельской речи: тихвинский говор собственно карельского диалекта / В. Д. Рягоев. Л., 1980. 382 с.

*Оленев И. В*. Карельский край и его будущее в связи с постройкой Мурманской железной дороги. Гельсингфорс: Финское литературное общество. [Б. м.], 1917. 176 с.

Оленеостровский могильник Баренцева моря [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://kae.rekvizit.ru/olen/olrecon.htm (04.09.2018).

Олонец. полки, 1662 г. — *Жуков А. Ю*. Олонецкие полки «нового строя» в 1662 г.: документы и материалы // Истоки Карелии: время, территория, народы. Полевые исследования и архивные материалы. Петрозаводск, 2014. С. 91—187.

Олонецкий край и его естественные богатства // ОГВ. 1896. № 81.

ОС — Олонецкий сборник: материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края: издание Олонецкого губернского статистического комитета. Вып. 3 / Сост. И. Благовещенский. Петрозаводск, 1894. 556 с.

Олонецкое лето // ОГВ. 1890. № 24.

*Олсон Л., Адоньева С*. Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины / Пер. с англ. А. Зиндер. М., 2016. 440 с.

*Ольшаков Н. Ю*. Некоторые наблюдения над традицией исполнительства на гармони-хромке в Заонежье и Медвежьегорске // Федосовские чтения: материалы научно-практической краеведческой конференции, посвященной 190-летию со дня рождения И. А. Федосовой, Петрозаводск, 27—28 апреля 2017 г. Петрозаводск, 2017. С. 147—152.

*Онегина Н. Ф*. Вепсы и их сказки // Вепсские народные сказки. Петрозаводск, 1996. С. 5—26.

Онегина, 1986 — Сказки Заонежья / Сост. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986. 295 с.

Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. И. Чичерова. М., 1948. 938 с.

*Ончуков Н. Е*. Северные сказки. М., 1908. 643 с.

*Ончуков Н. Е*. Старина и старообрядцы (поездка в Поморье и Заонежье) // ЖС. 1905. Вып. 3—4. С. 271—289.

Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях, составленное В. Дашковым. СПб., 1842. 222 с.

*Ополовников А. В*. Русское деревянное зодчество. М., 1983. 287 с.

*Ополовников В. А*. Кижи. Изд. 2-е. М., 1976. 159 с.

*Орфинский В. П*. Деревянное зодчество Карелии. Л., 1972. 119 с.

*Орфинский В. П*. Деревянное зодчество Карелии. Генезис, эволюция, национальные особенности: Дис. … д-ра архитектуры. М., 1975. 426 с.

*Орфинский В. П*. Логика красоты. Петрозаводск, 1982. 120 с.

*Орфинский В. П*. Вековой спор. Типы планировки как этнический признак (на примере поселений Русского Севера) // Советская этнография. 1989. № 2. С. 55—62.

*Орфинский В. П*. Феномен Заонежья // Север. 1992. № 10. С. 52—74.

*Орфинский В. П*. Некоторые закономерности формирования традиционных систем сельского расселения на территории Карелии // Орфинский В. П., Гришина И. Е. Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1998. С. 13—31.

*Орфинский В. П.* Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество. Петрозаводск, 1998а. С. 49—83.

*Орфинский В. П.* Несинхронность эволюционных преобразований как ключ к расшифровке этнической специфики деревянного зодчества Карелии // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. Петрозаводск, 2001. С. 12—14.

*Орфинский В. П., Гришина И. Е.* Элементы цикличности в развитии народного деревянного зодчества // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1999. С. 23—37.

*Орфинский В. П., Гришина И. Е.* Генезис дома-двора в крестьянском зодчестве Карелии // Архитектурное наследство. Вып. 44. М., 2001. С. 63—80.

*Орфинский В. П., Гришина И. Е.* Традиционный карельский дом. Петрозаводск, 2009. 478 с.

*Орфинский В. П., Муллонен И. И., Винокурова И. Ю.* Наука о вепсах на рубеже столетий // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 7—33.

Осенние и зимние переезды через озера в Олонецкой губернии // ОГВ. 1852. № 29.

*Осинский В. М.* Современный рыбный промысел в Карелии // РХК / Под ред. М. Н. Бессонова, И. Ф. Правдина. М.; Л., 1936. Вып. 3. С. 18—40.

Основные правила правописания единого карельского литературного языка. Петрозаводск, 1938. 30 с.

*Остр. Евг.* Из картинок сельдяного промысла в с. Сорока // ИАОИРС. 1910. № 8. С. 27—31.

*Остречинец.* Село Остречины Петрозаводского уезда // ОГВ. 1914. № 73.

*Островская М. А.* Земельный быт сельского населения Русского Севера в XVI—XVIII вв. СПб., 1913. 480 с.

*Островский Д.* Святое Евангелие в праздник Рождества Христова в переводе на карельское наречие // Олонецкие епархиальные ведомости. 1907. № 24. С. 593—594.

Отправление натуральных повинностей // ОГВ. 1883. № 73.

Отхожие промыслы населения Архангельской губернии // ОГВ. 1887. № 40.

Отчет о занятиях съезда учителей и учительниц сельских земских училищ Олонецкой губернии с 26 августа по 3 сентября 1873 г. // ОГВ. 1873. № 95. 5 дек.

Отчет Олонецкого губернского попечительства о детских приютах за 1901 год. Петрозаводск, 1902. 20 с.

ОФУЯ — Основы финно-угорского языкознания: Прибалтийско-финские, саамский и мордовские языки / В. И. Лыткин, К. Е. Майтинская, К. Редеи. М., 1975. 347 с.

*Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. 245 с.

Охотничий промысел на Севере // ОГВ. 1880. № 12.

Очерки истории Карелии: В 2 т. Т. 1. Петрозаводск, 1957. 430 с.

*Павлова И. В.* Из истории становления медицинского дела в Олонце // Аланго — Алоньсь — Олоньсь — Олонец: Сб. науч. ст. Вып. 1. Олонец, 1999. С. 26—32.

*Панина Т. И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск, 2014. 236 с.

Панозеро: сердце Беломорской Карелии / Под ред. А. Конкка, В. П. Орфинского. Петрозаводск, 2003. 448 с.

*Панченко Ф. В.* О выговских стихах виршевого склада с напевами // Святые и святыни Обонежья: Материалы всероссийской научной конференции «Водлозерские чтения-2013», посвященной 380-летию со дня преставления святого преподобного Диодора Юрьегорского, основателя Троицкого монастыря в Водлозерье (2—4 сентября 2013 года). Петрозаводск, 2013. С. 215—224.

*Пашков А. М.* «Житие Лазаря Муромского» в истории культуры Карелии XVIII—XX вв. // Кижский вестник. 2003. № 8. С. 3—19.

*Пашков А. М.* Карельские просветители и краеведы XIX — начала XX в. Петрозаводск, 2010. 446 с.

*Пашков А. М.* Изучение карел Олонецкой губернии в первые годы правления Александра II (1855—1866 гг.) // Народ, разделенный границей. Joensuu; Петрозаводск, 2011. С. 131—155.

*Пашкова А. А.* Динамика численности населения общин Салминского уезда в конце XIX — начале XX в. // Народ, разделенный границей. Joensuu; Петрозаводск, 2011. С. 79—96.

*Пашкова Т. В.* Народная медицина карелов XIX — начала XXI века: опыт комплексного исследования: Дис. … д-ра ист. наук (07.00.07 — Этнография, этнология и антропология). Петрозаводск, 2018. 559 с.

Пашкова, 1992 — Лад да совет: Сказительница А. М. Пашкова / Сост. и авт. биогр. очерка Т. И. Сенькина. Петрозаводск, 1992. 125 с.

ПВЛ — Повесть временных лет: вот повести минувших лет, откуда пошла русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла русская земля / Пер. Д. С. Лихачева. М., 2003. 79 с.

ПВПН 1897а — Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по родному языку и уездам 50 губерний Европейской России. Олонецкая губерния [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97_uezd.php?reg=944 (15.08.2019).

ПВПН 1897б — Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по родному языку и уездам 50 губерний Европейской России. Новгородская губерния [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97_uezd.php?reg=908 (16.08.2019).

ПВПН 1897в — Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по родному языку, губерниям и областям. По империи [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: [http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php] (15.08.2019).

ПВПН АГ — Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Изд. Центр. стат. комитета Минва внутр. дел; Под ред. Н. А. Троицкого. 1. Архангельская губерния. Т. 1. СПб., 1899. 46 с.; Т. 2. СПб, 1900. 189 с.; Т. 3 (последняя). СПб.,1904. 157 с.

ПВПН ОГ — Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Изд. Центр. стат. комитета Минва внутр. дел; Под ред. Н. А. Троицкого. XVII. Олонецкая губерния. Т. 1. СПб., 1899. 35 с.; Т. 2. СПб., 1900. 140 с.; Т. 3 (последняя). СПб., 1904. 151 с.

ПВПН НГ — Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Новгородская губерния. Т. 26. Тетрадь 2 (последняя). СПб., 1903.

*Певин П. И*. Народная свадьба в Толвуйской волости Петрозаводского уезда // ЖС. 1893. Вып. 2. С. 219—248.

*Певин П. И*. Рекрутские обычаи и причети в Олонецкой губернии // ОГВ. 1895. № 34. С. 80—84.

*Пеллинен Н. А*. О некоторых особенностях языка карельской колыбельной песни в связи с народной педагогикой // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. «Лингвистика и межкультурная коммуникация». 2010. № 1. С. 70—74.

*Пеллинен Н. А*. Применение метода тематического описания лексики при анализе метафорических замен термина «ребенок» в карельской колыбельной песне // Методы и принципы современных гуманитарных исследований: Сб. науч. работ аспирантов и молодых ученых. Петрозаводск, 2011. С. 41—47.

*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.

*Перелыгин Г*. О некоторых лесных дачах в западной части Олонецкой губернии // ОГВ. 1841. № 14.

Переписная окладная книга по Новугороду Вотьской пятины 7008 (2-я половина) // Временникъ императорскаго московскаго общества исторіи и древностей россійскихъ. Кн. 11. Материалы. М., 1851. С. 1—464.

Перепись населения АКССР 1933 г. Вып. 1. Петрозаводск, 1934. 46 с.

Перепись населения АКССР 1933 г. Вып. 3. Петрозаводск, 1935. 50 с.

*Перетц В*. Русско-карельский словарь по рукописи начала XVIII века // Русский филологический вестник. 1903. № 3—4. С. 148—149.

Перечень народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 17 апреля 2006 г. № 536-р. // Собрание законодательства РФ. 2006. № 17 (2 ч.). Ст. 1903.

*Пермиловская А. Б*. Русский Север в пространстве культуры // Грамота. 2011. № 3 (9). С. 121—124 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.gramota.net/materials/3/2011/3-3/31.html (15.08.2019).

*Пермиловская А. Б*. Семантика крестьянского дома в культуре Русского Севера: Автореф. дис. … канд. культурологии. СПб., 2004. 32 с.

*Пермиловская А. Б*. Культурные смыслы народной архитектуры Русского Севера // Ярославский педагогический вестник. 2011. № 2. Т. 1 (Гуманитарные науки). С. 291—297.

*Пертту П*. След лодки Вяйнямейнена. Петрозаводск, 1985. 168 с.

Песни Заонежья в записях 1880—1980 годов / Ред. Е. В. Гиппиуса; Сост., предисл. и примеч. Т. В. Краснопольской. Л., 1987. 184 с.

Песни народов Карело-Финской ССР: Сб. карел., вепс. и рус. песен / Сост. В. П. Гудков, Н. Н. Леви. Петрозаводск, 1941. 98 с.

*Петерсон А*. Вепсское olud и латышкое alus. Резюме // Ученые записки Тартуского университета. Труды по финно-угроведению. Fenno-ugristica. 1. Tartu, 1975. С. 258—259.

*Петерсон А. Ю*. Орудия традиционного земледелия у вепсов // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 130—135.

*Петров В. П*. Подсечное земледелие. Киев, 1968. 228 с.

*Петров К*. Болезни простого народа // ОГВ. 1863. № 48.

*Петров К*. Повенецкие карелы: Их домашний быт и общественный быт, поверия и предания // ОГВ. 1863. № 29.

*Петропавловский А*. Свадебные обряды в Янгозерском и других приходах Повенецкого уезда // ОГВ. 1857. № 9—10.

*Петрухин В. Я., Хелимский Е. А*. Финно-угорская мифология // МНМ. М., 1997. Т. 2. С. 563—568.

*Петухов А. В*. Административная разобщенность — фактор ускорения ассимиляции вепсов // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 55—63.

*Петухов В. П*. Вепсы // Прибалтийско-финские народы. История и судьбы родственных народов. Ювяскюля, 1995. С. 433—454.

*Пивоев В. М., Бирин В. Н., Швец Л. П., Ижикова Н. В*. Социокультурный портрет Республики Карелия. Петрозаводск, 2007. 155 с.

*Пигин А. В*. Сказание о иконе Макария Желтоводского в Хергозерском монастыре // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.), ч. 4: Т—Я. Дополнения. С. 603—605.

*Пигин А. В*. Повесть об основании Лебяжьей пустыни — малоизвестное произведение каргопольской книжности XVIII века // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 753—772.

*Пигин А. В*. Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск, 2010. 224 с.

*Пигин А. В*. Азбука-свиток из Палеостровского монастыря // Вестник Карельского краеведческого музея. Петрозаводск, 2011. Вып. 6. С. 63—71.

*Пигин А. В*. Стихотворные сатиры второй половины XVIII века из Заонежья // Русская литература. 2012. № 4. С. 112—123.

*Пигин А. В*. Предисловие // Новый Олонецкий патерик. СПб. 2013. С. 5—11.

*Пименов В. В*. Поездка к прионежским вепсам // СЭ. 1957. № 3. С. 158—163.

*Пименов В. В*. К вопросу о карело-вепсских культурных связях // СЭ. 1960. № 5. С. 30—41.

*Пименов В. В*. Вепсы // Народы Европейской части СССР. Т. 2. М., 1964а. С. 364—376.

*Пименов В. В*. К истории сложения типов поселений в Карелии // СЭ. 1964б. № 2. С. 3—18.

*Пименов В. В*. Этническая принадлежность курганов юго-восточного Приладожья // Советская археология. 1964в. № 1. С. 88—98.

*Пименов В. В*. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.; Л., 1965. 264 с.

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

*Пименов В. В., Эпштейн Е. М*. Русские исследователи Карелии (XVIII век). Очерки. Петрозаводск, 1958. 195 с.

П. И. П. Толвуйский приход Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // ОГВ. 1891. № 82.

Писцовая книга Водской пятины 1568 г. // История Карелии XVI—XVII вв. в документах / Ред. И. А. Чернякова [и др.]. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1987. Т. 1: Asiakirjoja Karjalan Historiasta 1500- ja 1600-luvuilta. С. 52—178.

ПК — Писцовые книги Обонежской Пятины: 1496 и 1563 гг. / Акад. наук СССР, Археогр. комиссии; Под общ. ред. М. Н. Покровского. Л., 1930. Т. 4 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://elibrary.karelia.ru/book.shtml?id=13459#t20c (15.05.2018).

ПК 1496 г. — Писцовая книга Обонежской пятины. Книга 1496 г. // Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг.: Материалы по истории народов СССР / Под общ. ред. М. Н. Покровского. Л., 1930. Вып. 1. С. 1—56.

ПК 1500 г. — Переписная окладная книга по Новугороду Вотьской пятины 7008 г. Корела с уездом // Временник имп. Московского общества истории и древностей российских. М., 1852. Кн. 12. Материалы. С. 1—188.

ПК 1563 г. — Писцовая книга Обонежской пятины. Книга 1563 г. // Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг.: Материалы по истории народов СССР. Л., 1930. Вып. 1. С. 57—254.

ПК 1568 г. — Писцовая книга Водской пятины 1568 г. // История Карелии XVI—XVII вв. в документах = Asikirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvuilta. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1987. [Т. 1]. С. 52—178.

ПК 1582/83 г. — Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины 1582/83 г.: Заонежские погосты // История Карелии XVI—XVII вв. в документах = Asikirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvuilta. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1993. [Т. 3]. С. 35—341.

ПКНЗ, 1999 — Писцовая книга Обонежской пятины письма Юрия Константиновича Сабурова. Отрывок. Выпись на рыбные ловли на Пашской губе и р. Свири // Писцовые книги Новгородской земли. М., 1999. Т. 1. Новгородские писцовые книги 1490-х гг. и отписные и оброчные книги пригородных пожен Новгородского дворца 1530-х гг. С. 291—300.

Плат. кн. 1570-е гг. — Платежная книга Корельской половины Вотской пятины выборного головы Корельской половины Федора Васильевича Калитина, начало 1570-х гг. // Самоквасов Д. Я. Архивный материал. Новооткрытые документы поместно-вотчинных учреждений Московского царства. М., 1909. Т. 2. Ч. 2. С. 346—396.

*Плотников А*. Лижемский приход Петрозаводского уезда // ОГВ. 1901. № 131—133.

*Плотникова А. А*. Встреча // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 452—455.

*П. М*. Вытегорские Кондужи // ОГВ. 1874. № 27.

*П. М*. Из быта и верований карел Олонецкой губернии // ОГВ. 1892. № 77, 78, 97, 100.

ПН 1934 — Перепись населения АКССР 1933 г. Вып. 1. Петрозаводск, 1934. 45 с.

ПН 1935 — Перепись населения АКССР 1933 г. Вып. 3. Петрозаводск, 1935. 59 с.

По обе стороны Карельского фронта 1941—1944 гг. Документы и материалы. Петрозаводск, 1995. 636 с.

По поводу торговли порохом // ЖО. 1875. Т. 3. С. 64—75.

*Победоносцев К. П*. Курс гражданского права. Ч. 2. Права семейственные, наследственные и завещательные. М., 2003. 639 с.

Повенецкие корелы. Их домашний и общественный быт, поверья и предания // ОГВ. 1863. № 14, 15.

*Подвысоцкий Н.* Кайваны (Этнографический очерк из моей последней летней экскурсии) // Естествознание и география. Год IV. 1899. № 1. С. 51—62.

Поездка в Палеостровский монастырь // ОГВ. 1888. № 56.

*Покровская И. П.* Население дореволюционной Карелии по материалам переписи 1897 г. // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1974. С. 91—118.

*Покровская И. П.* Население Карелии. Петрозаводск, 1978. 192 с.

*Покровская Л. В.* Украшения балтского и финно-угорского происхождения средневекового Новгорода: систематизация, хронология, топография: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1998. 30 с.

*Покровский Н. В.* Загробная жизнь в народных верованиях Северного края // Православное обозрение. 1872. № 7. С. 89—104.

*Покровский П.* Карел, его быт и занятия. (Олонецкий уезд) // ОГВ. 1873. № 6, 8.

*Поляков И. С.* Три путешествия по Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1991. 213 с.

Поминальные списки Карелии, 1937—1938: Уничтоженная Карелия [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://visz.nlr.ru/person/book/karel/0/50 (15.05.2019).

*Пономарев Л.* Кижское наречие // ОГВ. 1896. № 54—64.

*Понырко Н. В.* Выговское силлабическое стихотворство // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 274—290.

*Понырко Н. В.* Учебники риторики на Выгу // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 154—162.

*Понырко Н. В.* Эстетические позиции писателей Выговской литературной школы // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 104—112.

*Поселянин [псевд.].* Наше землепользование и современная жизнь // ВОГЗ. 1913. № 14. С. 16—20.

Постановление Правительства РФ «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации» // Собрание законодательства РФ. 2000. № 14. Ст. 1493 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/70012946/#review (16.08.2018).

Постановление Центрального исполнительного комитета СССР № 043, Совета народных комиссаров СССР № 308 от 14 авг. 1930 г. «О всеобщем обязательном начальном обучении» // Библиотека нормативно-правовых актов СССР [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http: www.ussr/doc_ussr/ussr_3667.htm (18.05.2019).

*Потапов Б. А.* Районное деление Карельской Республики // Экономика и статистика Карелии. 1928. № 1. С. 1—18.

*Пошатаева А. В.* Юрий Рытхэу, Владимир Санги: Опыт реконструкции эстетики переходных эпох // История национальных литератур: Перечитывая и переосмысливая. Вып. 3. М., 1998. С. 122—124.

*Пошман А. П.* Архангельская губерния в хозяйственном, коммерческом, философском, историческом, топографическом, статистическом, физическом и нравственном обозрении, с полезными на все оные части замечаниями: В 2 т. Т. 1. Архангельск, 1866. 194 с.; Т. 2. Архангельск, 1873. 173 с.

Правила об экзаменах медицинских чиновников // Полный свод законов Российской империи. Собр. 1. Т. 31. Ст. 7, § 2.

Православие: Словарь-справочник. М., 2007. 960 с.

Преподобный Нестор — Преподобный Нестор Летописец [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://days.pravoslavie.ru/Life/life4600.htm (01.06.2018).

