

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

Алексей Конкка

КАРСИККО

**ДЕРЕВЬЯ-ЗНАКИ В ОБРЯДАХ И ВЕРОВАНИЯХ
ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКИХ НАРОДОВ**

Петрозаводск
Издательство ПетрГУ
2013

УДК 39
ББК 36.5
К645



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
проект № 13-01-16019

Рецензенты:

доктор исторических наук *О. М. Фишман*;
доктор исторических наук *И. Ю. Винокурова*

Конкка, А.

К645 Карсикко : деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов / Алексей Конкка. — Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2013. — 286 с.

ISBN 978-5-8021-1781-1

Монография посвящена широко распространенному, но малоизученному явлению – феномену карсикко, или деревьям-знакам, у прибалтийско-финского населения на Севере Европы. Знаки на деревьях — от затесов на стволах и обрубания ветвей до вырезания на деревьях антропоморфных изображений — имели как чисто практическое, так и мифологическое, ритуальное значение, использовались для обозначения пространственных, временных, сакральных границ и состояний. В обрядовом контексте карсикко было связано с представлениями о духе-охранителе человека, функциями оберега и медиатора между мирами. Представленный в работе сравнительный материал из таежной зоны Евразии значительно расширяет границы явления и свидетельствует о его универсальном характере.

Книга адресована исследователям Севера, научным работникам, историкам и этнографам, студентам-гуманитариям и широкому кругу читателей, интересующихся мировоззрением северных народов.

УДК 39
ББК 36.5

ISBN 978-5-8021-1781-1

© Конкка А., 2013

СОДЕРЖАНИЕ



ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ПРОМЫСЛОВЕЕ КАРСИККО	19
Промысловое карсикко в Северной Финляндии	19
Промысловое карсикко в Карелии	34
Об охранительной функции промыслового карсикко	43
Личина на дереве	49
«Звериные затесы» и возрождение промыслового животного	64
Дерево-посредник и космологическая функция изображений	70
КАРСИККО В ОБРЯДАХ ИНИЦИАЦИИ	77
Введение в тему	77
Хуррикас	78
Карсикко неофита	87
Карсикко промысловика	92
Карсикко рекрута	96
Свадебное карсикко	103
Красота	111
Мирчи Элиаде и его теория обряда инициации	114

КАРСИККО УМЕРШЕГО	121
«Крестовые деревья»	121
Карсикколаута	133
Затесывание и обрубание ветвей	136
Материалы К. Хорнборга о саволакском карсикко: актуальные вопросы	139
Карсикко в кладбищенской роще	157
Антропоморфные изображения	162
Карсикко умершего: дорога в потусторонний мир или место обитания духа?	175

МИРОВОЙ СТОЛП И КАЛЕНДАРНЫЙ ПРАЗДНИК (вместо послесловия)	191
--	-----

<i>Словник</i>	197
<i>Список использованной литературы</i>	209
<i>Список сокращений</i>	229
<i>Приложения</i>	231

ПРЕДИСЛОВИЕ



Феномен *карсикко* (от кар. *karsikko/karzikko*¹ — карзать, обрубить ветки) относится к характерным, но малоизученным явлениям культуры прибалтийско-финских народов. Карсикко — это преимущественно хвойное дерево с определенным образом обрезанными ветвями или вершиной или различными вырезанными в стволе знаками от простого затеса (выровненная топором поверхность) или зарубки до антропоморфного изображения. Дерево-знак используется в обрядах перехода, а также в календарной, рекрутской и промысловой обрядности как ритуальный символ со значениями духа-охранителя. Карсикко в обрядности представляет собой ипостась Мирового дерева с функциями оберега и медиатора между мирами, маркируя сакральные границы.