Прибалтийско-финские народы. История и судьбы родственных народов / Сост. М. Йокипии. Ювяскюля, 1995. 504 с.

Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред.: Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003. 671 с.

*Приклонский С. А.* Народная жизнь на Севере. М., 1884. 366 с.

*Пришвин М. М.* В краю непуганых птиц. Очерки Выговского края. Т. 2. М., 1956. 806 с.

Проект улучшения породы молочного скота в Петрозаводском уезде // ОГВ. 1901. № 52.

*Прокопьева Н.* Большуха // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 66—71.

Промысловые охоты 1876 на зверей и птиц в Олонецкой губернии // ЖО. 1876. Приложение. С. 1—25.

Промыслы городского и сельского населения Олонецкой губернии за год // ОГВ. 1879. № 46.

*Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. 340 с.

*Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. 164 с.

*Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. 330 с.

Пространство и населенность Олонецкой губернии // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1904 г. Петрозаводск, 1904. С. 371—376.

*Прот. Александр Мень (А. Боголюбов).* Сын Человеческий. М., 1991. 461 с.

Протоколы заседания I съезда земских врачей Олонецкой губернии и сообщения врачей делегатов о состоянии медицинской части в уездах губернии 1887 года. Петрозаводск, 1897. 147 с.

ПРП, 3 — Памятники русского права. М., 1955. Вып. 3. 527 с.

*Прыткова Н. Ф.* Одежда ижор и води // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 306—340.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. СПб., 1846. 267 с. Т. 8. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. СПб., 1859. 301 с.

*Пулькин В. И.* Кантеле // Север. 1971. № 3. С. 109—116.

*Пулькин В. И.* Кижские рассказы // Север. 1971а. № 9. С. 42—58.

*Пулькин В. И.* Древодельцы // Север. 1972. № 6. С. 90—97.

*Пулькин М. В.* Карельский язык в Олонецкой духовной семинарии // Православие в Карелии: Материалы 2-й международной научной конференции, посвящ. 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 91—98.

*Пулькин М. В.* Переводческая комиссия Архангельского комитета Православного миссионерского общества (конец XIX в.) // Межкультурные взаимодействия в полиэтническом пространстве приграничного региона: Сб. материалов международной научной конференции. Петрозаводск, 2005. С. 97—102.

*Пулькин М. В.* Православный приход и власть в середине XVIII — начале XX в. (по материалам Олонецкой епархии). Петрозаводск, 2009. 423 с.

*Пулькин М. В.* Переводы Евангелия на карельский язык в XIX — начале XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Филология. Вып. 4 (22). 2010. С. 123—131.

*Пунжина А. В.* Проблемы развития терминологии карельского языка // Прибалтийско-финское языкознание: Сб. ст. Петрозаводск, 1991. С. 69—74.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153). М., 1971. 134 с.

Путешествия Элиаса Лённрота: путевые заметки, дневники, письма 1828—1842 гг. / Пер. с фин. В. И. Кийранен и Р. П. Ремшуевой; Стихи в пер. О. Мишина; Науч. ред., вступ. ст. и примеч. У. С. Конкка. Петрозаводск, 1985. 320 с.

*Путилов Б. Н.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980. 383 с.

*Пушкарев И. И.* Описание Российской империи в историческом, географическом и статистическом отношении. СПб., 1845. Т. 1, кн. 3. Олонецкая губерния. 110 с.

*Пушкарев Н. Н.* Рыболовство на Онежском озере: отчет министру земледелия и государственных имуществ. СПб., 1900. 259 с.

*Пушкарева Н. Л.* Гендерная теория и историческое знание. СПб., 2007. 496 с.

*Равдоникас В. И.* Чухари // Тихвинский край. Краеведческий сборник по Тихвинскому уезду. Тихвин, 1926. С. 242—261.

*Равдоникас В. И.* Проблемы изучения культур эпохи металла в Карелии // Карелия: ежегодник Карельского государственного музея за 1928 год. Петрозаводск, 1930. Т. 1. С. 53—69.

*Равдоникас В. И.* Памятники эпохи возникновения феодализма в Карелии и юго-восточном Приладожье. М.; Л., 1934. 53 с.

*Равдоникас В. И.* Археологические памятники западной части Карело-Финской ССР // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. Вып. 7. М.; Л., 1940. С. 11—21.

Радзивиловская летопись. [Б. м.], [б. г.] [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://radzivilovskaya-letopis.ru (01.06.2018).

*Раевский Н.* Очерк бытового уклада жизни железнодорожников III района Мурманской ж. д. [Электронный ресурс] // Вестник Мурманской железной дороги. 1923. № 5. С. 11—15. Электрон. дан.: http://elibrary.karelia.ru/page2010.php?book=1755&page=12 (13.02.2016).

Разработка залежей антрацита в с. Шуньга // ОГВ. 1879. № 27, 59, 82.

Разумова А., 1971 — Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А. П. Разумова, Т. А. Коски, А. А. Митрофанова. Л., 1971. 452 с.

Разумова А., 1980 — Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Изд. подгот. А. П. Разумова. Т. А. Коски. Петрозаводск, 1980. 221 с.

Разумова А., 2011 — У истоков карельской фольклористики. Вып. 3. К 100-летию А. П. Разумовой. Петрозаводск, 2011. 88 с.

Разумова А., Сенькина, 1974 — Русские народные сказки Карельского Поморья / Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина; Вступ ст. А. Разумовой. Петрозаводск, 1974. 423 с.

Разумова А., Сенькина, 1982 — Русские народные сказки Пудожского края / Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина; Вступ ст. А. П. Разумовой, Т. И. Сенькиной. Петрозаводск, 1982. 366 с.

Разумова А., Сенькина, 1987 — Поморские сказки / Сост. и лит. обработка А. П. Разумовой, Т. И. Сенькиной; Худож. Т. Юфа. Петрозаводск, 1987. 223 с.

Разумова И., 1995 — Дети-сказочники / Сост. И. А. Разумова. Петрозаводск, 1995. 200 с.

*Разумова И. А*. Заметки о поэтике вепсских сказок // Вепсы: история, культура и межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 168—183.

*Разумова И. А*. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001. 376 с.

Распоряжение Правительства Российской Федерации от 8 мая 2009 г. № 631-р. // Собрание законодательства РФ. 2009. № 20. Ст. 2493.

*Рачкова А. А*. Из истории молочного скотоводства Карелии // Ученые записки ПетрГУ. Петрозаводск, 1962. Т. 9, вып. 1. С. 3—32.

*Ребров В*. Молитва скоту // ОС. Вып. 2. Петрозаводск, 1886. С. 49—51.

*Ревуненкова Е. В*. Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988. С. 39—61.

*Редактор О. Г. В*. Масленица и прощальный день // ОГВ. 1852. № 9.

*Редько А*. Нечистая сила в судьбе женщины-матери // ЭО. 1899. Кн. 41—42. С. 94—96.

*Ремшуева Р. П*. Карельская народная баллада и «Кантелетар» Элиаса Леннрота. Петрозаводск, 1993. 111 с.

Республика Карелия в цифрах. 2018: Краткий статистический сборник / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелия (Карелиястат). Петрозаводск, 2018. 68 с.

РИБ, 35 — Архив П. М. Строева / [Под ред. С. Ф. Платонова, М. Г. Курдюмова]. Т. 1. Пг., 1915—1917. 27 с.; Т. 2. Пг., 1917. 62 с. (Русская историческая библиотека).

*Рихтер Е. В*. Материальная культура русского населения Западного Причудья (Очерки истории материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. 292 с.

*Ровио Г*. Проблема языка в национальной политике АКССР // Карело-Мурманский край. 1931. № 1—2. С. 16—21.

*Рогинский В. В*. Российские представления о Финляндии и финнах в XIX—XX вв. // Россия и Финляндия: проблемы взаимовосприятия XVII—XX вв. М., 2006. С. 72—98.

Рода нашего напевы: Избранные песни рунопевческого рода Перттуненов / Сост. Э. С. Киуру, Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1985. 272 с.

*Родионова А. П., Нагурная С. В., Чикина Н. В*. Людики: вопросы сохранения языка и культуры. Петрозаводск, 2017. 169 с.

*Родневич Б*. Задачи учета и планирования в осуществлении ленинской национальной политики // Революция и национальности. 1931. № 6.

Рождественская ярмарка // ОЭ. 1916. № 160.

*Рождественский А. В*. Семья православного христианина: сборник проповедей, размышлений, рассказов и стихотворений. СПб., 1902. 590 с.

*Розов Н. С*. Работы Ленинградской этнологической экспедиции 1926 г. среди вепсов Лодейнопольского уезда // Труды Ленинградского общества изучения местного края. Т. 1. Л., 1927. С. 149—158.

*Романов К. К*. Жилой дом в Заонежье // Крестьянское искусство: Заонежье. Л., 1927а. Т. 1. С. 22—49.

*Романов К. К*. Заонежье в историко-бытовом и художественном отношении // Крестьянское искусство: Заонежье. Л., 1927б. Т. 1. С. 12—20.

*Романов П*. Рыболовство в Архангельской Карелии, близ границы Финляндии (Из Кемского уезда) // ИАОИРС. 1910. № 22. С. 30—32.

*Романов П*. В лесах, горах и поселках Архангельской Карелии // ИАОИРС. 1911. № 5. С. 386—388.

*Романов П., Ярская В., Ярская-Смирнова Е*. Дискурсивное поле демографической политики // Вестник Евразии. 2005. № 3 (29).С. 151—171.

*Роцко З*. Скотоводство в крестьянских хозяйствах и меры к его улучшению // ВОГЗ. 1908. № 3. С. 21—24.

*Ружинская И. Н*. Распространение старообрядчества среди карелов Олонецкой губернии (по материалам официальной статистики 1830-х гг.) // Православие в Карелии: Материалы 2-й международной научной конференции, посвященной 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 116—123.

*Руотси Н*. О Карелии // ИАОИРС. 1913. № 6. С. 103—106.

*Русанов А*. Крестьянская облава на волков на Клименецком острове // ЖО. 1876. Т. 3. № 4. С. 61—63.

*Руссов И*. Заговоры над скотом // ОГВ. 1910. № 75.

Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010. 832 с.

Русские: Историко-этнографический атлас. М.; Л., 1970. 213 с.

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 6. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008. 599 с.

Русские могучие богатыри: Сказитель В. П. Щеголенок / Сост. И. А. Разумова. Петрозаводск, 1990. 101 с.

Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия / Авт. и сост. Н. Соснина, И. Шангина. СПб., 2006. 400 с.

Русско-карельский словарь (севернокарельские диалекты) = Venäjä-viena šanakirja / Сост. П. М. Зайков, И. П. Новак, Н. А. Пеллинен, Н. Н. Архипова, В. И. Каракина, Г. Е. Леттиева, Т. И. Медведева, М. А. Спицына. Петрозаводск, 2015. 360 с.

*Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. 608 с.

*Рыбаков С. В.* Откуда есть пошла Русская земля? // История в подробностях: Русь изначальная. 2012. № 3 (21). С. 8—15

*Рыбников П. Н.* Заметки с дороги // ОГВ. 1862. № 44, 45.

*Рыбников П. Н.* Народные поверья и суеверия в Олонецкой губернии // ПКОГ. Петрозаводск, 1864. Отд. 2. С. 191—207.

*Рыбников П. Н.* Шуньгская Богоявленская ярмарка в 1864 году // ПКОГ. Петрозаводск, 1865. Ч. 2. С. 149—167.

*Рыбников П. Н.* Материалы для изучения охоты и рыболовства в Пудожском уезде // ПКОГ. Петрозаводск, 1866а. Ч. 2. С. 40—68.

*Рыбников П. Н.* Этнографические заметки о заонежанах // ПКОГ. Петрозаводск, 1866б. Ч. 2. С. 3—37.

Рыбников 1867 — *Рыбников П. Н.* Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. СПб., 1867. Т. 4. 300 с.

Рыбников — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Изд. подгот. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец; Под ред. Б. Н. Путилова. Т. 1. Петрозаводск, 1989. 527 с.; Т. 2. Петрозаводск, 1990. 640 с.; Т. 3. Петрозаводск, 1991. 365 с.

Рыболовство на озере Сегозере // ОГВ. 1899. № 26.

*Рындзюнский П. Г.* Крестьяне и город в капиталистической России второй половины XIX века (Взаимоотношение города и деревни в социально-экономическом строе России). М., 1983. 272 с.

*Рябинин Е. А.* Весь // Природа. 1993. № 1. С. 86—93.

*Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси. СПб., 1997. 260 с.

*Рягоев В. Д.* Начин перевода Евангелия от Матфея на «олонецкое наречие» карельского языка // Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 2003. С. 24—27.

*Рягоев В. Д.* Тихвинский говор карельского языка. Л., 1977. 287 с.

*Рягоев В. Д.* Начин перевода Евангелия от Матфея на <олонецкое наречие> карельского языка // Прибалтийско-финское языкознание. Петрозаводск, 2003. С. 24—27.

*Рягоев В. Д.* Основные черты карельского языка // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003а. С. 189—192.

*С. В. И. Г.* Важинский погост Олонецкого уезда // ОГВ. 1895. № 54.

С. Толвуя. Из жизни заонежан // ОГВ. 1909. № 97.

*Саарикиви Я.* Саамская субстратная топонимия в топонимах Русского Севера: Перспективы изучения // Финно-угорское наследие в русском языке: Сб. науч. тр. Вып. 2. Екатеринбург, 2002. С. 136—148.

*Саарикиви Я.* Саамская субстратная топонимия Русского Севера с точки зрения сравнительной финно-угристики // Финно-угорское наследие в русском языке: Сб. науч. тр. Вып. 2. Екатеринбург, 2002. С. 94—113.

*Сабанеев Л. П.* Рыбы России. Жизнь и ловля наших пресноводных рыб. М., 1911. 1062 с.

*Сабурова Е.* Вепсское сватовство: семантика обрядовой пищи // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 2. Петрозаводск, 2000. С. 24—28.

*Сабурова Л. М.* Сельскохозяйственные постройки для обработки и хранения зерна // РИЭА. Л., 1967. С. 99—130.

*Сабурова Л. М., Торэн М. Д.* Системы земледелия и сельскохозяйственные культуры русских крестьян в середине XIX — начале XX века // РИЭА. Л., 1967. С. 17—32.

*Савватеев Ю. А.* Степан Андреевич Макарьев: жизнь и деятельность (к 100-летию со дня рождения) // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 1999. С. 10—21.

*Садохин А. П.* Этнология: Учебный словарь. М., 2002. 208 с.

*Сакса А.* Вепсы — древний народ Севера // Mikko Savolainen. Vepsä. Jyväskylä, 1998. P. 120—131.

*Салве К.* О функциях, поэтике и способах исполнения средневепсских свадебных причитаний // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллин, 1986. С. 253—271.

*Сало И. В.* Некоторые выводы о прибалтийско-финских и самодийских заимствованиях в северно-русских говорах Карельского Беломорья // Советское финно-угроведение. 1966. Т. 2. № 2. С. 91—98.

Самолечение простого народа по травникам // ОГВ. 1884. № 41.

*Санкина С. Л.* Этническая история средневекового населения Новгородской земли по данным антропологии. Saarbrücken, 2012. 207 с.

*Санникова А. П.* Изменения в структуре и численности семьи у рабочих Карельский АССР // СЭ. 1970. № 4. С. 97—106.

Сарафаны в собрании музея-заповедника «Кижи» / Е. М. Наумова; Под ред. С. В. Воробьевой. Петрозаводск, 2016. 168 с.

*Сарв Х*. Финно-угры в России в ходе столетий // Финно-угорские народы и Россия. Таллин, 1994. С. 26—41.

Сборная ярмарка в Шуньге в 1878 году // ОГВ. 1879. № 6.

Святой преподобный Диодор Юрьегорский и созданный им монастырь / А. В. Алексеев, Ю. Н. Кожевникова, О. В. Панченко [и др.]. СПб., 2017. 528 с.

СВЯ — *Зайцева М. И., Муллонен М. И*. Словарь вепсского языка. Л., 1972. 746 с.

Североамериканские финны в Советской Карелии 1930-х годов. Петрозаводск, 2007. 192 с.

*Седов В. В*. Этнический состав населения Новгородской земли // Финно-угры и славяне: Доклады первого советско-финляндского симпозиума по вопросам археологии 15—17 ноября 1976 г. Л., 1979. С. 74—80.

Сельские повитухи в Олонецкой губернии // ОГВ. 1876. № 30.

Сельскохозяйственные очерки Повенецкого уезда // ОГВ. 1890. № 76, 78, 80, 84, 86.

*Семакова И. Б*. Проблемы кантеле вепсов. [Б. м.], 1997. [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.kantele.ru/istoria/stat-i-i-materialy/problemy-kantele-vepsov (15.05.2018).

*Семакова И. Б*. Опыт создания справочных материалов по истории кантеле и родственных ему инструментов и исполнительства на них в Республике Карелия // Семизвездие: Материалы научно-практической конференции «XXI век — век народной музыки». Петрозаводск, 2005. С. 54—74.

*Семакова И. Б., Рогозина В. В*. Материалы по традиционной медицине вепсов (мифологический аспект) // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 302—314.

Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. М., 1980. 240 с.

*Сенкевич-Гудкова В. В*. Прибалтийско-финские заимствования-синонимы в русских говорах Карелии (на материалах говоров Заонежья и Пудожья) // Ученые записки Ленинградского пед. ин-та. 1965. Т. 257. С. 153—161.

Сенная Губа Петрозаводского уезда // ОГВ. 1899. № 39.

*Сенькина Т. И*. Русская сказка Карелии. Петрозаводск, 1988. 142 с.

*Сенькина Т. И*. Попытки создания советского фольклора сказителями Карелии // Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии: Очерки и материалы / Науч. ред. Е. И. Маркова. Петрозаводск, 2012. С. 125—154.

*Сердюк Н. В*. Характеристика археозоологического материала поселения Крутик // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. Великий Новгород — Старая Русса. СПб.; М.; Великий Новгород, 2011. Т. 2. С. 98.

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

СЗРФ — Собрание законодательства РФ. 1999, 2000, 2001, 2003, 2011, 2012.

*Силантьев А. А*. Обзор промысловых охот в России. СПб., 1898. 641 с.

*Симонсуури Л*. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. 209 с.

*Скобелев О. А*. Планировка и хозяйственные постройки усадьбы братьев Елизаровых в деревне Потаневщина Кижской волости Петрозаводского уезда в первой трети XX века // Краеведческие чтения: Материалы IV научной конференции (16—17 февраля 2010 г.). Петрозаводск, 2011. С. 17—23 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://library.karelia.ru/files/3953.pdf (18.08.2018).

СКЯ, 1990 — Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / Сост. Г. Н. Макаров. Петрозаводск, 1990. 495 с.

СКЯ, 1994 — Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. 396 с.

*Слепчина Е. Н*. Традиционное воспитание детей в коми культуре второй половины XIX — первой трети XX в.: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Ижевск, 2006. 32 с.

Словарь социолингвистических терминов / Отв. ред. В. Ю. Михальченко. М., 2006. 312 с.

*Случевский К. К*. По Северу России. Путешествие Их Императорских Высочеств Великого Князя Владимира Александровича и Великой Княгини Марии Павловны в 1884 и 1885 годах. Т. 2. СПб., 1886. 244 с.

СМ — Славянская мифология: Энциклопедическай словарь. А—Я. М., 2002. 509 с.

*Смирнов В. И*. Народные похороны и причитания в Костромское крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 15. С. 20—126.

*Смирнов В*. Народные гадания Костромского края // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1927. С. 17—91.

*Смирнов М*. Карелы, их история, народный быт и карельско-русская грамотность (из писем самоучки-карела) // ОГВ. 1872. № 70.

*Смирнов М*. Случаи охоты на медведя в Повенецкой Карелии (Письмо в редакцию Олонецких Губернских Ведомостей) // ОГВ. 1874. № 54.

*Смирнов М*. Голос корела. Путевые заметки и корельская поэзия. СПб., 1890. 337 с.

*Смирнов Ю. И*. Передача, исполнение и запоминание заговоров на Русском Севере // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Т. 1. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 53—55.

*Смирнова С. С*. Демографические процессы в Олонецкой губернии в XIX — начале XX в. Опыт компьютерного анализа метрических книг: Дис. … канд. ист. наук. СПб., 2002. 267 с.

*Смирнова Т. М.* Национальность — питерские. Национальные меньшинства Петербурга и Ленинградской области в XX веке. СПб., 2002. 582 с.

СНМ 1873 — Списки населенных мест Российской Империи. Т. 27. Олонецкая губерния. Список населенных мест по сведениям 1873 года. СПб., 1879. 235 с.

СНМ 1926 — Список населенных мест Карельской АССР (По материалам переписи 1926 г.). Петрозаводск, 1928. С. 52—54.