Культ растительности в различных его проявлениях — от сакрализации отдельных видов растений до дерева (или части его) в функции обрядового символа — практически универсален. Почти столь же универсальна и идея дерева, лежащая в основе представлений о строении Вселенной². Литература по данному вопросу обширна и неоднократно обобщалась с различных точек зрения, однако только в 1980—1990-е годы благодаря комплексному подходу к изучению духовной культуры и исследованию глубинной семантики обрядности появились теоретически обоснованные возможности сопоставления мифологических и обрядовых структур (например, тех же

¹ Другие названия: севернофин. *hurrikas*, южнофин. *ristipuu*, эстонское *ristikuusk*, *ristipedäjä*, ср. архангельское и вологодское *залазь*, коми *нас пу* и пр.

² См., например, статью «Дерево мировое» в энциклопедии «Мифы народов мира» (М., 1980. Т. 1. С. 398—406). Одна из первых обобщающих работ на эту тему — *Holmberg U. Elämän puu*. Helsinki, 1920.

представлений о Мировом древе и конкретных обрядовых растительных символов), т. е. основание рассматривать обрядовый символ как знаковый комплекс, в котором концентрируются мифологические представления о мире на различных уровнях от человека и его жизненной субстанции до прообраза всего мироздания. Характерной чертой обрядового символа является его многоаспектность, подчинение закону тождества, по которому растительный или иной символ-предмет, неся в себе частицу жизненной сущности человека, животного, растения, природного явления, вырастает в ритуальном поведении и действии до уровня вселенских категорий и выполняет функции «посредника» между мифологическими мирами. Данная многоаспектность является почвой не только для углубления смысла обрядового символа в сознании, но и для расширения «сферы» его действия, когда одни и те же символы обнаруживаются в различных обрядах³.

Знахарские приемы лечения болезней, календарные обряды, свадебный ритуал, обряды при рождении ребенка или заселении в новый дом несут, казалось бы, различные функции, однако общая их ритуально-мифологическая основа — переход из одного состояния в другое и связанное с этим переходом особое состояние как самих объектов, так и окружающего их мира — порождает необходимость использования определенных универсальных символов и символических действий. Одним из таких многозначных обрядовых и мифологических символов является прибалтийско-финское карсикко.

На прибалтийско-финском материале универсальные постулаты Древа жизни, являющегося мифологическим средоточием жизненных сил, приобретают конкретные черты, выражающиеся в обряде в определенной, только ему свойственной форме вырубания карсикко. Особенностью обычаев, связанных с карсикко, является то, что характерная для них форма и идейное содержание здесь воплощены в конкретном материальном объекте. Все это делает изучение данного явления и связанных с ним представлений и обрядовых действий особенно значимым и представляющим большой интерес для исследователя, в том числе в сравнительно-историческом плане.

Однако следует отметить сложность мифологических представлений и обрядовой символики карсикко, что связано как с широкими его ритуальными функциями, так и с древностью самого явления. На протяжении длительного времени функции карсикко и религиозные

³ Толстой Н. И. Из грамматики славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. 15. С. 57—69; 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. Сборник музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л., 1982. Т. 38. С. 43—66; Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993 и др. работы.

представления о нем могли меняться, и не всегда дошедшие до нашего времени свидетельства о связанных с ним обычаях имеют бесспорное объяснение в трудах современных исследователей. Корректировки иногда требуют и общетеоретические подходы, трактующие явление либо в чисто материалистическом ключе, либо, наоборот, в чисто религиозном, полностью исключая практическую или стихийно-реалистическую основу обычаев вырубания карсикко. Отметим также, что некоторые действия, связанные с карсикко, могли на позднем этапе их существования потерять глубокий обрядовый или магический смысл и восприниматься лишь как часть соционормативной практики, однако это не лишает нас возможности исследовать генезис самого феномена карсикко.

До последнего времени в научной литературе территорией распространения карсикко считалось финско-карельское пограничье и о его бытовании на более восточных российских территориях практически не было ничего известно. Однако карсикко как явление, по новейшим разработкам и полевым материалам автора данного исследования, фиксируется в таежной зоне от Северной Швеции и Норвегии до Уральских гор и генетически восходит к культуре финно-угорских сообществ лесных охотников и рыболовов, населявших некогда всю вышеобозначенную территорию.