СНМ 1905 — Список населенных мест Олонецкой губернии по сведениям за 1905 год / Под ред. И. И. Благовещенского. Петрозаводск, 1907. 326 с.

*Соболев А. И*. Вепсское прошлое Юго-Восточного Обонежья по данным ономастики // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2015. СПб., 2015. С. 438—508.

*Соболев А. И*. Антропонимы прибалтийско-финского происхождения в писцовых книгах Юго-Восточного Обонежья XV—XVI вв. // Вопросы ономастики. 2017. Т. 14. № 1. С. 7—34.

*Соборнов А*. К истории культуры Олонецкой Корелы // Олонецкий сборник. Вып. 1. Петрозаводск, 1875—1876. С. 123—143.

*Соборнов А*. К истории культуры Олонецкой Корелы // ОГВ. 1876. № 44.

*С-ов П*. Оятские лапти // ОС. 1894. Вып. 3. С. 397—404.

Советы Карелии 1917—1992. Документы и материалы. Петрозаводск, 1993. 547 с.

Современная демография. М., 1995. 267 с.

*Соколова В. К*. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979. 293 с.

*Соколова З. П*. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. СМАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 211—238.

Соколовы — Бахтина — Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых. 1926—1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. / Вступ. ст., подгот. текста, науч. коммент. В. А. Бахтиной. Т. 1. М., 2007. 628 с.; Т. 2. М., 2011. 763 с.

Соколовы — Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1915. 666 с.

Сом в Онежском озере // ОГВ. 1878. № 57.

Сородичи по языку. Будапешт, 2000. 601 с.

*Сорочинская — Горюнова И. И*. Типы населенных пунктов Восточного Приладожья // Известия Всесоюзного Географического общества. М., 1946. Т. 78, вып. 1. С. 183—192.

Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского, саамского языков / Сост. А. П. Баранцев, П. М. Зайков, М. И. Зайцева, Н. Г. Зайцева, Л. Ф. Маркианова, В. Д. Рягоев, В. П. Федотова. Петрозаводск, 2007. 344 с.

Социальная история. Ежегодник, 2003. Женская и гендерная история / Ред. Н. Л. Пушкарева. М., 2003. 528 с.

СП — Сельский праздник // ОГВ. 1852. № 39.

*Спиридонов А. М*. Керамика приладожской курганной культуры // Памятники Юго-Восточного Приладожья и Прионежья. Петрозаводск, 1989. С. 303—315.

*Спиридонов А. М*. Западное Прионежье: из «саамского железного века» в Средневековье [Электронный ресурс]. Петрозаводск, 2013. Электрон. дан.: http://elibrary.karelia.ru/docs/spiridonov/zap_prion/total.pdf (18.08.2018).

*Спиридонов А. М*. Колония эпохи викингов при устье Шуи под Петрозаводском // Ученые записки ПетрГУ. 2013а. № 5. История. С. 28—36.

*Спиридонов А. М*. Кижские древности эпохи Средневековья // Церковь Преображенья Господня на острове Кижи: 100 лет на заонежской земле / Сост. и подгот. И. В. Мельников. Петрозаводск, 2014. С. 195—203.

*Спиридонов А. М., Герман К. Э., Мельников И. В*. Южное Заонежье в X—XIII веках (археология центра Кижского погоста). Петрозаводск, 2012. 165 с.

Список народностей Союза Советских Социалистических Республик / Сост. под ред. И. И. Зарубина. Вып. 13. Л., 1927. 50 с.

Список населенных мест Карельской АССР (по материалам переписи 1926 г.). Karjalan ASNT:n asuttujen paikkojen luettelo (Vuoden 1926 väenlaskun ainehiston mukaan). Петрозаводск, 1928. 159 с.

Справочная и памятная книга Архангельской губернии за 1875 год. Архангельск, 1875. 176 с.

Справочная книжка Архангельской губернии на 1870 г. Архангельск, 1870. Ч. 9. Приложение.

Справочник по районам Ленинградской области. Л., 1930. 312 с.

*Срезневский И. И*. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. 994 с.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1—22), Ф. П. Сороколетов (вып. 23—42), С. А. Мызников (вып. 43—). М.; Л.; СПб., 1965—.

*Станюкович Т. В*. Внутренняя планировка, отделка и меблировка русского крестьянского жилища // РИЭА. М., 1970. С. 61—88.

*Станюкович Т. В., Шмелева М. Н*. Пища // Современные этнические процессы в СССР / Отв. ред. Ю. В. Бромлей. Изд. 2-е. М., 1977. С. 239—258.

*Старчевский А. В*. Проводник и переводчик по отдаленнейшим окраинам России. Т. 2 (заключающий в себе 44 языка). СПб., 1889. 646 с.

*Степанова А. С*. Метафорические замены терминов родства в причитаниях прибалтийско-финских народов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 94—108.

*Степанова А. С*. Метафорический мир карельских причитаний. Л., 1985. 221 с.

*Степанова А. С*. Aukaisen sanaisen arkun. Хрестоматия по карельскому фольклору для учащихся школ Карельской АССР. Петрозаводск, 1991. 222 с.

*Степанова А. С*. Деревня Коргуба // Север. 2002. № 1—3. С. 191—213.

*Степанова А. С*. Карельские плачи. Специфика жанра. Петрозаводск, 2003. 216 с.

*Степанова А. С*. Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск, 2004. 304 с.

*Стефаненко Т. Г*. Социально-психологические аспекты изучения этнической идентичности // Флогистон. 2007. Март [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://flogiston.ru/articles/social/etnic (15.08.2018).

*Стрельников Н*. Традиции строительства бань у южных вепсов // Научно-исследовательская работа студентов: Тезисы докладов 55-й научной студенческой конференции. Петрозаводск, 2003.

*Стриннгольм А*. Походы викингов. М., 2003. 736 с.

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

*Строгальщикова З. И*. Традиционное жилище Межозерья. 1900—1960. Опыт сравнительно-статистического анализа. Л., 1986а. 104 с.

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

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

*Строгальщикова З. И*. Вепсы: этнодемографические процессы (прошлое и настоящее) // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы. Памяти Н. И. Богданова. Петрозаводск, 2006. С. 378—412.

*Строгальщикова З. И*. Вепсы. Очерки истории и культуры. Документирование языка. СПб., 2014. 263 с.

*Строгальщикова З. И*. Вепсы в этнокультурном пространстве Европейского Севера. Петрозаводск, 2016. 200 с.

*Строгальщикова З. И*. О вепсском кантеле (по материалам О. А. Вяйсянена) // Вепсы, карелы и русские Карелии и сопредельных областей. Исследования и материалы к комплексному описанию этносов. Петрозаводск, 2016а. С. 83—91.

*Строгальщикова З. И., Зайцева Н. Г*. Вепсы в Сибири // Информационно-образовательная сеть коренных народов Лыыоравэтльан. 2019. 18 авг. [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://resources.krc.karelia.ru/illh/doc/vepsy_v_sibiri.doc (19.08.2019).

СУ — Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства (СУ РСФСР). 1917. № 2. Ст. 18.

СУ РСФСР — 1924. № 41. Ст. 371.

Суеверия и предрассудки в простом народе Петрозаводского уезда // ОГВ. 1885. № 73—78.

*Сумманен И. М., Светов С. А*. ICP-MS исследование образцов формовочных масс лепной керамики средневековых памятников Карелии // Ученые записки ПетрГУ. 2017. № 1 (162). С. 18—26.

*Сумцов Н. Ф*. Культурные переживания // Киевская старина. 1890. Т. 27. № 1. С. 98—100.

*Сурхаско Ю. Ю*. Элементы традиционной обрядности в современной карельской свадьбе // Научная конференция по итогам работ за 1965 г. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1966. С. 110—112.

*Сурхаско Ю. Ю*. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Из культурного наследия народов России. Л., 1972. С. 199—207 (СМАЭ. Т. 28).

*Сурхаско Ю. Ю*. Об историко-этнической типологии карельской свадьбы // СЭ. 1972а. № 4. С. 102—107.

*Сурхаско Ю. Ю*. К вопросу об эволюции карельской свадьбы // Вопросы советского финно-угроведения: Археология, литературоведение, этнография, фольклор. Петрозаводск, 1974. С. 86—88.

*Сурхаско Ю. Ю*. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976. С. 137—179.

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

*Сурхаско Ю. Ю*. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX — начала XX в.) // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 260—271.

*Сурхаско Ю. Ю*. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX — начало XX в. Л., 1985. 172 с.

*Сурхаско Ю. Ю*. Карельские колдуны // Учащимся о религии и атеизме / Под ред. М. П. Яковлевой. Петрозаводск, 1989. С. 93—101.

*Сурхаско Ю. Ю., Клементьев Е. И*. Обряды жизненного цикла // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 263—277.

*Сурхаско Ю. Ю., Никольская Р. Ф*. Баня в семейном быту карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 68—85.

Съезды Советов в документах. М., 1960. Т. 3. 399 с.

*Такала И. Р*. Финское население Советской Карелии в 1930-е годы // Карелы. Финны. Проблемы этнической истории. Сер. «Народы и культуры». М., 1992. С. 150—175.

*Тарасов И. И*. Рыболовный инвентарь из раскопок в Старой Ладоге // Вестник молодых ученых. Сер. «Исторические науки». № 1. СПб., 2001. С. 69—73.

*Тароева Р. Ф*. Средства и способы передвижения у карел в дореволюционное время (конец XIX — начало XX в.) // Вопросы истории Карелии. Петрозаводск, 1959. С. 39—51.

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

*Тархов С. А*. Изменение административно-территориального деления России в XIII—XX вв. // Логос. 2005. № 1 (46). С. 65—101.

*Тарышкина Т. В., Соколовский С. В*. Об одном возможном подходе к концепции популяционного здоровья (на материалах этносоциологического исследования вепсов) // Демографические проблемы здоровья в Сибири. Новосибирск, 1989. С. 88—101.

*Татищев В. Н*. История Российская. Ч. 1. Гл. 5. О Несторе и его летописи. СПб., 1744 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.magister.msk.ru/ library/history/tatisch/tatis005.htm (19.08.2019).

Текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелия (Карелиястат) [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://krl.gks.ru/ (19.08.2018).

*Темнековский Е. П*. Брачное совершеннолетие // Журнал Министерства юстиции. 1915. № 1. С. 1—48.

*Терри М*. Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР, 1923—1939. М., 2011. 663 с.

*Тимофеев В*. Промышленность жителей Олонецкой губернии // ОГВ. 1864. № 40.

*Титова М. А*. Карельский ведун «tiedoiniekku»: социально-психологический портрет (на южно-карельском материале) // Бубриховские чтения: Проблемы исследования и преподавания прибалтийско-финской филологии: Сб. науч. ст. / Под ред. П. М. Зайкова, Т. И. Старшовой. Петрозаводск, 2005. С. 288—297.

*Тихомиров В. К*. Отпуск, спуск или обход скота вечный // ВОГЗ. 1910. № 18. С. 23—24.

*Тихомиров М. Н*. Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/RP/intro.htm (01.06.2018).

*Тихомиров М. Н., Щепкина М. В*. Два памятника новгородской письменности. М., 1952. 32 с.

*Тишков В. А*. Три карты. Теория и общие подходы к проблеме «культура и пространство» // Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территорий, регионов и мест / Под ред. В. К. Мальковой и академика В. А. Тишкова. М.; Ростов-н/Дону, 2012. С. 7—26.

*Тишков В. А., Шабаев Ю. П.* Этнополитология: политические функции этничности: Учебник для вузов. М., 2011. 376 с.

*Тищенко Е*. Представления о деревьях в обрядах и поверьях жителей Карелии // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Вып. 3. Петрозаводск, 2001. С. 21—27.

ТМ — Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. 224 с.

*Тойдыбекова Л*. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, 1997. 397 с.

*Токарев С. А*. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М., 1958. 616 с.

Толвуйский приход Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // ОГВ. 1891. № 79—93.

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

*Толстой Н. И*. Откуда дьяволы разные // Толстой Н. И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 245—249.

*Толстой Н. И*. Язычество и христианство Древней Руси // Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 2. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998. С. 422—430.

*Толстой Н. И., Толстая С. М*. Некоторые балто-славянские параллели из области архаической духовной культуры // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Предварительные материалы. М., 1978. С. 134—135.

*Топорков А. Л*. Проблемы застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 223—242.

*Топорков А. Л.* Хлеб // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Под ред. В. Я. Петрухина, Т. А. Агапкиной, Л. Н. Виноградовой, С. М. Толстой М., 1995. С. 384—387.

*Топорков А. Л.* Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010. 830 с.

*Топоров В. Н.* Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. М., 1972. С. 289—314.

*Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. С. 106—150.

*Топоров В. Н.* Заговоры и мифы // МНМ: В 2 т. Т. 1. М., 1997а. С. 450—452.

*Топоров В. Н.* Космогонические мифы // МНМ : В 2 т. Т. 2. М., 1997б. С. 6—9.

*Топоров В. Н.* Пуп земли // Мифы народов мира: В 2 т. Т. 2. М., 1997в. С. 350.

*Топоров В. Н.* К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemia & *Māte (*Mati)* // Балто-славянские исследования 1998—1999. Т. 14. М., 2000. С. 239—371.

*Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962. 271 с.

Торговый путь из Кеми в Повенец и Шуньгу // ОГВ. 1853. № 6.

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

Традиционная обувь народов России: Учеб. пособие / Сост. Н. М. Калашникова, И. В. Грязева. СПб., 2006. 75 с.

Традиционные головные уборы XVIII — начала XX века: из собрания Карельского государственного краеведческого музея / Л. И. Капуста. Петрозаводск, 2007. 60 с.

*Трифонова Л. В.* Традиционная одежда северных карел (по материалам исследователей XIX — первой половины XX века) // Кижский вестник. Вып. 11. Петрозаводск, 2007. С. 52—70.

*Трифонова Л. В.* Традиционный крестьянский костюм Южной Карелии конца XIX — начала XX в. // Кижский вестник. Вып. 15. Петрозаводск, 2015. С. 177—206.

*Трифонова Л. В.* Традиционный крестьянский костюм Заонежья второй половины XIX — первой трети XX в. // Кижский вестник. Вып. 17. Петрозаводск, 2017. С. 46—71.

Труды третьего съезда инспекторов народных училищ Олонецкой губернии, 3—8 июня 1908 г. Петрозаводск, 1908. 178 с.

*Тульцева Л. А.* Рябина в народных поверьях // СЭ. 1976. № 5. С. 88—99.

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

*Тульцева Л. А.* Престольный праздник в картине мира (микрооколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: Итоги этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. М., 2001. С. 124—167.

*Туюнен С. В.* К вопросу о влиянии христианства на фольклор (христианские элементы в карельских заговорах) // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблемы комплексного изучения этносов. Петрозаводск, 1993. С. 132—141.

*Туюнен С. В.* Помощники заговаривающего // Фольклористика Карелии / Отв. ред. Э. С. Киуру. Петрозаводск, 1998. С. 59—74.

Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. 388 с.

*Усачева В. В.* Оспа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 575—578.

*Успенский П. К.* Русско-чудской словарь с некоторыми грамматическими пояснениями. СПб., 1913. 46 с.

*Успенский П.* Минусы отхожих промыслов // ВОГЗ. 1909. № 12. С. 13—14.

Устная история в Карелии: Сб. научных статей и источников. Вып. 2. Петрозаводск, 2007. 192 с.

*Ушаков Н. В.* Сравнительный указатель типов одежды народов Восточной Европы (Проект) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 28—42.

*Ушаков Ю. С.* Ансамбль в народном зодчестве русского Севера. Л., 1982. 168 с.

*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1—4. М., 1964—1973.

*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. Изд. 2-е, стереотип. М., 1986—1987.

*Федоров В. А.* Мать и дитя в русской деревне (конец XIX — начало XX в.) // Вестник Московского университета. Сер. 8. «История». 1994. № 4. С. 3—21.

*Федосова И. А.* Избранное / Сост. выступ. ст. и коммент. К. В. Чистова; Подгот. текстов К. В. Чистов и Б. Е. Чистова. Петрозаводск, 1981. 303 с.

*Федотова В. П.* Фразеологический словарь карельского языка. Петрозаводск, 2000. 260 с.

*Федотова В. П., Бойко Т. П.* Словарь собственно-карельских говоров Карелии. Петрозаводск, 2009. 349 с.

*Феоктистова Л. Х.* Традиции и обряды «посевных недель» у эстонцев // Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Т. 2. Turku, 1980. Lk. 267.

*Филимонов К. Ф.* Коштугский приход // ОГВ. 1890. № 65.

*Филиппов А. М.* Русские в Лапландии в XVI в.: Сообщение Симона Ван Салингена // Литературный вестник. СПб., 1901. Т. 1, кн. 3. С. 297—311.

*Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. М., 2005. 377 с.

*Филиппов Р. В.* Реформа 1861 года в Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1961. 224 с.

Финно-угорский мир в фотографиях и документах. Научное наследие Л. Л. Капицы / Авт.-сост. Н. И. Ивановская, А. А. Чувьюров. СПб., 2016. 122 с.

*Фирсов Н. Н.* Материалы для статистики грамотности в Белозерском уезде // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 1. С. 313—394.

*Фишман О. М.* «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 122—143.

*Фишман О. М.* О таинстве крещения у тихвинских карел-старообрядцев // Материалы Международной научной конференции «Рябининские чтения-95». Петрозаводск, 1997. С. 398—406.

*Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. 408 с.

*Фишман О. М.* Знающая — больная: из опыта полевой автобиографии // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: Сб. ст. памяти Ю. Ю. Сурхаско. Гуманитарные исследования. Вып. 2 / Ред. А. П. Конкка. Петрозаводск, 2009. С. 135—172.

*Фишман О. М.* «А все равно лучше жили»: нарративы тихвинских карелов о прежней крестьянской жизни // Культура повседневности карельской семьи (конец XIX — первая треть XX в.). Исследования. Материалы. Документы. Петрозаводск, 2014. С. 28—68.

*Фомин Н. Н.* Роль газеты Kodima в становлении литературного вепсского языка // Современное состояние и перспективы развития карельского, вепсского и финского языков в Республике Карелия. Петрозаводск, 2004. С. 155—156.

*Фрэзер Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1986. 511 с.

*Хакулинен Л.* Развитие и структура финского языка: В. 2 ч. Ч. 1. М., 1953. 300 с.; Ч. 2. М., 1955. 292 с.

*Хартанович В. И.* Краниология карел // Антропология современного и древнего населения европейской части СССР. Л., 1986. С. 63—120.

*Хартанович В. И.* О взаимоотношении антропологических типов саамов и карел по данным краниологии // Происхождение саамов. М., 1991. С. 19—33.

*Хартанович В. И.* Материалы к краниологии финнов // Антропология сегодня. СПб., 1995. Вып. 1. С. 71—89.

*Хартанович В. И.* Краниология ижор // Расы и народы. Вып. 30. М., 2004. С. 96—124.

*Хартанович В. И.* Антропологический состав карельского народа (общность и специфика территориальных групп как результат межэтнического взаимодействия) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона: Материалы международной научной конференции, посвященной 75-летию Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН / Сост. О. П. Илюха. Петрозаводск, 2005. С. 13—22.

*Хартанович В. И.* Проблема «лапоноидности» на севере Европы (по антропологическим материалам могильников на Большом Оленьем о-ве Баренцева моря и Южном Оленьем о-ве Онежского озера) // Первобытная и средневековая культура Европейского Севера: проблемы изучения и научной реконструкции. Соловки, 2006. С. 143—156.

*Хартанович В. И., Шахнович М. М.* Материалы к изучению погребального обряда и краниологии населения Северной Карелии (могильник Алозеро) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 году. СПб., 2009. С. 104—108.

*Хартанович В. И., Широбоков И. Г.* Новые краниологические данные к происхождению карел (могильник Кюлялахти Калмистомяки) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 1. С. 138—147.

*Хартанович В. И., Широбоков И. Г.* К проблеме формирования антропологического состава населения «лопских погостов» (по краниологическим материалам из могильника XVII — начала XIX века Алозеро) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2012. № 2 (50). С. 141—152.

*Хартанович В. И., Широбоков И. Г.* Первые материалы по палеоантропологии населения Кижского архипелага (по результатам охранных раскопок у церкви Преображения Господня 2006—2009 гг.) // Церковь Преображения Господня на острове Кижи: 300 лет на заонежской земле: Сб. ст. Петрозаводск, 2014. С. 204—215.

*Хартанович В. И., Широбоков И. Г., Пантелеева Т. А.* К проблеме формирования антропологического состава населения Северо-Западной России (по антропологическим материалам из позднесредневековой Вологды) // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Петрозаводск, 2011. С. 27—31.

*Харузин Н. Н.* Очерк развития жилища у финнов. М., 1895. 99 с.

*Харузина В. Н.* Одежда крестьян Олонецкой губернии // Систематическое описание Дашковского этнографического музея. М., 1893. Т. 3. С. 1—23.

*Харузина В. Н.* Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // ЭО. 1906. Кн. 68—69. Вып. 1—2. С. 88—95.

*Харузина В. Н.* Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. 1911. Кн. 88—89. № 1—2. С. 1—78.

*Хейккинен К.* Вепсские заветные праздники в процессе формирования гражданского общества в России // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum Jyväskylä 10—15.08.1995. P. 6. Ethnologia. Folkloristica. Jyväskylä, 1996. P. 92—97.

*Хелимский Е. А.* О прибалтийско-финском языковом материале в новгородских берестяных грамотах // Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). М., 1986. С. 252—259.

*Хить Г. Л.* Дерматоглифика населения Финляндии и прилегающих областей СССР // Вопросы антропологии. 1969. Вып. 32. С. 163—171.

*Хить Г. Л.* Дерматоглифика народов СССР. М., 1983. 280 с.

*Хить Г. Л., Долинова Н. А.* Дерматоглифика балтийских финнов // Вестник антропологии. Вып. 7. М., 2001. С. 63—86.

*Хить Г. Л., Широбоков И. Г., Славолюбова И. А.* Дерматоглифика в антропологии. СПб., 2013. 374 с.

Хозяйство и быт русских крестьян: Определитель предметов хозяйства и быта русских крестьян конца XVIII — нач. XX вв. / А. С. Бежкович, С. К. Жегалова [и др.]. М., 1959. 254 с.

*Холодная В.* Сеятель // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 596—600.

*Хомутова Л. С.* Технологическая характеристика кузнечных изделий из раскопок Тиверска и Паасо по результатам металлографического анализа // Древняя корела. Л., 1982. С. 188—208.

*Хомутова Л. С.* Металлографическое исследование структуры железных вещей из курганов Юго-Восточного Приладожья // Курганы летописной веси. Петрозаводск, 1985. С. 207—217.

*Хоппал М.* Шаманы — Культуры — Знаки. Тарту, 2015. 241 с.

Хрестоматия — На поле-поляне, на море-океане: Хрестоматия по русскому фольклору Карелии: Учеб. пособие для общеобразовательной школы / Автор-сост. С. М. Лойтер. Петрозаводск, 2009. 390 с.

*Хрол Т. М.* Определение количественных характеристик регулярности планировки и застройки поселений (По материалам экспедиций ПГУ 1982 года по восточной части Ленинградской области) // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Карелии и сопредельных областей: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1985. С. 18—22.

*Хрущов С. А., Клоков К. Б.* Мониторинг этнических систем финно-угорских народов Карелии, Псковской и Ленинградской областей. СПб., 1996 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.rangifer.org/gumilev/finnougory.shtml (18.08.2019).

*Хурмеваара А.* О национальной специфике литературы // Карельская литература: Сб. крит. ст. Петрозаводск, 1959. С. 129—138.

*Хямяляйнен М. М.* Вепсский язык // Языки народов СССР. Т. 3. Финно-угорские и самодийские языки. М., 1966. С. 81—101.

*Цветкова Н. Н.* Антропология вепсов (обзор и новые данные) // Историческая этнография. Вып. 4. СПб., 1993. С. 26—48.

*Чарушин А.* Воспитание детей у народа (отрочество и юность) // ИАОИРС. 1914. № 18. С. 589—600; 1917. № 5. С. 203—211.

*Челищев П. И.* Путешествие по Северу России в 1791 году отставного секунд-майора Петра Челищева / Под ред. Л. Н. Майкова. СПб., 1886. 339 с.

*Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. 168 с.

*Черепахина А. П.* О карельских народных инструментах // Проблемы изучения музыкального фольклора русского и финно-угорского народов Карелии и замель Северо-Запада. Тезисы докладов. [Б. м.], [Б. г.]. С. 50—51.

*Черепахина А. П.* О традиционных формах бытования карельской инструментальной музыки // Музыкальное искусство Карелии. Л., 1983. С. 5—16.

*Черепнин Л. В.* Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969. 439 с.

*Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 114—156.

*Чернуха В. Г.* Паспорт в России. 1719—1917. СПб., 2007. 296 с.

Черняева, 1981 — Русские эпические песни Карелии / Изд. подгот. Н. Г. Черняева; Науч. ред. Б. Н. Путилов. Петрозаводск, 1981 (Памятники фольклора Карелии). 310 с.

*Чернякова И. А.* Брачное поведение в Олонецкой, Беломорской и Тверской Карелии XVIII и XIX вв. // Väesto ja perhe Karjalassa [Население Карелии и карельская семья]. Historian tutkimuksia — Studies in History 23. Joensuu, 2003a. S. 133—143.

*Чернякова И. А.* Проблема карельского языка в политике церкви в Олонецкой губернии в XIX в. // Православие в Карелии: Материалы 2-й международной научной конференции, посвященной 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003б. С. 61—74.

*Чернякова И. А*. Традиции брачных и семейных отношений в конце XVIII — начале XX в. // Панозеро: сердце Беломорской Карелии / Под ред. А. П. Конкка, В. П. Орфинского. Петрозаводск, 2003в. С. 42—82.

*Чикина Н. В*. Современное состояние литературы на карельском языке. Петрозаводск, 2011. 118 с.

*Чикина Н. В*. Детская литература Карелии на финском, карельском и вепсском языках. Петрозаводск, 2012. 147 с.

*Чирков И*. Ухтинский приход в религиозно-нравственном и бытовом отношении // АГВ. 1908. № 88. С. 2—3.

*Чистов К. В*. Народная поэтесса И. А. Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955. 367 с.

Чистов, 1958 — Перстенек — двенадцать ставешков: Избранные русские сказки Карелии / Сост., вступ ст. и коммент. К. В. Чистова. Петрозаводск, 1958. 270 с.

*Чистов К. В*. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 223—230.

*Чистов К. В*. Русские сказители Карелии. Петрозаводск, 1980. 256 с.

*Чистов К. В*. Народная поэтесса // Федосова А. И. Избранное. Петрозаводск, 1981. С. 3—32.

*Чистов К. В*. Ирина Андреевна Федосова: историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988. 333 с.

*Чистов К. В*. «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым» в истории русской культуры» // «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым»: В 2 т. / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. С. 400—495.

*Чистяков В. А*. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 114—127.

Чичеров, 1948 — Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. И. Чичерова. М., 1948. 937 с.

*Чичеров В. И*. Школы сказителей Заонежья. М., 1982. 197 с.

*Чухин И. И*. Карелия-37. Идеология и практика террора. Петрозаводск, 1999. 161 с.

*Шайжин Н. С*. Семейный быт населения Олонецкого края по данным местного фольклора // ОГВ. 1908. № 57.

*Шайжин Н. С*. Олонецкий край (по данным местного фольклора). Ч. 1. Петрозаводск, 1909. 40 с.

*Шайжин Н. С*. Похоронные причитания Олонецкого края // ПКОГ. Петрозаводск, 1910. С. 194—212.

*Шайжин Н. С*. Олонецкий фольклор. Похоронные причитания Н. С. Богдановой // ПКОГ. Петрозаводск, 1911. С. 1—14.

*Шалгунова Е*. Традиционная музыкальная культура Пряжинского района в современных условиях // Семизвездие: Материалы научно-практической конференции «XXI век — век народной музыки», 6—8 июня 2005 г. Вып. 2. Петрозаводск, 2005. С. 88—91.

*Шангина И*. Жнея // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 215—220.

*Шангина И*. Самокрутка // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 545—546.

*Шапиро А. Л*. Проблемы социально-экономической истории Руси XIV—XVI вв. Л., 1977. 216 с.

*Шаскольский И. П*. Шведская интервенция в Карелии в начале XVII в. Петрозаводск, 1950. 174 с.

*Шаскольский И. П*. К изучению первобытных верований карел (погребальный культ) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 1. Л., 1957. С. 214—221.

*Шаскольский И. П*. Борьба Руси за сохранение выхода к Балтийскому морю в XIV веке. Л., 1987. 176 с.

*Шаскольский И. Л*. Основатель Российского финноугроведения. К 200-летию со дня рождения академика И. А. Шёгрена // Вестник Академии наук. М., 1994. Т. 64, № 12. С. 1128—1133.

*Шахматов А. А*. Исследования в области русской фонетики. Варшава, 1893. 318 с.

*Шахматов А. А*. Отчет о поездке в Олонецкую губернию летом 1886 года // Труды комиссии по истории Академии наук СССР. Л., 1947. С. 453—455.

*Шёгрен А. Й*. О финском населении Санкт-Петербургской губернии и возникновении названия Ингерманландия / Пер. А. В. Васильева. СПб., 2017. 88 с.

*Шёгрен А. М*. Путешествие доктора Шёгрена для исследования обитающих в России народов финского племени // Исторический, статистический и географический журнал. М., 1829. Ч. 4, кн. 1. С. 98—112; кн. 2, 3. С. 191—195.

*Шелег В. А*. Северно-русская резьба по дереву, ареалы и этнические традиции // Русский Север. Л., 1986. С. 50—66.

*Шенников А. А*. Длинный дом и крытый двор. Из истории строительной культуры крестьян лесной зоны Европы до конца XIX — начала XX в. СПб., 1992. 220 с.

*Шершеневич Г. Ф*. Учебник русского гражданского права. М., 1911. Т. 8. 851 с.

*Шигичев К*. Своими средствами // ВОГЗ. 1910. № 14. С. 20—24.

*Шикалов Ю. Г*. Браки «законные» и «незаконные»: формы заключения брачных союзов в Беломорской Карелии во второй половине XIX — начале XX в. // Väesto ja perhe Karjalassa [Население Карелии и карельская семья]. Historian tutkimuksia — Studies in History 23. Joensuu, 2003. S. 150—157.

*Шикалов Ю. Г*. Архангельская Карелия: задворки Востока или форпост Запада? Репродуктивное поведение крестьян Архангельской Карелии // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Гуманитарные исследования. Вып. 1. Петрозаводск, 2008. С. 181—193.

*Шикалов Ю. Г*. Здравоохранение в Кемском уезде в конце XIX — начале XX века // Народ, разделенный границей: карелы в истории России и Финляндии в 1809—2009 гг.: эволюция национального самосознания, религии и языка: Сб. науч. ст. / Науч. ред. Ю. Г. Шикалов, Ю. Кокконен. Joensuu; Петрозаводск, 2011. С. 97—115.

*Шилов А. Л*. О языковой принадлежности некоторых топонимов древней Новгородской земли // Топонимия и диалектная лексика Новгородской земли. Великий Новгород, 2001. С. 23—26.

*Шилов А. Л*. Этнонимы и неславянские антропонимы берестяных грамот // Вопросы ономастики. 2010. № 1 (8). С. 33—54.

*Широбоков И. Г*. Антропологический состав карел по данным дерматоглифики // Микроэволюционные процессы в человеческих популяциях. СПб., 2009. С. 268—293.

*Широбоков И. Г*. Проблема формирования антропологического состава населения севера европейской части России по данным дерматоглифики // Вестник МГУ. Сер. 23. Антропология. Вып. 2. М., 2010. С. 77—88.

*Широбоков И. Г*. Материалы к краниологии удмуртов XVII—XIX вв. // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. СПб., 2014. С. 65—76.

*Широбоков И. Г., Верховцев Д. В*. Данные краниологии к вопросу о происхождении ижоры // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2015 г. СПб., 2016. С. 408—421.

*Широбоков И. Г., Сорокин П. Е*. К антропологии средневековой ижоры (по материалам могильника Порицы 1) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. СПб., 2015. С. 456—469.

*Шлыгина Н. В*. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 119—135.

*Шлыгина Н. В*. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977. С. 122—134.

*Шлыгина Н. В*. Свадебная обрядность прибалтийско-финских народов в конце XIX — начале XX в. (стадиальная и этническая специфика) // ЭО. 1991. № 2. С. 103—113.

*Шлыгина Н. В*. Финны // Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 460—467.

*Шмелова М. П., Тазихина Л. В*. Украшения русской крестьянской одежды // РИЭА. М., 1970. С. 89—103.

Шокшинский порфир в Париже // ОС. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 130.

*Шор В*. Промыслы Повенецкого уезда // ОГВ. 1903. № 122, 133.

*Шумилов М. И*. Карельская Трудовая Коммуна // Карелия. Энциклопедия. Т. 2. Петрозаводск, 2007. С. 31—32.

*Шумкин В. Я., Колпаков Е. М., Мурашкин А. И*. Некоторые итоги новых раскопок могильника на Большом Оленьем острове Баренцева моря // Записки ИИМК РАН. № 1. СПб., 2006. С. 42—52.

Шуньгская ярмарка // ОГВ. 1909. № 13.

Шуньжанин [псевд.]. Шуньга Повенецкого уезда // ВОГЗ. 1917. № 4. С. 13—15.

Шуя, июнь 1929. Быт северно-русской деревни / Сост. Ю. И. Дюжев; Науч. ред. К. К. Логинов. Петрозаводск, 2006. 154 с.

Щеголенок — Русские могучие богатыри: Василий Петрович Щеголенок / Сост., автор биогр. очерка И. А. Разумова. Петрозаводск, 1990. 100 с.

*Щепанская Т.* Знание пастуха в связи с его статусом // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165—172.

*Щепанская Т. Б*. Материнское проклятие // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2005. С. 337—339.

ЭВС — Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987. 557 с.

ЭИАЛО — Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области. СПб., 2017. 656 с.

ЭКПК — Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. 133 с.

Эпические песни Южной Карелии = Aunuksen karjalazien eeppizet pajot / Сост., авт. вступ. ст., коммент. и пер. В. П. Мироновой; Ред. кар. текстов В. Д. Рягоев. Петрозаводск, 2006. 446 с.

Этнокультурное развитие коренных народов Республики Карелия / Сост.: Т. С. Денисова, Е. И. Мигунова, И. В. Петрова, Е.А. Шустова. Петрозаводск, 2016. 64 с.

*Юрчак О*. Баня в быту и обрядах тихвинских карел (по материалам полевых исследований 2002 г.) // Олонецкий городской портал [Электронный ресурс] // Сайт Олонец.ru: олонецкий городской портал Электрон. дан.: www.olonec.ru/banya.php (19.01.2017).

*Юхименко Е. М*. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. 544 с.

*Юхименко Е. М*. Выго-Лексинский летописец: история текста и создания // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 254—296.

*Юхименко Е. М*. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства: В 2 т. Т. 1. М., 688 с.; Т. 2. М., 567 с.

*Юхименко Е. М*. Четии Минеи братьев Денисовых: новые находки // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 302—308.

*Языков Д*. О финских жителях Санкт-Петербургской губернии // Русский исторический сборник, издаваемый ОИДР. М., 1840. Т. 4. Кн. 1. С. 300—325.

Языкознание — Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. М., 1998. 685 с.

*Яккола Н*. Водораздел. Повествование. Петрозаводск, 1972. 136 с.

*Янин В. Л*. Я послал тебе бересту… М., 1975. 235 с.

*Янин В. Л*. Новгородские акты XII—XV вв. М., 1991. 384 с.

*Янин В. Л., Алешковский М. Х*. Происхождение Новгорода (к постановке проблемы) // История СССР. 1971. № 2. С. 32—61.

*Янин В. Л., Зализняк А. А*. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). М., 1986. 312 с.

*Янсон П*. От угнетения и бесправия — к счастливой жизни. Изд. 2-е. Л., 1936. 88 с.

*Яскейлянен Е. И*. Панозерские наряды и их родословные // Панозеро: сердце Беломорской Карелии / Под ред. А. Конкка, В. П. Орфинского. Петрозаводск, 2003. С. 154—179.

*Ahlqvist A.* Anteckningar i Nors-tschudiskan // Acta societatis scient. Fennicae. № 6. Helsinki, 1861. S. 50—75.

*Aikio A*. An essay on substrate studies and the origin of Sámi // Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag. Helsinki, 2004. P. 5—34.

*Aikio A*. On Germanic-Saami Contacts and Saami Prehistory // Journal de la Société Finno-Ougrienne (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja). 2006. № 91. P. 9—55.

Aikio A. — Luobbál Sámmol Sámmol Ánde: An Essay on Saami ethnolinguistic prehistory // A Prehistoric Linguistic Map of Northern Europe. MSFOu 266 / P. Kallio, R. Grünthal (eds.). Helsinki, 2012. P. 63—117.

*Aikio A*. The saami languages: history, present situation and work on documentation. Paper presented at a University of Utah colloquium, 2008.

*Ajkhenvald A., Helimski E., Petrukhin V*. On Earliest Finno-Ugrian Mythologic Beliefs: Comparative and Historical Considerations for Reconstruction // Uralic Mythology and Folklore / Ed. by Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen. Budapest; Helsinki, 1989. P. 155—159.

*Alava V*. Matkamuistelmia Tverin Karjalasta // KV 53. Karjala idän ja lännen silta. 1973. S. 203—265.

ALE — Atlas Linguarum Europae. Vol. 1. Premier fascicule, Cartes et Commentaires. Assen, 1983. 178 p.

ALFE — Лингвистический атлас прибалтийско-финских языков (Atlas Linguarum Fennicarum = ALFE), I—III. / Сост. Н. Г. Зайцева, В. Д. Рягоев, Т. Туоми, С. Сухонен, А. Хяннинен, Т.-Р. Вийтсо, В. Оя, Х. Нээтар, А. Лаанест. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 1295. Vammala, 2004, 2007, 2010.

Anttikoski, 1998: Neuvostoliiton kielipolitiikkaa: karjalan kirjakielen suunnittelu 1930-luvulla. Lisensiaatintutkielma. Joensuun, 1998. 161 s.

Anuksen karjalazien eeppizet pajot (Эпические песни Южной Карелии) / Luadii, algusanan, sellityksien kirjuttai V. P. Mironova. Petroskoi, 2006. 448 c.

Appelgren Hj. Suomen muinaislinnat // SMYA. Helsinki, 1891. № 12. 223 s.

*Ariste P*. Vadjalaste puu- ja metsakultusest // Etnograafiamuuseumi aastaraamat. T. 30. Tallinn, 1977. Lk. 147—156.

Atlas of the World's Languages in Danger, 3rd ed. Paris, 2017 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php?hl=en&page=atlasmap (18.08.2019).

ÄN 1982 — *Sovijärvi A., Peltola R*. Äänisvepsän näytteitä. Helsinki, 1982.

ÄVN — Äänisvepsän näytteitä. Keränneet ja julkaisseet A. Sovijärvi ja R. Peltola // Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia, 171. Helisinki, 1982. 171 s.

*Badone E*. Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society. Princeton; New York, 1990. 230 s.

*Basilier H*. Vepsalaiset Isajevan volostissa // SUSA. T. 8. Helsinki, 1890. S. 43—84.

*Blomstedt Y*. Venäjän Karjalan kalmistoista ja hautapylväistä // SM. 1895. № 3—4. S. 19—24.

*Blomstedt Y., Sucksdorff V*. Karelska Byggnader och ornamentala Former. Helsingfors, 1900. 80 t.

*Blomstedt Y., Sucksdorff V*. Karelische Gebaude und ornamentale Formen aus Zentral-Russisch-Karelien. T. 1. Helsingfors, 1902. 191 p.

*Bowman G*. «Christian Ideology and the image of a holy land: the place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities» // Eade, John and Michael Sallnow (eds). Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage. London and New York, 1991. P. 98—121.

*Branders A. A*. Tietoja Suojärven pitäjästä. Ylipainos Laatokasta. Sortavala, 1892.

*Chikalov J*. Kuolinsyyt Uhtualla 1800-luvun lopulla ja viime vuosisadan alussa // Karjalan heimo. 2002. № 1—2. S. 8—9.

EES — Eesti etümoloogiasõnaraamat. Koostanud ja toimetanud Iris Metsmägi, Meeli Sedrik, Sven-Erik Soosaar. Eesti Keele Instituut, Eesti Keele Sihtasutus. Tallinn, 2012. 792 lk.

*Fellman J*. Anteckningar under min vistelse i Lapmarken I. Helsinki, 1906. 680 p.

*Fellman J*. Poimintoja muistiinpanoista Lapissa (Anteckningar om min vistelse i Lappmarken). Porvoo; Helsinki; Juva, 1980. 373 s.

*Forsstrom O. A*. Kuvia Raja-Karjalasta. Helsinki, 1894. 172 s.

Frog, 2010 — Baldr and Lemminkäinen. Approaching the evolution of mythological narrative through the activating power of expression. A case study in Germanic and Finno-Karelian cultural contact and exchange. Doctoral thesis, UCL (University College London). London, 2010. 470 p.

*Genetz A*. Kuvaelmia kansan elämästä Salmin kihlakunnassa // Koitar I. Helsinki, 1870. P. 84—109.

*Grünthal R*. Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyymit (Castrenianumin toimitteita 51). Helsinki, 1997. 283 s.