Карсикко, особенно во всей его парадигме мифологических и обрядовых значений, явление малоизученное. Научных статей на русском языке, так или иначе посвященных этому предмету, насчитывается не более полутора десятков. Тем не менее разработка темы раскрывает широкие возможности как в исследовании раннеисторических представлений о природном мире, так и вопросов этногенеза и этнической истории, учитывая широкое распространение явления в циркумполярной и лесной зонах Евразии.

В отечественной этнографической литературе до последнего времени проблематика деревьев-знаков не разрабатывалась. Несмотря на то что первая заметка о карсикко умерших А. С. Григорьева «Дерево предков» о «крестовых соснах» (карсикко) на Карельском перешейке была напечатана в журнале «Нива» еще в 1888 году, а следующая, бóльшая по объему статья Э. Вольтера «Крестовые сосны (ristipetäjä): к вопросу о некрокульте у финских народностей» с описанием обычая обрезания ветвей и привешивания в ходе похоронного обряда на специально выбранных соснах деревянных табличек с инициалами и годами смерти погребаемых вышла в свет в той же «Ниве» в 1915 году, тема карсикко в отечественной литературе получила развитие только спустя 70 лет, когда автор данной работы издал первую свою статью о восточно-финских и карельских карсикко (Конкка, 1986).

В Финляндии о карсикко периодически выходили разного рода заметки и материалы начиная с конца XIX века. Одной из первых работ, в которой карсикко посвящен целый раздел, был вышедший

в 1898 году знаменитый труд Ялмари Крона «Языческая религия финнов» или (букв.) «Языческое поклонение богам у финского племени», в котором собрана значительная часть известных к тому времени сведений о культовых практиках и связанных с ними представлениях у финно-угорских народов. В 1924 году в ежегоднике «Общества Калевалы» в Хельсинки была опубликована статья Уно Холмберга (впоследствии Уно Харва — автора многочисленных обобщающих работ по религиям финно-угорских народов) «О карсикко у финнов», которую можно считать первым значительным научным исследованием данного явления (Holmberg, 1924). В 1931 году в языковедческом журнале появилась статья Майи Ювас, подводящая промежуточный итог полевым сборам материала по теме карсикко. В том числе ею был опубликован ценнейший материал по результатам исследований в шведской провинции Вярmland среди так называемых «лесных финнов», переселенных шведским правительством в основном из восточнофинской исторической провинции Саво в XVI—XVII веках (Juvas, 1931).

В послевоенные десятилетия в Финляндии вышло еще несколько статей и исследований, так или иначе затрагивающих данную тему, из которых следует назвать статью Сиркка Вальякка «Дополнения к саволакским карсикко», опубликованную в 1949 году в краеведческом журнале «Kotiseutu», в которой, несмотря на небольшой объем, содержатся очень важные сведения для понимания явления карсикко в целом. Здесь, в том числе, впервые был опубликован рисунок карсикколаута («доска-карсикко», дощечка с датой смерти, которую в Саво укрепляли на дереве-карсикко), имевшей орнитоморфную форму. Следует упомянуть также статью Илмара Талве «Первая поездка в город и связанные с ней обычаи» (Talve, 1960), в которой автор, в основном на материалах Средней Финляндии, рассказывает об обряде вырубания карсикко неофитом (или для него) — молодым человеком, впервые отправляющимся на городскую ярмарку по достижении определенного возраста, т. е. описывает обычаи, связанные с обрядами инициации. В том же году появляется статья Аско Вилкуна «Белый платок, платок умершего», посвященная разработке представлений о душе и связанной с ней атрибутике у финнов и имеющая непосредственное отношение к карсикко умершего (Vilkuna A., 1960). В 1963 году выходит обстоятельная статья Юха Пентикяйнена «Карсикко Пюхьякангас» о самой большой сохранившейся в Средней Финляндии роще карсикко умерших, которые вырубали здесь по дороге на кладбище. В статье затрагиваются и другие формы карсикко (Pentikäinen, 1963). Исследователь, карел языковед Пертти Виртаранта в 1958 и в 1978 годах публикует две книги текстов, записанных в основном от карел Северо-Западной Карелии, из бассейна озера Куйтти. В них немало ценного материала по деревьям-знакам, в особенности это касается форм промыслового карсикко (Virtaranta, 1958;