*Grünthal R*. Finnic adpositions and cases in change. MSFOu 244. Helsinki, 2003. 235 p.

*Grünthal R*. The Mordvinic languages between bush and tree // Sámit, sánit, sátnehámit. Riepmočála Pekka Sammallahtii miessemánu 21. beaivve 2007. MSFOu 253. J. Ylikoski, A. Aikio (eds.). Helsinki, 2007. P. 115—137.

*Grünthal R*. Baltic loanwords in Mordvin // Prehistoric linguistic map of Northern Europe. MSFOu 266 / P. Kallio, R. Grünthal (eds.). Helsinki, 2012. P. 297—343.

*Grünthal R*. Vepsän kielioppi. Helsinki, 2015. 347 p.

*Gučšina V*. Työ kultua myöte kävelettä (Matkamuisselmie Vienan kylista 1993) // Vienan Karjala. 2002. № 3. S. 3.

*Haapoja H*. Ennen saatuja sanoja: menneisyys, nykyisyys ja kalevalamittainen runolaulu nykykansanmusiikin kentällä. Helsinki, 2017. 273 s.

*Haavio M*. Über orientalische Legenden und Mythen in Grenz-Karelien und Aunus // Studia Fennica. 1936. № 2. S. 1—53.

*Haavio M*. Karjalainen lintukoto Kuujärven laaksossa // Uusi Suomi. 1941. № 3/12.

*Haavio M*. Väinämöinen: Suomalaisten runojen keskushahmo. Porvoo, 1950. 335 s.

*Haavio M*. Karjalan jumalat. Porvoo, 1959. 348 s.

*Haavio M*. Kuolematonten lehdot. Sampsoi Pellervoisen arvoitus. Porvoo; Helsinki, 1961. 151 s.

*Haavio M*. The Letter on Birch-Bark No. 292 // Journal of the Folklore Institute. 1964. Vol. 1. № 1/2 (1964). P. 45—66.

*Haavio M*. Suomalainen mytologia. Porvoo, 1967. 543 s.

*Hakamies P*. Vepsäläisten suullisesta perinteestä // Vepsäläiset tutuksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista. Joensuu, 1994. S. 73—86.

*Hakulinen L*. Suomen kielen rakenne ja kehitys. Helsinki, 1941.

*Hakulinen L*. Tuliperäisiä affektisanoja // KV 22. Helsinki, 1942. S. 7—21.

*Harva U*. Karjalaista kansanuskoa ja palvontaa // Karjalan kirja. 2 osa. Helsinki, 1932. S. 469—482.

*Harva U*. Miero vuotti uutta kuuta // KV 19. Helsinki, 1939. S. 5—8.

*Harva U*. Suomalaisten muinaisusko. Porvoo; Helsinki, 1948. 519 s.

*Hautala J*. (toim.) Vanhat merkkipäivät. Jyväskylä, 1982. 478 s.

*Helimski E*. A mezen nenets glossary and other linguistic data from Sjögren's papers // Linguistica Uralica 43. 2007. № 3. S. 197—210.

*Hiiemae M*. Külvinädalad eesti rahvatraditsioonis // Läänemer soomalaste etnokultuuri kusimusi. Tallinn, 1982. Lk. 106—109.

*Holmberg U*. Metsän peitossa // KV 3. Helsinki, 1923. S. 16—60.

*Holmberg U*. Vepsäläisten häämenot // SM 31. Helsinki, 1924. S. 9—16.

*Holmberg-Harva U*. Kauko-Karjalan häärunot. Turku, 1929. 290 s.

*Honko L*. Geisterglaube in Ingermanland. FFC. № 185. Helsinki, 1962. 470 p.

*Honko L*. Itkuvirsirunous. Teoksessa // Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus. Matti Kuusi (toim.). Helsinki, 1963. S. 81—128.

*Häkkinen K*. Mistä sanat tulevat. Suomalaista etymologiaa. Helsinki, 1990. 326 s.

*Häkkinen K*. Nykysuomen etymologinen sanakirja. Juva, 2007. 1634 s.

*Häkkinen J*. Kantauralin ajoitus ja paikannus: perustelut puntarissa // Journal de la Societe Finno-Ougrienne. 2009. № 92. S. 9—56.

*Hämynen T*. «Paha pahan kera, pahetta vie pahempi»: avioliitot itäsuomalaisten ja aunuksenkarjalaisten kontaktien kuvastajina 1734—1918 // Väesto ja perhe Karjalassa [Население Карелии и карельская семья]. Historian tutkimuksia — Studies in History 23. Joensuu, 2003. S. 106—115.

*Hämynen T*. History of Karelian Orthodox Families in Suojärvi, 1500—1939 // Family Life on the Northwestern Margins of Imperial Russia. Joensuu, 2004. P. 93—133.

*Hänninen O*. Kuppaus, elävää kansanparannustaitoa // Kansa parantaa / Toim. P. Laaksonen, U. Piela. Helsinki, 1983. S. 298—303.

*Inha I. K*. Kalevalan laulumailta. Elias Lönnrotin poluilla Vienan Karjalassa. Helsinki, 1999. 437 s.

*Itkonen E*. Suomalais-ugrilaisen kielen- ja historiantutkimuksen alalta. Tietolipas 20. Helsinki, 1961. S. 48—84.

*Itkonen T*. Aunuksen äänneopin erikoispiirteet ja aunukselaismurteiden synty // Virittäjä. 1971. № 2 (75). S. 153—182.

*Itkonen T*. Välikatsaus suomen kielen juuriin // Virittäjä. 1982. № 85. S. 349—386; 1983. № 87. S. 190—229.

*Järvinen I.-R*. Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista. Helsinki, 2004. 267 s.

*Jauhiainen M*. Suomalaiset uskomustarinat. Helsinki, 1999. 358 s.

*Joalaid M*. Elamuga seotud kombestikust lõuna-vepsas // Etnograafiiamuuseumi aastaraamat XXX. «Valgus». Tallinn, 1977. Lk. 225—241.

*Joalaid M*. Vepslased ja vepsa keel // Kaheksa keelt kaheksa rahvast. Tallinn, 1998. Lk. 50—70.

*Junttila S*. Tiedon kumuloituminen ja trendit lainasanatutkimuksessa. Kantasuomen balttilaislainojen tutkimushistoria. Helsingin yliopisto. Helsinki, 2015. 291 s.

*Juvas M., Reponen A*. Kuolemaan liittyvia tapoja ja uskomuksia // Kansatieteellisia muistiinpanoja Ilomantsin itakylista. Suomen Muinaismuistoyhdistys. Kansatieteellinen arkisto III. Forssa, 1939. S. 283—293.

*Kährik A*. Verbide muutmismudel lõunavepsa murdes. Tallinn, 1980. 150 lk.

*Kajanoja P*. A study in the morphology of the Finns and its relation to the settlement of Finland. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Series A. V. Medica). Helsinki, 1971. 61 p.

Kalevala. Petroskoi, 1993. 381 s.

*Kalima J*. Itämerensuomalaisten kielten balttilaiset lainasanat / SKST 202. Helsinki, 1936. 252 s.

*Kalima J*. Die ostseefinnische Lehnwörter im Russischen. Helsinki, 1919. 265 s.

*Kallio P*. The language contact situation in prehistoric northeastern Europe // Linguistic roots of Europe: origin and development of european languages. Robert Mailhammer & Theo Vennemann (eds.). København, 2015. P. 77—103.

*Kallio P*. Kantasuomen konsonanttihistoriaa // Sámit, sánit, sátnehámit / SUST 253. Helsinki, 2007. S. 229—249.

*Kallio P*. The language contact situation in prehistoric Northern Europe // The Origin and development of European languages. Copenhagen Studies in Indo-European. Vol. 6 / R. Wailhammer, T. Vennemann, B. A. Olsen (eds.). Copenhagen, 2015. P. 77—102.

Kantele- ja jouhikkosävelmiä / Toimittanut A. O. Väisänen. Juväskylä, 2002. 145 s.

*Karjalainen K. F*. Jugralaisten uskonto. Porvoo, 1918. 601 s.

*Karjalainen H., Puura U., Grünthal R., Kovaleva S*. Karelian in Russia: ELDIA case-specific report. Mainz, Wien, Helsinki, Tartu, Mariehamn, Oulu, Maribor // Studies in European Language Diversity. 2013 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: https://services.phaidra.univie.ac.at/api/object/o:314612/diss/Content/get (18.08.2018).

Karjalaisia sananpolvia / Toim. L. Miettinen, P. Leino. Helsinki, 1971. 640 s.

Karjalan kirja. Osa 2. Porvoo, 1910. 547 s.

*Karsten T. E*. Finnar och germanen. Folkmålstudier 9—10. Helsingfors, 1944.

*Kaschenko S*. Venäjän Karjalan väestö 1700-luvun lopulta 1900-luvun alkuun // Väestö ja perhe Karjalassa. Население Карелии и карельская семья. Joensuu, 2003. S. 27.

*Kaukonen V*. Kansanrunon Kauko-Karjala ja Kalevalan synty. Porvoo, 1984. 233 s.

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

*Kettunen L*. Matkamuisteimia Vepsän perukoilta // Virittäjä. Kotikielen seuran aikakauslehti. Helsinki, 1918. S. 38—62, 95—104.

*Kettunen L*. Vepsäläisten jurginpraznikassa // Suomalainen Suomi 3. Porvoo, 1918a. S. 88—94.

*Kettunen L*. Näytteitä etelävepsästä. I. Helsinki, 1920. 146 s.

*Kettunen L*. Lõunavepsa häälikajalugu. I. Konsonantid. Tartu, 1922. II. Vokaalid. Tartu, 1925. I — 139 lk. II — 129 lk.

*Kettunen L*. Tähelepanekuid vepslaste mutologiast // Eesti Kirjandus. 1925. № 9. Lk. 365—372.

*Kettunen L*. Karjalaisen heimon ja «karjalan kielen» iästä ja alkuperästä / Virittäjä 44. 1940. S. 129—144, 282—301.

*Kettunen L*. Vepsän murteiden lauseopillinen tutkimus / SUST 86. Helsinki, 1943. 576 s.

*Kettunen L*. Tieteen matkamiehenä. Porvoo; Helsiniki, 1945. 416 s.

*Kirkinen H*. Karjala idän kulttuuripiirissä. Bysantin ja Venäjän yhteyksistä keskiajan Karjalaan. Helsinki; Rauma, 1963.

*Kirkinen H*. Karjala idän ja lannen välissä. Helsinki, 1970. 344 s.

*Kirkinen H*. Karjalan ja Kalevalan juuria // Kirjokannesta kipinä — Kalevalan juhlavuoden satoa. KV 66 / Toim. Matti Kuusi, Pekka Laaksonen ja Hannes Sihvo. Helsinki, 1986. S. 41—48.

Kivikoski E. Lisia Karjalan ristiretkikauden ajanmääritykseen // KV. № 22. Helsinki, 1942. S. 79—87.

*Kivikoski E*. Zur Herkunft der Karelier und ihrer Kultur //Acta Archaeologies, København. 1944. Vol. 15, fasc. 1—2. S. 1—28.

*Kivikoski E*. Die Eisenzeit Finnlands. Bildwerk und Text. Helsinki, 1973. 150 s.

KKK — Käte-ške käbedaks kägoihudeks [Обернись-ка милой кукушечкой] / Сост. сб. Н. Г. Зайцева, О. Ю. Жукова. Петрозаводск, 2012. 223 s.

KKR I — Karjalan kansan runot I. Kokoonpannut V. Jevsejev. Tallinn, 1976. 360 s.

KKS — Karjalan kielen sanakirja I—VI. Helsinki, 1968—2005.

*Koivisto V*. Itämerensuomen refleksiivit. SKST 622. Helsinki, 1995. 345 s.

*Koivulehto J*. «Were the Baltic Finns 'clubmen'? On the etymology of some ancient ethnonyms» // You name it. Perspectives on onomastic research. Studia Fennica Linguistica, 7 / R. L. Pitkanen and K. Mallat (eds.). Helsinki, 1997. P. 151—169.

*Koivulehto J*. Varhaiset indoeurooppalaiskontaktit. Aika ja paikka lainasanojen valossa // Pohjan poluilla. Suomalaisten juuret nykytutkimuksen mukaan / P. Koskikallio [et. al.]. Helsinki, 1999. S. 207—236.

*Koivulehto J.* Etymologisesti hämäriä (i)sta-johdosverbejä, lainoja ja omapohjaisia // JSFOu. 2009. № 92. S. 79—102.

*Koivulehto J*. Urheimat der Germanen // Verba vagantur. Jorma Koivulehto in memoriam. MSFOu 274 / S. Holopainen, P. Kallio, J. Saarikivi (eds.). Helsinki, 2017. P. 433—456.

*Konkka A*. Tunkuan häkinveto // Hiidenkivi. 1998. № 6. S. 22—23.

*Konkka A*. Herrojen joulu, talonpojan kekri // Carelia. 1999. № 1. S. 50—54.

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

*Konkka U*. Ikuinen ikävä. Karjalaiset ritti-itkut. Helsinki, 1985. 206 s.

*Korhonen M*. Johdatus lapin kielen historiaan. Helsinki, 1981. 378 s.

*Kronh K*. Suomalaisten pakanalliset jumalat // Oma mua. 1920. № 1. S. 886—890.

*Kujola J*. Äänneopillinen tutkimus Salmin murteesta. Helsinki, 1910. 108 s.

*Kujola J*. Lyydiläismurteiden sanakirja. Helsinki, 1944. 543 s.

*Kuokkala J*. Jälkitavun labiaalivokaalit saamessa ja itämerensuomessa. Pro gradu. Helsinki, 2012. 99 s.

*Kuusi M*. Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki; Keuruu, 1963. 654 s.

*Kuzmin D*. Saamelainen asutus Karjalassa // JSFOu. 2013. № 94. S. 69—123.

*Kuzmin D*. Vienan Karjalan asutushistoria nimistön valossa. Helsinki, 2014. 346 s.

*Kährik A*. Das problem des vereinenden Präteritums im Wepsishen // Советское финно-угроведение. Таллин, 1978.

*Kährik A*. Verbide muutmismudel lõunavepsa murdes. Tallinn, 1980. 150 lk.

*Laakso J*. Vielä kerran itämerensuomen vanhimmista muistomerkeistä // Virittäjä. 1999. № 4. S. 531—555.

LÄGLOS — Lexikon der älteren Germanischen Lehnwörter der Ostseefinnischen Sprachen. T. Hofstra, S.-L. Hahmo, O. Nikkilä. Hrsg. A. D. Kylstra. Amsterdam Rodopi. 1. Band 1991. 2. Band 1994. 3. Band 2014.

*Laitinen H*. Runolaulu / Suomen musiikin historia. Kansanmusiikki. Helsinki, 2006. S. 14—79.

*Lampi P*. Suomen karjalankieliset karjalaiset // Suomen kansalliset vähemmistöt. Kulttuurien ja kielten rikkautta. Keuruu, 2012. S. 97—108.

*Lehtinen I*. The finno-ugric collection at the National Museum of Finland. National Board of Antiquities. Helsinki, 1990. 56 pp.

*Leisiö T*. Suomen ja Karjalan vanhakantaiset torvi- ja pillisoittimet. Kaustinen, 1983. 621 s.

*Leskinen H*. Karjala ja karjalaiset kielentutkimuksen näkökulmasta // Karjala: historia, kansa, kulttuuri. Helsinki, 1998. S. 352—382.

*Lonin R*. Minun rahvhan fol'klor. Petroskoi, 2000. 108 s.

*Lönnrot E*. Itkuvirsistä Venäjän Karjalasta // Mehiläinen 1836 (syyskuu — lokakuu). Uudestaan painettu teoksessa Elias Lönnrot, Valitut teokset 2. Mehiläinen. Raija Majamaa (toim.). Helsinki, 1990. S. 156—157.

*Lönnrot E*. Om det Nord-tschudiska språket. S. l.,1853. 53 s.

Lühüdad pajoižed. Om keradnu R. Lonin. Petroskoi, 2000. 70 s.

*Lukkarinen J*. Inkerilaisten praasnikoista // Suomi: IV:11. Helsinki, 1912. S. 37—91.

*Mägiste J*. Estnisches etymologisches Wörterbuch. Helsinki, 1983. Vol. 1—12.

*Mannhardt W*. Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865. 51 p.

*Manninen I*. Kansatieteellisiä kertomuksia Pohjois-Aunuksesta. Porvoo, 1919. 87 s.

Manttaledh aff Kexholms Lhänn pro Anno 1590 // История Карелии XVI—XVII вв. в документах / Asikirjoja Karjalan historiasta 1500- ja 1600-luvuilta. Петрозаводск; Йоэнсуу, 1987. Т. 1. С. 265—274.

*Mihailova M*. Luondon avuttajat // Oma mua. 1996. № 23 (285), 26 (289), 27 (290), 29 (292). S. 4.

*Mikkola J*. Karjalaisia sanoja XVII vuosisadalta // Virittäjä. 1901. S. 101—102.

*Mikkola J*. Vanha karjalais-venäläinen sanaluettelo // Virittäjä. 1932. S. 101—104.

*Mikkola J. J*. Lännen ja idän rajoilta. Historiallisia kirjoitelmia. Porvoo; Helsinki, 1942. 206 s.

*Mišin A*. Kalevala vepsän kielellä // Carelia. 2004. № 11. S. 131—133.

*N*. Подсечное хозяйство в Ребольской волости Повенецкого уезда // ОГВ. 1894. № 98.

*Nenola A*. Folklore and the Gendeerized World. Or Twelve Points from a Feminist Perspective // Nordic Frontiers. Resent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries. Turku (NIF), 1993. P. 49—62.

*Nenola-Kallio A*. Studies in Ingrian Laments. FF Communications 234. Helsinki, 1982. 303 p.

NEV — Kettunen L. Näytteitä etelävepsästä, I—II. Helsinki, 1920, 1925.

*Nieminen R*. Jouhikko. Kaustinen, 1984. 72 s.

*Nirvi R. E*. Petojen nimitykset kosinta- ja hääsanastossa // Suomi 123:3. Helsinki, 1981. 156 s.

*Nissilä V*. Suomalaista nimistöntutkimusta. Helsinki, 1961. 220 s.

NKK, 1994 — Naytteitä karjalan kielestä I. Karjalan tasavallan ja Sisä-Venäjan karjalaismurteet / Образцы карельской речи I. Говоры Республики Карелии, тихвинских и тверских карел. Joensuu; Petroskoi, 1994. 457 s.

*Nordman C. A*. Karelska järnåldersstudier / SMYA. Helsinki, 1924. № 34:3. 200 s.

*Norvik P*. Djoržan karjalaisten kansanlääkinnästä // Kansa parantaa / Toim. P. Laaksonen; U. Piela. Helsinki, 1983. S. 225—230.

NVM — Näytteitä vepsän murteista. Keränneet ja julkaisseet L. Kettunen ja P. Siro // SUST, LXX. Helsinki, 1935. 193 s.

NÄKM — Näytteitä äänis- ja keskivepsän murteista. Keränneet E. N. Setälä ja J. H. Kala. Julkaissut ja suomentanut E. A. Tunkelo apunaan R. Peltola // SUST, 100. Helsinki, 1951. 621 s.

*Ojajärvi A*. Morsiussauna // KV 39. Helsinki, 1959. S. 293—330.

*Õpik E*. Moni söna kalendrijutti, iseäranis odrast ja külvinädalatest // Eesti ajaloo probleme. Tallinn, 1981. Lk. 192—201.

*Pahomov M*. Lyydiläiskysymys: kansa vai heimo, kieli vai murre? Helsinki, 2017. 311 s.

*Pallot J*. Women's Domestic Industries in Moscow Province: 1880—1900 // Clements B. E. (eds.). Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation. Berkeley, CA et al. California, 1991. P. 163—184.

*Partanen N., Saarikivi J*. Fragmentation of the Karelian language and its community. Growing variation at the threshold of the language shift // Linguistic genocide or superdiversity? New and old language diversities. Bristol; Buffalo, 2016. P. 21—64.

*Patronen O*. Rajakarjalaisen sukunimistön kehittyminen osana Suomen karjalankielisen ortodoksivähemmistön suomalaistumista 1818—1925. Helsinki, 2017 [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: https://helda.helsinki.fi/handle/10138/224298 (18.08.2019).

*Paulaharju S*. Vienan Karjalan itkuvirsistä // Otavan joulu. 1916. S. 535.

*Paulaharju S*. Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Porvoo, 1924. 186 s.

*Paulaharju S*. Karjalainen sauna. Helsinki, 1982. 109 s.

*Paulaharju S*. Karjalainen talo. Helsinki, 1983. 208 s.

*Paulaharju S*. Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia / Toim. Pekka Laaksonen. Helsinki, 1995. 248 s.

*Pelkonen L*. Suojarvi. Pieksamaki, 1965. 390 s.

*Pentikäinen J*. Golden King of the Forest: The Lore of the Northern Bear. Helsinki, 2005. 154 s.

*Pentikäinen J*. Marina Takalon uskonto (uskontoantropologinen tutkimus). Helsinki, 1971. 388 s.

*Pöllä M*. Vienan Karjalan etnisen koostumuksen muutokset 1600—1800-luvulla. Helsinki, 1995. 353 s.

*Rainio J*. Vanhaa äänisvepsäläistä lääkintätietoa // KV 53. Porvoo; Helsinki, 1973. S. 289—312.

*Rainio J*. Äänisvepsäläisiä sananparsia // KV 48. Helsinki, 1968. S. 269—310.

*Rainio J*. Muinaisuskontoon ja kristinuskoon liittyviä aiheita äänisvepsäläisissä arvoituksissa // Vepsäläiset tutuksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista. Joensuu, 1994. S. 87—117.

Rapapallit ja lakuttimet / Tuottaja Kolehmainen I. Kauhava, 1985. 38 s.

*Ruotsalainen A*. Pikkulasten «harjakset» // KV 31. Porvoo; Helsinki, 1951. S. 179—199.

*Ruuttu M*. Kansantapoja ja uskomuksia Karjalan kannaksen itäosissa. Helsinki, 1931. 136 s.

*Saarikivi J*. Is there Palaeo-European substratum interference in the western branches of Uralic // JSFOu 90. 2004. P. 187—214.

*Saarikivi J*. Substrata Uralica. Studies on Finno-Ugrian Substrate in Northern Russian Dialects. Academic dissertation on the Faculty of Arts at the University of Helsinki. Tartu, 2006. 297 s.

*Saarikivi J*. Finnic Personal Names on Novgorod Birch Bark Documents // Topics on the Ethnic, Linguistic and Cultural Making of the Russian North Helsinki. Helsinki, 2007. P. 196—246.

*Saarikivi J*. The spread of Pre-Christian anthroponyms in toponyms // Personal name systems in Finnic and beyond (Uralica Helsingiensia 12) / T. Ainiala, J. Saarikivi (eds.). Helsinki, 2017. P. 11—30.

*Saarikivi J., Grünthal R*. Itämerensuomalaisten kielten uralilainen tausta // Muuttuva muoto. Kirjoituksia Tapani Lehtisen 60-vuotispäivän kunniaksi / J. Vaattovaara, H. Lappalainen, R. Grunthal, T. Suutari (toim.). Helsinki, 2005. S. 112—147 (Kieli 16).

*Sääski S*. Muistajaisissa Itä-Karjalassa // Kotiseutu. 1972. № 2—3. S. 83—86.

*Sallamaa K*. Nouse lempi liehumahan // Kansa parantaa. KV 63. Helsinki, 1983. S. 253—261.

*Salve K*. Vepsäläisten kansallisesta identiteetista // Ison karhun jälkeläiset / Toimittanut Pekka Hakamies. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 697. Tampere, 1998. S. 119—140.

*Salve K*. Vepsäläinen kansanrunous // Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri. Helsinki, 2005. S. 95—103.

*Sammallahti P.* The Saami Languages: An Introduction. Kárášjohka, 1998. 268 p.

*Sammallahti P*. Suomalaisten esihistorian kysymyksiä // Virittäjä. 1977. № 81. S. 119—136.

*Sarhimaa A*. Vaietut ja vaiennetut — Karjalankieliset karjalaiset Suomessa. Helsinki, 2017. 232 s.

*Sarmela M*. Suomen perinneatlas. Helsinki, 2007. 597 s.

*Sauhke N*. Karjalan praašniekat. Juväskylä, 1971. 536 s.

*Schwindt T*. Tietoja Karjalan rautakaudesta / SMYA. Helsinki, 1893. № 13. 206 s.

*Searle J*. Speech Acts. Cambridge, 1969. 203 pp.

*Setälä E. N*. Vepsäläiset // Tietosanakirja. Helsinki, 1919.

*Shikalov Y*. «Ilona on käki metsässä, ilona on lapsi perhessa». Syntymä, imeväiskuolleisuus ja aviottomat lapset Vienan Karjalassa ja Vienanmeren länsirannikolla 1860—1910-luvuilla. Bibliotheca Historica 115, Helsinki, 2007. 268 s.

*Siikala A.-L*. Suomalainen šamanismi — mielikuvien historiaa. Helsinki, 1994. 359 s.

*Siikala A.-L*. What Myths Tell about Past Finno-Ugric Modes of Thinking // Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum 7.—13.8. Pars I. Orationes plenariae. Tartu, 2000. P. 127—140.

*Siikala A.-L*. Itämerensuomalaisten mytologia. Helsinki, 2012. 536 s.

*Sirelius U. T*. Jagd und Fischeri in Finland. Berlin; Leipzig, 1934. 380 s.

SKES — Suomen kielen etymologinen sanakirja I—VI. Helsinki, 1955—1978.

SKMT III — Suomen kansan muinaisia taikoja III. Maanviljelystaikoja / Toim. A. V. Rantasalo. Jyväskylä, 1912.

SKVR — Suomen kansan vanhat runot. I—XXXV. Helsinki, 1908—1997.

SMS — Suomen murteiden sanakirja. Osa I. Helsinki, 1985. 802 s.

SN — Sirkka Paikkala & Pirjo Mikkonen. Sukunimet. Uudistettu laitos. Helsinki, 2000. 895 s.

*Söderholm S*. Sielulintumotiivit karjalaisissa kuolinitkuissa // Sananjalka 22. Helsinki, 1980. S. 141—148.

SPN — Suomalainen paikannimikirja / S. Paikkala (toim.). Jyväskylä, 2007. 592 s.

SSA — Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. Osa 1—3 / E. Itkonen; U.-M. Kulonen. Helsinki, 1992—2000.

*Stark L*. Peasants, Pilgrims, and Sakred Promises. Helsinki, 2016. 229 p.

*Stepanova A*. Karjalaisen itkuvirsikielen sanakirja. Helsinki, 2012. 226 s.

*Stepanova E*. Mythic Elements of Karelian Laments. The Case of syndyzet and spuassuzet // Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions / Frog, Anna-Leena Siikala & Eila Stepanova (toim.). Helsinki, 2012. S. 257—287.

*Stepanova E*. Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit. Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä. Tampere, 2014. 324 s.

*Strandberg H*. Kuppari ja kuppaaminen // Kansa parantaa / Toim. P. Laaksonen, U. Piela. Helsinki, 1983. S. 281—290.

*Szinnyei J*. A veps nyelvről // Nyelvtudomanyi közlemenyek. № 16. Budapest, 1881. P. 409—452.

*Talve I*. Morsiamesta nuorikoksi: häiden rakenne itämerensuomalaisilla // Scripta Ethnologica. 1987. № 37. S. 127—170.

*Tarkka L*. Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821—1921. Helsinki, 2005. 534 s.

*Tcherniakova I*. Marriage and Family in White Sea Karelia during the Pre-Industrial Time: Traditions and Innovations (on the example of Panozero area) // Family on the border margins of Imperial Russia / Ed. by T. Hamynen, J. Partanen, Ju. Shikalov. Joensuu, 2004. P. 285—331.

*Teräsvuori O*. Ativon arvoitus // KV 20—21. Helsinki, 1940—1941. S. 243—261.

*Topelius Z*. Suomen kansan wanhoja runoja, ynnä myös nykyisempiä lauluja / Koonnut ja prääntiin antanut Z. Topelius. Helsinki, 1822—1831.

*Tšikalov J*. Vienassa elettiin kyllä pitkään, jos vain hengissä selvittiin // Karjalan heimo. 2000. № 11—12. S. 154—156.

*Tunkelo E. A*. Vepsän kielen äännehistoria // SKST, 228. Helsinki, 1946. 228 s.

*Tunkelo E. A*. Muutamia vepsäläisten sananparsia ja kuvalauseita // Virittäjä. 1947. № 51. S. 360—361.

*Turunen A*. Vepsäläistä kansanrunoutta // Virittäjä. 1943. № 47. S. 147—166.

*Turunen A*. Lyydiläismurteiden äännehistoria I. Konsonantit. Helsinki, 1946. 338 s.

*Turunen A*. Kalevalan sanakirja. Helsinki, 1949. 350 s.

*Turunen A*. Lyydiläismurteiden äännehistoria II. Vokaalit. Helsinki, 1950. 266 s.

*Turunen A*. Uber die Volksdichtung und Mythologie der Wepsen // SF. VI. Helsinki, 1956. S. 169—204.

*Turunen A*. Kalevalan sanat ja niiden taustat. Joensuu, 1981. 415 s.

*Uifalvi Ch. E*. Essai de Grammaire vêpse ou tschoude du nord. Paris, 1875. 128 p.

*Uino P*. Ancient Karelia. Archaeological studies = Muinais-Karjala. Arkeologisia tutkimuksia / SMYA 104. Helsinki, 1997. 426 p.

*Ullberg U., Tavaststjerna A., Kekkonen J*. Kansanomaisia rakennustapoja ja koristemuotoja Karjalasta kahden puolen rajaa. Helsinki, 1929. 288 s.

*Uotila T. E*. Huomautuksia syrjäänin itämerensuomalaisista lainasanoista // Virittäjä. 1936. № 40. S. 199—207.

*Vahros I.* Gesghichte und Folklore der grossrussischen Sauna / FFC. № 197. Helsinki, 1966. 360 s.

*Vahtola J*. Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty (Studia historica septentrionalia 3). Rovaniemi, 1980. 563 s.

*Valonen N*. Zur Geschichte der finnischenWohnstuben / SUST. 1963. № 133. 599 s.

*Valonen N*. Varhaisia lappalais-suomalaisia kosketuksia // Ethnologia Fennica. 1980. № 10. S. 21—98.

*Viitso T.-R*. Äänisvepsa murde väljendustasandi kirjeldus // Keele modelleerimise probleeme. Tartu, 2. 1968. S. 3—296.

*Vilkuna K*. Zur Geschichte der finnischen Sicheln / SMYA. Helsinki. № 40. 1934. S. 223—235.

*Vilkuna A*. Hurri-pesye / Virittaja. 1952. № 56 (1). S. 22—30.

*Vilkuna A.* Ihmisen varustaminen elämäntaipaleelle // Vilkuna A. Tavan takaa. Kansatieteellisiä tutkimuksia tapojemme historiasta. Jyväskylä, 1989. P. 85–221.

*Virtaranta P*. Vienan kansa muistelee. Porvoo; Helsinki, 1958. 804 s.

*Virtaranta P*. Lähisukukielten lukemisto. Helsinki, 1967. 239 s.

*Virtaranta P*. Tverin karjalaisten entistä elämää. Porvoo; Helsinki, 1961. 271 s.

*Virtaranta P*. Lyydiläisiä teksteja. II. Helsinki, 1963. 419 s.

*Virtaranta P*. Lyydiläisiä teksteja. III. Helsinki, 1964. 402 s.

*Virtaranta P*. Polku sammui. Helsinki, 1972. 263 s.

*Virtaranta P*. Über Den Olonetzischen Kondusi-Dialekt // Finnisch-ugrische Forschungen. 1973. № 40. S. 259—277.

*Virtaranta P*. Vienan kyliä kiertämässä. Porvoo; Helsinki, 1978. 700 s.

*Virtaranta P*. Tverinkarjalaista parannustietoa // Kansa parantaa / Toim. P. Laaksonen, U. Piela. Helsinki, 1983. S. 231—241.

*Virtaranta P., Suhonen S*. Lähisukukielet // Suomi. № 119. Helsinki, 1978. 75 s.

*Virtaranta P., Virtaranta H*. Kauas läksit karjalainen: matkamuistelmia tverinkarjalaisista kylistä. Porvoo, 1986. 320 s.

*Vuorela T*. Kansatieteen sanasto. Helsinki, 1964. 248 s.

*Vuorela T*. Kansanperinteen sanakirja. Helsinki, 1979. 543 s.

*Vuoristo V*. Ikävä omia maita. Muisteluksia vanhasta Vienan-Karjalasta. Helsinki, 1983. 284 s.

VV — Vepsa vanasõnad / Koostanud V. Mälk, A. Hussar, A. Kährik, T.-R. Viitso. Kujundus ja kaardid V. Oja. Tallinn, 1992. Vol. 1—2.

VVS — Vepsän verkkosanasto [Электронный ресурс]. Электрон. дан.: // http://kaino.kotus.fi/sanat/vepsa/ (18.08.2019).

*Väisänen A*. Vepsäläinen kantele // KV 14. Helsinki, 1934. S. 242—251.

*Wiik K*. Karjalan kielen murteet. Kvantitatiivinen tutkimus. Turku, 2004. 75 s.

*Wiik K*. Vepsän vokaaalisointu. Helsinki, 1989. 121 s.

*Ylikangas M*. Rivit suoriksi! Kaunokirjallisuuden poliittinen valvonta Neuvosto-Karjalassa 1917—1940. Helsinki, 2004. .493 s.

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

*Zaiceva N*. Uz' Vepsä-venälaine vajehnik. Petroskoi, 2010. 510 s.

*Zaiceva N*. Vepsän kelen grammatik. Teoretine openduzkirj 5—9 klassoile. Petroskoi, 2003. 239 s.

*Zaiceva N., Mullonen M*. Abekirj. Petroskoi, 1991. 94 s.

*Zaikov P*. Karjalan kielen murreoppia = Диалектология карельского языка. Петрозаводск, 1987. 128 с.

# АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ


**Архив Музея антропологии и этнографии (АМАЭ)**

ф. 13, оп. 1, № 2 — Причеты свадебные, песни вепсов, 1923 г.

ф. 13, оп. 1, № 10 — *Волков Н. Н.* О материальной и духовной культуре вепсов. Рабочая тетрадь для записи материалов — результатов командировки с целью этнографического изучения вепсов (июль — август 1938 г. Капшинский р-н; ноябрь 1938 г. Ефимовский р-н).

ф. 13, оп. 1, № 13 — *Волков Н. Н.* Материалы по этнографии вепсов.

ф. 13, оп. 1, № 16 — *Волков Н. Н.* Вепсы (полевые материалы).

ф. 13, оп. 1, № 28 — *Волков Н. Н.* Вепсы.

ф. 13, оп. 1, д. 93 — Материалы Е. В. Скородумова.

ф. 13, оп. 1, № 94 — *Скородумов Е. В.* Вепсская свадьба.

ф. К-1, оп. 2, д. 1232 — *Логинов К. К.* Полевые материалы по материальной культуре и хозяйственной обрядности Заонежья (1980—1982).

ф. К-1, оп. 2, д. 1270 — *Логинов К. К.* Полевые материалы экспедиционной поездки в Заонежье (1982).

**Архив Российской академии наук (АРАН)**

*Светляк А. В.* Наша Шимозерия. Глава XIV // АРАН СПб., ф. 135, оп. 2, № 246, 15 л.

**Архив Российского географического общества (АРГО)**

ф. Олонецкой губ., р. 25, оп. 1, д. 5, л. 11 — *Ладвинский Ф.* Этнографическое описание, составленное по Программе Императорского Русского Географического Общества, по приходам Паданскому, Селецкому, Масельско-Паданскому и Ругозерскому, находящимся в Олонецкой губ. Повенецкаго уезда во 2-м Стане.

ф. Олонецкой губ., р. 25, оп. 1, д. 5, л. 7 об. — *Ладвинский Ф.* Особенности общественного быта жителей Паданскаго погоста и о Ребольском приходе Повенецкого уезда Олонецкой губ.

ф. Олонецкой губ., р. 25, оп. 1, № 22 — Этнографические сведения о жителях Семчезерскаго, Янгозерскаго и Гимольскаго погостов Повенецкого уезда. Архив Русского географического общества.

ф. Олонецкой губ., р. 25, оп. 1, № 34 — *Петропавловский, священник*. Этнографические сведения о Янгозерском погосте Повенецкого уезда.

ф. Олонецкой губ., р. 25, оп. 1, № 41 — *Громов З.* Этнографическое описание Ребольского прихода.

р. 23, оп. 1, № 47 — *Сазонов М.* Состояние обрядов и песен в Заонежье, Олонецкой губ., Петрозаводского уезда.

р. 25, оп. 1, № 22 — Этнографические сведения о жителях Семчезерскаго, Янгозерскаго и Гимольскаго погостов Повенецкого уезда.

р. 119, оп. 1, № 343 — *Светляк (Фомин) А. В.* Из «вепсских былей»: заговоры и заклинания, записанные из записной тетради крестьянина-вепса бывш. Шимозерской вол. Лодейнопольского р-на. (1926—1933).

р. 119, оп. 1, № 344 — *Светляк (Фомин) А. В.* Песни, обряды, обычаи, причитания, загадки, частушки в Лодейнопольском округе с общим описанием Шимозерского края и быта жителей.

**Архив Российского этнографического музея (АРЭМ)**

ф. 1, оп. 2, д. 373 — *Лескова А. В.* Этнографическое описание жизни, быта, обычаев чухарей, составленное А. В. Лесковой (1902—1903).

ф. 2, оп. 2, № 37 — *Киселев А. А.* Техника в чухарском быту (Тихвинский уезд Новгородской губ., д. Корвала).

ф. 2, оп. 2, д. 215 — *Федорова-Дылева И. А.* Русские девичьи и женские головные уборы бывшей Олонецкой губ.

ф. 7, оп. 1, № 702 — *Черемхин К.* Представления о мироздании (Новгородская губ., Белозерский уезд, Марковская вол. (1898).

**Государственный архив Архангельской области (ГААО)**

ф. 6, оп. 2, д. 195 — Сведения для отчета: естественные и производственные силы уезда и экономическая деятельность населения, сельское хозяйство, здравоохранение, промыслы, промышленность, торговля, судоходство, движение населения, о повинностях, коммунальное хозяйство, связь, культура и быт, судопроизводство и образование по Кемскому уезду за 1909 г. 51 л.

**Национальный архив Республики Карелия (НА РК)**

ф. 27, оп. 1, д. 32/3 — Дело о приходе и расходе штатных сумм Олонецкого статистического комитета за 1896 г.

ф. 27, оп. 6, д. 1/11 — Обзор Олонецкой губ. за 1900—1902, 1905 г.

ф. 53, оп. 3, д. 1/21 — О разрешении семейного раздела крестьянам Сямозерской вол. Часовенского общества Федотовым.

ф. 53, оп. 3, д. 26/1206 — По ходатайству крестьянки д. Спасская Губа Дины Ураевой.

ф. 53, оп. 3, д. 9/454 — По прошению крестьянки Сямозерской вол. Меланьи Федотовой Туппоевой.

ф. 151, оп. 1, д. 65/3 — На записку приговоров сельского схода Кондопожского общества.

ф. 630, оп. 6. д. 13/39 — Постановление Совета народных комиссаров Карельской АССР от 21 сентября 1937 г.

ф. 659, оп. 11, д. 230/1935; д. 794/5689а; д. 1442/10275; оп. 14. д. 1/5 — Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г.

ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390 — Всесоюзная перепись населения 1939 г.

**Научный архив Карельского научного центра (НА КарНЦ)**

ф. 1, оп. 1, д. 34 — *Логинов К. К.* Обряды и верования заонежан, связанные с рождением и смертью.

ф. 1, оп. 1, д. 111 — *Логинов К. К.* Интерьер избы в обрядах и верованиях заонежан.

ф. 1, оп. 1, д. 35 — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. 1-й авторский вариант.

ф. 1, оп. 1, кол. 82 — Расшифровка материалов экспедиции в Пудожский р-н, Каршевский сельсовет, в мае — июне 1975 г., д. Ярчево. Записали Т. И. Сенькина, В. П. Суховей.

ф. 1, оп. 1, кол. 135, 155 — *Криничная Н. А., Пулькин В. В.* Расшифровка магнитных записей фольклорной экспедиции в Медвежьегорский и Пудожский р-ны КАССР и Вытегорский р-н Вологодской обл.

ф. 1, оп. 1, кол. 140 — Расшифровка магнитофонных записей (далее — МЗ) ФЭЭ в Пудожский р-н КАССР в 1978 г., д. Кошуково Пудожского сельсовета. Записи В. П. Кузнецовой.

ф. 1, оп. 1, кол. 142, 148, 164 — *Кузнецова В. П., Муллонен И. И.* Расшифровка магнитных записей фольклорно-топонимической экспедиции в Медвежьегорский р-н КАССР.

ф. 1, оп. 1, кол. 160 — Расшифровки магнитных записей фольклорной экспедиции в Медвежьегорский р-н КАССР (д. Шуньга, Паяницы) в 1983 г.

ф. 1, оп. 1, кол. 161 — Записи студентов ПетрГУ. Медвежьегорский р-н, с. Толвуя и окрестности, 1983 г.

ф. 1, оп. 2, кол. 4, ед. хр. 85 — Материалы экспедиции по сбору народного творчества по Беломорскому и Лоухскому р-нам в 1959 г.; Лоухский р-н, записали пословицы от разных лиц А. Мякеля и Т. Падарина, 1959 г.

ф. 1, оп. 2, кол. 4, ед. хр. 204 — Материалы экспедиции по сбору народного творчества по Беломорскому и Лоухскому р-нам в 1959 г.; д. Ламбасгуба Лоухского р-на, Власова Х. С., род. в д. Софьянга Лоухского р-на в 1935 г.; записали А. Мякеля и Т. Падарина, 1959 г.

ф. 1, оп. 2, кол. 8, ед. хр. 374 — Фольклорные и этнографические тексты записаны в Медвежьегорском р-не (Покровское, Кармасельга, Чебино, Падун, 1974 г.); с. Покровское, Нестерова А. Г., род. в с. Покровское Паданской вол. в 1909 г.; записали У. Конкка, Р. Никольская, 1974 г.

ф. 1, оп. 2, кол. 8, ед. хр. 763 — Фольклорные и этнографические тексты записаны в Медвежьегорском р-не (Покровское, Кармасельга, Чёбино, Падун, 1974 г.); д. Чёбино, Кириллова А. Е., род. в д. Келдоваара Паданской вол. в 1905 г.; записали У. Конкка, П. Лукина, П. Лааксонен, 1974 г.

ф. 1, оп. 2, кол. 20, ед. хр. 35 — Записи фольклорных текстов (сказки, стихи, пословицы, поговорки, руны, песни), 1941—1947, 1953 гг.; п. Калевала, Хотеева М. М., род. в д. Ухта Ухтинской вол. в 1864 г.; записала Даниева, 1937 г.

ф. 1, оп. 2, кол. 103, ед. хр. 24 — Фольклорные тексты. Разные лица. Записи за разные годы (1938—1940, 1948). Пряжинский р-н; д. Иматозеро, Аксентьева О. А., род. в 1880 г., Ильина А. С., род в 1900 г.; записала М. И. Лебедева, 1939—1940 гг.

ф. 1, оп. 2, кол. 173, ед. хр. 29 — Материалы фольклорных экспедиций 1998—2011 гг. Записи в д. Юргилицы Пряжинского р-на.

ф. 1, оп. 6, № 215 — *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.): Дис. … канд. ист. наук. Л., 1988 (Машинопись).

ф. 1, оп. 6, д. 475 — Полевой дневник Р. Ф. Никольской. Сегозерье, 1973 г.

ф. 1, оп. 6, д. 710 — *Баранов Д. А.* Образ ребенка в представлении русских о зачатии и рождении (по лингвистическим, фольклорным и этнографическим материалам): Дис. … канд. ист. наук. СПб., 2000.

ф. 1, оп. 14, д. 18-2 — *Тароева Р. Ф.* Отчет о работе этнографической экспедиции в Кемском и Лоухском р-нах КАССР, 1957 г.

ф. 1, оп. 20, д. 279 — *Тароева Р. Ф.* Отчет о работе этнографической экспедиции в Петровском р-не КАССР, 1956 г.

ф. 1, оп. 20, д. 282 — Отчет о работе этнографической экспедиции в Олонецком и Пряжинском р-нах КАССР летом 1957 г. Р. Ф. Тароева.

ф. 1, оп. 29, д. 32 — Экспедиция в Кемский и Лоухский р-ны, 1955 г. Плотников. Зарисовки.

ф. 1, оп. 29, д. 33, 34 — Материалы этнографической экспедиции в Кемский и Лоухский р-ны, 1955 г. Р. Ф. Тароева (руководитель).

ф. 1, оп. 29, д. 41 — Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н Карельской АССР, 1956 г. Р. Ф. Тароева (руководитель).

ф. 1, оп. 29, д. 43 — Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н Карельской АССР, 1956 г.

ф. 1, оп. 29, д. 44 — Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н КАССР, 1956 г. Н. И. Исаева. Наволок, Койкары, Святнаволок.

ф. 1, оп. 29, д. 46 — *Материалы* этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны, 1957 г. Т. 1 Полевой дневник Р. Ф. Тароевой.

ф. 1, оп. 29, д. 47 — Материалы этнографической экспедиции в Олонецкий и Пряжинский р-ны Карельской АССР, 1957 г. Р. Ф. Тароева (руководитель).

ф. 1, оп. 29, д. 49 — Материалы этнографической экспедиции в Петровский р-н Карельской АССР, 1956 г.

ф. 1, оп. 29, д. 50 — *Материалы* этнографической экспедиции в Пряжинский р-н Карельской АССР, 1957 г.

ф. 1, оп. 29, д. 52 — Материалы экспедиции в Ругозерский р-н Карельской АССР. Тетрадь № 7 Р. Ф. Тароевой, 1957 г.

ф. 1, оп. 29, д. 55 — *Материалы* этнографической экспедиции в Кондопожский и Медвежьегорский р-ны Карельской АССР, 1958 г. Р. Ф. Тароева (руководитель).

ф. 1, оп. 29, д. 56 — Материалы этнографической экспедиции в Кондопожский и Медвежьегорский р-ны Карельской АССР, 1958 г. Р. Ф. Тароева (руководитель).

ф. 1, оп. 29, д. 57 — Материалы этнографической экспедиции в Кондопожский и Медвежьегорский р-ны Карельской АССР.

ф. 1, оп. 29, д. 60 — *Тароева Р. Ф.* Отчет о работе этнографического отряда в Кондопожском и Медвежьегорском р-нах Карельской АССР, 1958 г.

ф. 1, оп. 29, д. 61 — *Пименов В. В.* Восемь недель среди карел и вепсов, 1959.

ф. 1, оп. 29, № 64 — *Глебова Н. А.* Рабочая тетрадь № 2 лаборанта Южного отряда Н. А. Глебовой.

ф. 1, оп. 32, д. 98 — Село Ильинское Олонецкого уезда, его промышленность, жители, их занятия и образованность. Авторизов. рукопись учителя Петра Миролюбова от 14 февраля 1875 г.

ф. 1, оп. 32, д. 194 — *Линевский А. М.* Материалы по этнографии и обычному праву карелов Сегозерского района // Археолого-этнографический сборник / Сост. А. М. Линевский. Петрозаводск, 1936—1937 (Рукопись).

ф. 1, оп. 41, № 182 — *Линевский А. М.* Предварительный отчет археологической экспедиции по р. Оять Ленинградской области в 1947 г.

ф. 1, оп. 43, № 204 — *Богданов Н. И.* История развития лексики вепсского языка: Дис. … канд. филол. наук. Л., 1952 (Машинопись).

ф. 1, оп. 43, № 300 — *Богданов Н. И., Зайцева М. И.* Тексты вепсского языка. 1956 г.

ф. 1, оп. 50, д. 115—122 — *Логинов К. К.* Материальная культура и хозяйственные обряды прионежских вепсов. 1977 г.

ф. 1, оп. 50, д. 247—248 — *Логинов К. К.* Материальная культура, производственная и свадебная обрядность вепсов Сидоровского сельсовета. 1978 г.

ф. 1, оп. 50, 597, 601, 602; оп. 50, № 598 — Сравнительное исследование лексики карельского, вепсского и саамского языков (руководители Г. М. Керт, Ю. С. Елисеев).

ф. 1, оп. 50, д. 669 — *Логинов К. К.* Календарная и семейная обрядность Заонежья. 1984 г.

ф. 1, оп. 50, д. 957 — *Логинов К. К.* Отчет о поездке в Медвежьегорский и Сегежский р-ны Карельской АССР, июнь 1985 г.

ф. 1, оп. 50, д. 966 — *Логинов К. К.* Семейная обрядность Заонежья, март — апрель 1986 г.

ф. 1, оп. 50, д. 971 — *Логинов К. К., Мухина М. И.* Обрядность в Заонежье, июнь 1986 г.

ф. 1, оп. 50, д. 977 — *Логинов К. К.* Обрядность Заонежья (Сенногубский с/совет), сентябрь 1986 г.

ф. 1, оп. 50, д. 1039 — *Логинов К. К.* Обрядность Шуньгской вол., 1987 г.

ф. 1, оп. 50, д. 1042 — *Новикова В. В.* Полевой дневник № 1 экспедиционной поездки в Заонежье. 1987 г.

ф. 1, оп. 50, д. 1102 — *Логинов К. К.* Материалы к этнографии заонежан. 1988 г.

ф. 18, оп. 1, д. 24 — *Макаров Г. Н., Рягоев В. Д.* Образцы карельской речи (говоры ливвиковского диалекта). 1967, 663 с. (Рукопись).

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

ф. 30, оп. 1, д. 202 — Описание лыж (на немецком языке). Отрывки из книги. Ротапринт. Без перевода.

ф. 35, оп. 1, № 1 — *Хямяляйнен М.* Сохранившиеся материалы первой лингвистической экспедиции. 1931 г.

р. 1-2246 — На самодельном пастушьем рожке играет колхозный пастух Антонов, с. Важины Пряжинского р-на. 1939 г.

р. 2-1448 — Кантелист Иван Тупицын. Пряжинский р-н. 1938 г.

р. 3, оп. 1, кол. 76 — Копии фольклорных произведений. Разные жанры: частушки, причитания, сказки, песни, стихи, сказы, былины. Случайные поступления. Записи от разных лиц за разные годы (в основном 1931 г.). Заонежский р-н АКССР.

р. 6, оп. 1, № 60—94 — Дневники этнографической экспедиции Карельского музея в Заонежский р-н. Записи студентов ЛИЛИ, 1931 г.

р. 9, оп. 2, № 79 — *Пушкин Д. М.* Этнографический очерк о вепсах Шелтозерского р-на Карельской АССР за 1940—1941 гг.

**Научный архив музея-заповедника Кижи (НА МЗК)**

ф. 1, оп. 4.

№ 1. Экспедиционная запись беседы (далее — ЭЗБ) с Агапитовой И. С. Медвежьегорский р-н. 1988 г.
№ 14. ЭЗБ с Ковалевой К. А., Бровиной Ю. С., Красильниковой Н. Н., Андреевой Е. А. Медвежьегорск. 1996 г.
№ 15. ЭЗБ с Папко А. Я., Июдиной В. Я., Гириной П. И., д. Шуньга, Медвежьегорский р-н. 1996 г.
№ 16. ЭЗБ с Медведевой М. С., Гириной П. И., д. Шуньга, Медвежьегорский р-н. 1996 г.
№ 17. ЭЗБ с Казистой А. К., Лаптевой А. А., Терентьевой А. П., Шлыковой М. С., д. Великая Губа, Медвежьегорский р-н. 1989 г.
№ 18. ЭЗБ со Сливницыной Л. Н., Чиркиными Н. С. и А. Ф., Лупиной А. А., Шлыковой М. С., д. Великая Губа, Медвежьегорский р-н. 1989 г.
№ 22. ЭЗБ с Кирьяновой М. Я., д. Ламбасручей, Медвежьегорский р-н. 1991 г.
№ 23. ЭЗБ с Русановой М. М., Малюткиной А. И., Логиневской М. П. Петрозаводск. 1993 г.
№ 24. ЭЗБ с Горбуновой Н. Г. Петрозаводск. 1993 г.
№ 26. ЭЗБ с Малюткиной А. И. Петрозаводск. 1993 г.
№ 27. ЭЗБ с Агапитовой И. С., Малюткиной А. И., Пановой А. М. Петрозаводск. 1993 г.
№ 28. ЭЗБ с Рогачевой Е. И., Рогачевым М. П., Степановой В. Е., Горбуновой Н. Г. Медвежьегорский р-н, Петрозаводск. 1992—1993 гг.
№ 36. ЭЗ пения и беседы с жителями деревень Кижской округи; с ансамблем «Лад»; с Панфиловой А. Т. Медвежьегорский р-н. 1995 г.
№ 37. ЭЗ пения и беседы с фольклорной группой д. Шуньги и беседы с Медведевой М. С., д. Шуньга, Медвежьегорский р-н.
№ 47. ЭЗБ с Лёвичевой Н., Клиновой А. В., Вавилиной Е. З., д. Телятниково, Медвежьегорский р-н, 1977, 1991 гг.
№ 72. ЭЗБ с Тюковой Е. Е., д. Вороний Остров, Медвежьегорский р-н. 1994 г.
№ 74. ЭЗБ с Багаевой А. М., д. Воробьи, Медвежьегорский р-н. 1994 г.
№ 75. ЭЗБ с Виноградовой А. П., Елизаровой К. К., Широковой М. Е. 1994 г.
№ 77. ЭЗБ с Широковой М. Е., д. Серёдка, Медвежьегорский р-н. 1995 г.
№ 80. ЭЗБ с Квашенниковой А. Н., Мешковой Е. Н., Костиной Н. А. Петрозаводск. 1996 г.
№ 81. ЭЗ выступлений и бесед с участниками праздника «День Заонежья». Остров Кижи, Медвежьегорский р-н. 1996 г.
№ 82. ЭЗБ с Разумовой А. П., Логиневской М. П. Петрозаводск. 1997 г.
№ 83. ЭЗБ с Логиневской М. П. Петрозаводск. 1997 г.
№ 84. ЭЗБ с Корниловой А. Г., Корниловой М. Г., Разумовой А. П. Петрозаводск. 1997 г.
№ 99. ЭЗБ с Крохиной А. П., Кашпирской К. В., д. Великая Губа, Медвежьегорский р-н. 2000 г.
№ 100. ЭЗБ с Кашпирской К. В., Казистой А. К., д. Великая Губа, Медвежьегорский р-н. 2000 г.
№ 101. ЭЗБ с Козловой Т. Л. Петрозаводск. 2000 г.
№ 105. ЭЗБ с Рябининым А. М., Рябининой К. Г., Пажлаковой Н. П. Петрозаводск. 2000 г.
№ 108. ЭЗБ с Пажлаковой Н. П., Козловой Т. Л. Петрозаводск. 2001 г.
№ 121. ЭЗБ с участниками фольклорной группы д. Великая Губа Чиркиной А. Ф., Назарьевой А. Г., Июдиной О. Г., д. Великая Губа, Медвежьегорский р-н. 2001 г.
№ 123. ЭЗБ с Козловой А. Е., Ямщиковой О. А., д. Леликово, Медвежьегорский р-н. 2001 г.
№ 124. ЭЗБ с Ямщиковой О. А., Ватаевой Н. В., Бусаровыми А. Н. и Н. Н. Медвежьегорский р-н. 2001 г.
№ 132. ЗБ с Егоровой А. С., д. Речка, Медвежьегорский р-н.
№ 133. ЗБ с Елизаровой А. К., д. Серёдка, Медвежьегорский р-н. 1990 г.
№ 231. Отчет о фольклорно-этнографической экспедиции в Плесецкий р-н Архангельской обл. (Кенозерье). 2008 г.
ф. 2, оп. 1, № 66 — *Ржановский В. В.* Воспоминания (спортивные праздники, церкви, судостроение). 2012 г.

**Российский государственный архив древних актов (РГАДА)**

1584 г. — ф. 1209, оп. 3, д. 16932, л. 162—248 об. Писцовая книга дворцовых Заонежских погостов. 1584/85 г. Фрагмент. Подлинный список.
1614 г. — ф. 210, оп. 17. Дополнительная опись, ед. хр. 8. 1614 г. Донесение тихвинского воеводы Ф. К. Плещеева и командиров русских отрядов в Москву. Подлинники. Стб. 2, л. 5—13, 100—103; стб. 3, л. 1; стб. 4, л. 26—27.
1616—1617 гг. — ф. 1209, оп. 1, д. 8551. Писцовая книга владельческих земель Заонежских погостов 1616—1617 гг. Подлинник.
1616—1618 гг. — ф. 1209, оп. 1, д. 8554. Писцовая книга дворцовых земель Заонежских погостов 1615—1619 гг. Подлинник.
1620 г. — ф. 96, оп. 1/1620, д. 1. «Отписки» порубежных со Швецией воевод, 1620 г. Подлинники.
1648 г. — ф. 1209, оп. 1, кн. 980. Переписная книга Заонежских погостов 1646/47—1647/48 гг. Подлинник.
1649—1663 гг. — ф. 137. Олонец, д. 2; д. 3; д. 4. Бюджеты Олонецкого уезда, 1649—1663 гг. Подлинники.
1654—1666 гг. — ф. 210, оп. 9. Новгородский стол, стб. 118, 124, 126, 127, 129, 132, 148, 161, 162, 164 (Ч. 1—2). Переписки по делам олонецких полков нового строя, 1654—1666 гг. Подлинники.

1662 г. — ф. 210, оп. «Новгородский стол», стб. 124.
1667 г. — ф. 137. Поместный приказ, д. 3. 1667 г. Переписная книга карелов — зарубежных выходцев в Олонецком уезде, 1667 г. 114 л. Подлинник.
1678 г., 1, 2 — ф. 1209, оп. 1, кн. 1137, ч. 1, 2. Переписная книга Заонежских погостов Олонецкого уезда 1678 г. Подлинник.
1707 г. — ф. 1209, оп. 1, д. 8579. Переписная книга Олонецкого уезда 1707 г. Подлинник.
1722—1723 гг. — ф. 350, оп. 2, д. 2374. Перепись церквей и церковных людей Олонецкого уезда, 1722—1723 гг. Подлинник.

**Российская национальная библиотека (РНБ)**

Обыск. кн. 1650 г. — Отдел рукописей, ф. 352, оп. 2, д. 864. «Обыскные книги» 1650 г. по городу Архангельску и в Двинском уезде. Подлинник.

**Фонограммархив ИЯЛИ (ФА)**

625/3 — д. Пондала Вологодской обл., Е. Н. Кошева, род. в 1906 г.; записала М. И. Муллонен, 1965 г.
1302/8 — д. Ошта, Л. М. Назаров, род. в 1907 г. в д. Кривозеро Вологодской обл., записала М. И. Муллонен, 1970 г.
1308/5 — д. Вохтозеро Вологодской обл., В. Н. Климова; записала М. И. Муллонен, 1970 г.
1536/2 — д. Юшкозеро, У. М. Кадрина, род. в 1913 г.; записали Н. Лавонен, П. Лукина и А. Конкка, 1971 г.
1878/13 — с. Паданы, Е. Е. Гурьева, род. в д. Сельги в 1905 г.; записала З. Трофимчик, 1973 г.
2521/29 — пос. Калевала, А. В. Кеттунен, род. в д. Луусалми в 1906 г.; записала Р. Ремшуева, 1978 г.
2584/2 — д. Тунгуда, А. К. Миронова, род. в д. Климколя (Пертозеро) Ругозерской вол. в 1908 г.; записал А. Конкка, 1980 г.
2926/3 — пос. Калевала, У. М. Киелевяйнен, род. в с. Ухта (Калевала) в 1910 г.; записал А. Конкка, 1980 г.
1696/5 — д. Колвица Мурманской обл., М. К. Архипова, род. в д. Колвице в 1905 г.; записала А. Степанова, 1972 г.
1733/4 — с. Паданы, М. Г. Савельева, род. в д. Юккогубе в 1910 г.; записали У. Конкка, З. Трофимчик, 1972 г.
1884/20 — д. Сельга, А. З. Логинова, род. в д. Сондала Паданской вол. в 1906 г.; записали У. Конкка, З. Трофимчик, П. Лааксонен, 1973 г.
1987/11 — д. Войница, М. В. Маликина, род в д. Хяме Ухтинской вол. в 1892 г.; записали Н. Лавонен, П. Лукина, Р. Ремшуева, 1974 г.
2000/8 — д. Чёбино, А. Е. Кириллова, род. в д. Келдоваара Паданской вол. в 1905 г.; записали У. Конкка, П. Лукина, П. Лааксонен, 1974 г.
2013/9 — д. Лазарево, Х. С. Терентьева, род. в д. Лазарево Паданской вол. в 1906 г.; записали Р. Никольская, У. Конкка, 1974 г.
2018/16 — с. Покровское, А. Г. Нестерова род в д. Покровское Паданской вол. в 1908 г. и М. П. Нестерова, род. в д. Покровское Паданской вол. в 1909 г.; записали Р. Никольская, У. Конкка, 1974 г.
2031/37, № 2031/38 — д. Чёбино, А. Е. Кириллова, род. в д. Келдоваара Паданской вол. в 1905 г.; записали У. Конкка, П. Лукина, П. Лааксонен, 1974 г.
2035/15, 2035/16, 2035/17 — д. Чёбино, А. Б. Ефимова, род в д. Линдозеро Паданской вол. в 1905 г.; записали У. Конкка, П. Лааксонен, 1974 г.
2583/17 — д. Тунгуда, А. К. Миронова, род. в д. Климколя Тунгудской вол. в 1908 г.; записал А. Конкка, 1980 г.
3264/2 — д. Улялега, Н. И. Сергеева, род. в д. Хюрсюля Пряжинского р-на в 1930 г.; записали Н. Лавонен, А. Степанова, 1991 г.
3518 — Воспоминания А. Г. Акимовой (Бокаревой), урож. с. Виданы; записали И. Иванова, В. Миронова, расшифровка В. Мироновой.
3523 — Воспоминания А. П. Емельяновой, урож. д. Колатсельги; записала и расшифровала В. Миронова.
3610 — Воспоминания А. П. Вдовицыной, урож. д. Куршево; записала и расшифровала А. Степанова.
3633 — Воспоминания У. К. Ивановой, урож. д. Чикша Ухченского с/с Калевальского р-на; записала А. Степанова.
3783 — Воспоминания Р. Я. 1935 г. р.; записала Ю. Литвин в пос. Эссойла, 2015 г.
3857 — г. Олонец, женщина 1941 г. р.; записала Ю. Литвин, 2018 г.

**Suomalaisen kirjallisuuden seura (SKS)**

Материалы О. Пеннанен (Pennanen), далее указывается единица хранения текста и год поступления материалов.
Материалы Ю. Перттола (Perttola), далее указывается № хранения текста.
Материалы С. Сяськи (Sääski), далее указывается № хранения текста.
Материалы С. Вальякка (Valjakka), далее указывается № хранения текста.
Материалы О. Хакулинена (Hakilinen), далее указывается № хранения текста.
Материалы И. Марттинена (Marttinen), далее указывается номер коллекции.
Perttola J. Piirteitä äänsivepsäläisten avioliiton solmimistavoista. 1949.
Väisänen O. I. Vepsäläinen laulukokoelma. I kopia. 1916.

**Joensuun perinnearlisto —** Mikrofilmi n:o 878. Ухта. Ева Килпела (Eeva Kilpelä). KJ 44: 17451—17457. 1957.

**МУЗЕИ**

**Национальный музей РК (НМ РК)**

ВКГМ 13532 — Тапок из шкуры гагары. Калевальский р-н, 1980-е гг.
КГМ 10977 — Рукавица из конского волоса с добавлением шерстяной нити. Кемский уезд, начало XX в.
КГМ 13726 — Поршень (опорок, ко́ты), с. Кундозеро Лоухского р-на, начало XX в.
КГМ 15112 — Рожок пастуший (liru). Мастер П. И. Пекшуев, п. Калевала, Карелия, 1979 г.
КГМ 17622/5, 5 — Рукавицы из конского волоса. Кондопожский р-н, первая половина XX в.
КГМ 19173/1, 19173/2 — Передники, с. Сондалы Повенецкого уезда, начало XX в.
КГМ 20158/1, 2 — Сапоги кеньги, с. Ухта Кемского уезда Архангельской губ., начало XX в.
КГМ 37231 — Трубка пастушья.
КГМ 37234 — Кантеле 12-ступенное. Первая половина XIX в. Карелия.
КГКМ 37236 — Гитара мужская, семиструнная.
КГМ 38092 — Сапог берестяной. Петрозаводский уезд, начало XX в.
КГМ 38304 — Спинка косоклинного сарафана, отделанная тесьмой. Олонецкая губ., XIX в.
КГМ 40647 — Кантеле 12-струнное, д. Ягляярви Суоярвского р-на, XIX в. Место приобретения и бытования д. Онгамукса Пряжинского р-на.
КГМ 50048 — Сарафан «матурник». Олонецкая губ., XIX в.
КГМ 50450 — Сорока. Олонецкая губ., XIX в.
КГМ 51671 — Сампсури (волосник). Олонецкая губ., XIX в.
КГМ 53361 — Куртка женская. Олонецкая губ., конец XIX — начало XX в.
КГМ 54165 — Девушки из с. Видлицв в праздничных нарядах. Фото А. Беликова, 1927 г.
КГМ 54756/1,2 — Кукель с волосяной сеткой. Олонецкий уезд, первая половина XX в.
КГМ 56781 — Йоухикко. 2006 г. Мастер А. В. Леонов. Петрозаводск. Реконструкция.
ККМ 34340 — Шуба женская овчинная с отделкой из ондатры. Олонецкий уезд., конец XIX — начало XX в.
ШО 863 — Лопатка охотничья, маскировочная.

**Олонецкий науиональный музей (ОНМ)**

ОМ-2330 — Подсанки.
ОМ-3335 — Дровни.
ОМ-4415 — Санки детские.

**Suomen kansallismuseo**

Suomen kansallismuseo, SU4890:2ab — Sukset (лыжи), Солокозеро, вторая половина XX в. [Электронный ресурс]. URL: http://suomenmuseotonline.fi/fi/kohde/Suomen+kansallismuseo/SU4890%3A2ab?pathId=1.184.183.1064.1069.&itemIndex=1260 (15.09.2017).

Suomen kansallismuseo, SU5332:760 — Puusukset (деревянные лыжи), Поросозеро, 1944 г. [Электронный ресурс]. URL: http://suomenmuseotonline.fi/sv/kohde/Suomen+kansallismuseo/SU5332%3A760?itemIndex=42421 (15.09.2017).

# СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Бирин Виктор Николаевич** — доцент кафедры государственного регионального управления Карельского филиала РАНХиГС, кандидат исторических наук.

**Винокурова Ирина Юрьевна** — ведущий научный сотрудник сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН, доктор исторических наук.

**Гришина Ирина Евгеньевна** — заместитель директора Научно-исследовательского института историко-теоретических проблем народного зодчества ПетрГУ.

**Егоров Сергей Борисович** — старший преподаватель кафедры этнографии и антропологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат исторических наук

**Жуков Алексей Юрьевич** — старший научный сотрудник сектора истории ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат исторических наук.

**Жукова Ольга Юрьевна** — младший научный сотрудник сектора языкознания ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат филологических наук.

**Зайцева Нина Григорьевна** — ведущий научный сотрудник сектора языкознания ИЯЛИ КарНЦ РАН, доктор филологических наук.

**Иванова Людмила Ивановна** — научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом) ИЯЛИ КарНЦ РАН.

**Илюха Ольга Павловна** — директор ИЯЛИ КарНЦ РАН, ведущий научный сотрудник сектора истории, доктор исторических наук.

**Конкка Алексей Петрович** — старший научный сотрудник сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат исторических наук.

**Кочкуркина Светлана Ивановна** — ведущий научный сотрудник сектора археологии ИЯЛИ КарНЦ РАН, доктор исторических наук.

**Кундозерова Мария Владимировна** — младший научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом) ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат филологических наук.

**Литвин Юлия Валерьевна** — научный сотрудник сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат исторических наук.

**Логвиненко Екатерина Сергеевна** — научный сотрудник Научно-экспозиционного отдела Национального музея Республики Карелии.

**Логинов Константин Кузьмич** — старший научный сотрудник сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат исторических наук.

**Лойтер Софья Михайловна** — фольклорист, литературовед, доктор филологических наук.

**Миронова Валентина Петровна** — старший научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом) ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат филологических наук.

**Михайлова Наталья Сергеевна** — этномузыковед, начальник Отдела изучения и музейной презентации фольклорного наследия Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижи».

**Муллонен Ирма Ивановна** — главный научный сотрудник сектора языкознания ИЯЛИ КарНЦ РАН, доктор филологических наук.

**Нагурная Светлана Викторовна** — ученый секретарь ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат филологических наук.

**Новак Ирина Петровна** — научный сотрудник сектора языкознания ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат филологических наук.

**Орфинский Вячеслав Петрович** — директор Научно-исследовательского института историко-теоретических проблем народного зодчества ПетрГУ, доктор архитектуры, академик Российской академии архитектуры и строительных наук.

**Пашкова Татьяна Владимировна** — заведующая кафедрой прибалтийско-финской филологии Института филологии ПетрГУ, доцент, доктор исторических наук.

**Пигин Александр Валерьевич** — ведущий научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом) ИЯЛИ КарНЦ РАН, доктор филологических наук.

**Рывкина Галина Викторовна** — аспирантка, стажер-исследователь сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН.

**Саарикиви Янне** — профессор Отдела финских, финно-угорских и скандинавских исследований Университета Хельсинки (Department of Finnish, Finno-Ugrian and Scandinavian Studies University of Helsinki).

**Степанова Эйла Петровна** — исследователь Института перспективных исследований Университета Хельсинки (Research Fellow Helsinki Collegium for Advanced Studies), доктор философии (PhD).

**Строгальщикова Зинаида Ивановна** — старший научный сотрудник сектора этнологии ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат исторических наук.

**Хартанович Валерий Иванович** — заведующий Отделом антропологии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, кандидат исторических наук.

**Чикина Наталья Валерьевна** — старший научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом) ИЯЛИ КарНЦ РАН, кандидат филологических наук.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

**Список сокращений** . . . 5

**Предисловие** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 7

## КАРЕЛЫ

**Введение к разделу** *(И. Ю. Винокурова, И. П. Новак)* . . . 15

**Глава 1. Карелы в свете археологических, исторических и антропологических источников** . . . 16

1.1. Карелы в эпоху Средневековья *(С. И. Кочкуркина)* . . . 16
1.2. Карелы в последней четверти XV—XVII вв. *(А. Ю. Жуков)* . . . 29
1.3. Карелы по данным физической антропологии *(В. И. Хартанович)* . . . 40

**Глава 2. Язык народа** . . . 45

2.1. История карельского языка *(Я. Саарикиви)* . . . 45
2.2. Карельский язык и его диалекты *(И. П. Новак)* . . . 56
2.3. Карельская письменность *(С. В. Нагурная)* . . . 65
2.4. Языковые процессы *(С. В. Нагурная)* . . . 77

**Глава 3. Основные тенденции демографического развития** *(В. Н. Бирин)* . . . 82

**Глава 4. Традиционные занятия и промыслы** *(Ю. В. Литвин)* . . . 93

4.1. Земледелие . . . 93
4.2. Животноводство . . . 99
4.3. Рыболовство и охота . . . 101
4.4. Развитие ремесленных и кустарных производств . . . 104

**Глава 5. Культура жизнеобеспечения** . . . 107

5.1. Поселения *(И. Е. Гришина, В. П. Орфинский)* . . . 107
5.2. Жилище *(И. Е. Гришина, В. П. Орфинский)* . . . 114
5.3. Традиционные средства передвижения *(Г. В. Рывкина)* . . . 122
5.4. Традиционная одежда *(Е. С. Логвиненко)* . . . 127
5.5. Пища и утварь *(Ю. В. Литвин)* . . . 134

**Глава 6. Карельская семья и семейные отношения** . . . 142

6.1. Семья *(Ю. В. Литвин)* . . . 142
6.2. Народная педагогика *(О. П. Илюха)* . . . 148

**Глава 7. Обычаи и обряды жизненного цикла** . . . 161

7.1. Родильная обрядность и материнство *(Ю. В. Литвин)* . . . 161
7.2. Ритуалы, связанные с лемби, и любовная магия *(Л. И. Иванова)* . . . 167

7.3. Свадебная обрядность *(А. П. Конкка)* . . . 174
7.4. Похоронно-поминальная обрядность *(А. П. Конкка)* . . . 194

**Глава 8. Календарные обычаи, обряды и праздники** *(А. П. Конкка)* . . . 210

**Глава 9. Мифология и верования** . . . 225

9.1. Космогонические мифы *(М. В. Кундозерова)* . . . 225
9.2. Верховные божества *(А. П. Конкка)* . . . 229
9.3. Низшая мифология *(Л. И. Иванова)* . . . 234

**Глава 10. Народная медицина** *(Т. В. Пашкова)* . . . 240

**Глава 11. Народное творчество и литература** . . . 251

11.1. Устное поэтическое творчество *(В. П. Миронова, Э. П. Степанова)* . . . 251
11.2. Традиционные музыкальные инструменты *(Н. С. Михайлова)* . . . 261
11.3. Литература на карельском языке *(Н. В. Чикина)* . . . 268

# ВЕПСЫ

**Введение к разделу** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 275

**Глава 1. Ранние этапы истории и культурогенеза вепсов** . . . 277

1.1. Весь и чудь в письменных источниках Средневековья *(З. И. Строгальщикова)* . . . 277
1.2. Вепсы в эпоху Средневековья по данным археологии *(С. И. Кочкуркина)* . . . 287
1.3. Вепсы в последней четверти XV—XVII вв. *(А. Ю. Жуков)* . . . 295

**Глава 2. Территория расселения и этнонимы вепсов** *(И. И. Муллонен)* . . . 304

2.1. Территория расселения вепсов . . . 304
2.2. Вепсские этнонимы: история и современность . . . 308

**Глава 3. Язык народа** . . . 314

3.1. Вепсский язык: история изучения, основные черты, диалекты *(Н. Г. Зайцева)* . . . 314
3.2. Вепсская письменность *(З. И. Строгальщикова)* . . . 325
3.3. Языковые процессы *(З. И. Строгальщикова)* . . . 333

**Глава 4. Этнодемографические процессы** *(З. И. Строгальщикова)* . . . 342

**Глава 5. Традиционные хозяйственные занятия** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 357

5.1. Земледелие . . . 357
5.2. Животноводство . . . 361
5.3. Рыболовство и охота . . . 363
5.4. Промыслы . . . 366

**Глава 6. Культура жизнеобеспечения** . . . 369

6.1. Поселения. Жилище и хозяйственные постройки *(З. И. Строгальщикова)* . . . 369
6.2. Традиционная одежда *(И. Ю. Винокурова)* . . . 376
6.3. Пища и утварь *(С. Б. Егоров)* . . . 390
6.4. Пути сообщения и транспорт *(С. Б. Егоров)* . . . 397

**Глава 7. Вепсская семья и семейные отношения** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 403

**Глава 8. Обряды жизненного цикла** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 411

8.1. Родильная обрядность . . . 411

8.2. Свадебная обрядность . . . 420
8.3. Похоронно-поминальная обрядность . . . 438

**Глава 9. Календарные обычаи, обряды и праздники** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 449

**Глава 10. Вепсская мифология** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 461

**Глава 11. Народная медицина** *(И. Ю. Винокурова)* . . . 478

**Глава 12. Народное творчество и литература** . . . 491

12.1. Устное поэтическое творчество *(О. Ю. Жукова)* . . . 491
12.2. Музыкальные инструменты и звуковые орудия вепсов *(Н. С. Михайлова)* . . . 497
12.3. Вепсская литература *(З. И. Строгальщикова, Н. В. Чикина)* . . . 504

# РУССКИЕ

**Введение к разделу** *(И. Ю. Винокурова, К. К. Логинов)* . . . 515

**Глава 1. Основные тенденции демографического развития русских Карелии** *(В. Н. Бирин)* . . . 521

**Глава 2. Русские Заонежья: общая характеристика, происхождение и этническая история группы** *(К. К. Логинов)* . . . 528

**Глава 3. Традиционные занятия и промыслы русских Заонежья** *(К. К. Логинов)* . . . 536

3.1. Земледелие . . . 537
3.2. Животноводство . . . 546
3.3. Рыболовство . . . 554
3.4. Охота . . . 559
3.5. Отхожие промыслы и кустарные ремесла . . . 564

**Глава 4. Культура жизнеобеспечения русских Заонежья** *(К. К. Логинов)* . . . 569

4.1. Поселения, жилище и хозяйственные постройки русских Заонежья . . . 569
4.2. Одежда . . . 582
4.3. Пища и хозяйственная утварь . . . 590
4.4. Средства передвижения и транспортировки грузов . . . 599

**Глава 5. Обряды жизненного цикла русских Заонежья** *(К. К. Логинов)* . . . 606

5.1. Родильная обрядность . . . 606
5.2. Свадебная обрядность . . . 618
5.3. Похоронно-поминальная обрядность . . . 630

**Глава 6. Праздничный календарь русских Заонежья** *(Д. Д. Абросимова)* . . . 648

**Глава 7. Народное творчество и литература** . . . 660

7.1. Русский фольклор Карелии *(С. М. Лойтер)* . . . 660
7.2. Традиционные музыкальные инструменты, бытовавшие на территории Заонежья *(Н. С. Михайлова)* . . . 669
7.3. Русская книжность Карелии *(А. В. Пигин)* . . . 672

**Список литературы и источников** . . . 685

**Архивные источники** . . . 739

**Сведения об авторах** . . . 745

**В оформлении книги использованы фотографии:**

***На обложке (сверху вниз)***

*В больших ромбах:*

2 фото Илоны Олконен, созданные в рамках проекта «Северная мода» (Ассоциация этнокультурных центров и организаций по сохранению наследия «ЭХО»), 2018 г.; подруги наряжают невесту перед выходом к жениху, фольклорный ансамбль музея «Кижи», фото А. Н. Львова, 2018 г.

*В малых ромбах:*

п. Колашма Бабаевского р-на Вологодской обл., фото Н. В. Абрамова, 2012 г.; с. Спасская Губа, фото М. В. Заозерного, 2016 г.; после сбора урожая, о. Кижи, фото Р. С. Мартьянова, 2004 г., архив МЗ «Кижи»; берег д. Суднозеро, фото А. П. Конкка, 2008 г.

***На шмуцтитулах (сверху вниз)***

*Раздел I. Карелы:*

заход солнца на озере Куйтто, фото А. Э. Туоми, 2018 г.; берег д. Суднозеро, фото А. П. Конкка, 2008 г.; д. Юркостров, фото А. П. Конкка, 2012 г.; День рыбака в Софпороге, фото Ф. С. Герасимова, 2010 г.; д. Нурмолицы, фото А. П. Конкка, 2014 г.

*Раздел II. Вепсы:*

Онежское озеро неподалеку от с. Шелтозера, фото И. Ю. Винокуровой, 2014 г.; с. Ладва Подпорожского р-на Ленинградской обл., фото В. Б. Бовина, 2008 г.; вепсские дети на фольклорном празднике «Древо жизни — 2013» в с. Винницы Подпорожского р-на Ленинградской обл., фото Н. В. Абрамова, 2013 г.; п. Колашма Бабаевского р-на Вологодской обл., фото Н. В. Абрамова, 2012 г.; жительница с. Шондовичи Подпорожского р-на Ленинградской обл. Е. И. Никифорова, фото М. В. Заозерного, 2008 г.

*Раздел III. Русские:*

Окраина с. Толвуя, фото Ю. Н. Винокурова, 2016 г.; подруги наряжают невесту перед выходом к жениху, фольклорный ансамбль музея «Кижи», фото А. Н. Львова, 2018 г.; фольклорная группа с. Шуньга, фото А. М. Анхимковой, 2004 г.; после сбора урожая, о. Кижи, фото Р. С. Мартьянова, 2004 г., архив МЗ «Кижи»; вспашка поля лошадью на о-ве Кижи, фото Р. С. Мартьянова, 2004 г., архив МЗ «Кижи».

**Народы Карелии** : историко-этнографические очерки / Российская академия наук, Карельский
Н30 научный центр, Институт языка, литературы и истории ; редакционная коллегия: И. Ю. Винокурова (ответственный редактор) [и др.]. — Петрозаводск : Периодика, 2019. — 752 с. : ил. — На тит. с.: Карелия 100 Karjala.

ISBN 978-5-88170-336-3

Книга представляет собой свод современных знаний о трех народах – карелах, вепсах и русских, проживающих на территории Республики Карелии и сопредельных юго-восточных областей, объединенных сходством исторических судеб и длительными многообразными контактами. В каждом разделе, посвященном одному народу, дано его традиционное системное описание: этногенез и основные этапы этнической истории, язык, территория, этнонимы, современная ситуация, проанализированная с точки зрения языковых и демографических процессов, основные компоненты культуры.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей и культурой народов России.

The book presents contemporary research about three peoples – Karelians, Vepsians and Russians living in the Republic of Karelia and adjacent south-eastern regions, united by the similarity of historical destinies and diverse long-term contacts. In each part of the book devoted to certain people, its traditional systematic description is given: ethnogenesis and main stages of ethnic history, language, territory, ethnonyms, and basic components of culture. The modern situation is presented in the form of linguistic and demographic processes analysis.

The book is intended for a wide circle of readers interested in the history and culture of peoples of Russia.

УДК 391/395
ББК 63.529(2Рос.Кар)

6+

Научное издание

# НАРОДЫ КАРЕЛИИ

## Историко-этнографические очерки

Издание осуществлено при поддержке
Министерства национальной и региональной политики Республики Карелия
и Министерства культуры Республики Карелия

Редактор: *Т. А. Каракан*
Художественный редактор: *Е. Ю. Тихонова*
Дизайн, обработка иллюстраций, компьютерная верстка: *Е. Ю. Тихонова*

Подписано в печать 14.10.2019. Формат 60x90 1/8.
Бумага мелованная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 94.
Тираж 500 экз. Заказ № 000

АУ РК «Издательство «Периодика»
185035, г. Петрозаводск, ул. Германа Титова, д. 3
e-mail: periodika@rkperiodika.ru
www.rkperiodika.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ООО «Колор-Принт»
432063, г. Ульяновск, ул. Ленина, 75