Virtaranta, 1978). В 1993 году была опубликована монография музееведа Янне Вилкуна «Карсикко умершего», в которой приведен финский, частично также шведский и эстонский материал по данной тематике (Vilkuna J., 1993). В 1994 году вышел второй том «Атласа традиционной культуры Финляндии». В атласе имеются карта и сопровождающая ее статья о карсикко на территории расселения финнов и карел (Sarmela, 1994, карта 6). Наконец, в 1999 году в ежегоднике «Общества Калевалы» (Kalevalaseuran vuosikirja) вышло в свет исследование автора данной работы о карсикко в финской Лапландии и Кайнуу, где были опубликованы некоторые полевые материалы из Северной Норвегии, а также ранее не публиковавшиеся архивные материалы по карсикко из Северо-Восточной Швеции крупного финского собирателя Самули Паулахарью (Konkka, 1999).

В перечисленных работах финских авторов достаточно ясно прослеживается мысль о многофункциональности деревьев-знаков, рассмотрены и выделены основные их типы: промысловое карсикко, карсикко неопита, карсикко умершего, праздничные карсикко. Надо заметить, что Уно Холмберг выделял гораздо большее количество типов карсикко, говоря о связи карсикко с почитаемыми родовыми деревьями, о «медвежьем карсикко», на которое вешали черепные кости медведя, о карсикко на подсеках в лесу, об особом «дворовом карсикко» и т. д. На самом деле четкое разделение деревьев-знаков на типы и подтипы — достаточно сложная задача, так как нередко одно карсикко могло выполнять несколько функций.

Помимо упомянутых ссылок на шведский и эстонский материал, а также некоторые материалы из Беломорской Карелии, весь корпус сведений о карсикко в работах финских исследователей касался только территории Финляндии. Многие из них считали, что карсикко отсутствует за пределами восточной границы Финляндии или зафиксировано на востоке лишь в приграничной полосе. Характерной в своем роде была рецензия историка и исследователя карельских кладбищ Хейкки Рюткёля на книгу Янне Вилкуна. Х. Рюткёля обращает внимание на утверждение Вилкуна о том, что карсикко умершего отсутствует в российской Карелии, что не соответствует наблюдениям автора рецензии, а также автора данной монографии (Rytkölä, 1993). По современным полевым материалам, деревья-знаки известны на обширных территориях в зоне хвойных лесов Северной Европы. Типологически сходные явления наблюдаются и у сибирских народов.

Полевой материал по деревьям-знакам автор этой работы начал собирать с конца 1970-х годов в Северной Карелии. В 1980-е годы сведения о карсикко пополнились материалами из Южной Карелии, с юга Мурманской области (карелы), Ленинградской области (вепсы), Валдайского района Новгородской области (карелы и русские). В 1990-е годы был собран значительный материал в районах

Северо-Восточной и Северной Финляндии, а также Северной Норвегии (1997). В ходе полевых исследований получен практический опыт работы, который применялся впоследствии в изучении деревьев-знаков на более восточных территориях.

В 1998 году состоялась первая экспедиционная поездка на восток Карелии в Пудожский район (Водлозеро и река Илекса) и в западную часть Архангельской области (Онежский район), которая оказалась особо значимой как по количеству, так и по качеству собранного материала. В ходе экспедиции выяснилось, что продвижение на восток открывает новые перспективы в изучении деревьев-знаков. В 1999 году в составе комплексного отряда исследователей традиционной культуры из Петрозаводского университета и Петрозаводской консерватории (рук. акад. архитектуры В. П. Орфинский) автор работал в Вытегорском и Вашкинском (Северное Белозерье) районах Вологодской области, где обнаружилась устойчивая традиция вырубания деревьев-знаков на кладбищах и «святых местах», имеющая, несомненно, давнюю историю. Были зафиксированы и типологически сходные с карсикко формы (рекрутская «заломка»), восходящие к традиции обрубания дерева-карсикко рекрутом, уходящим на воинскую службу. В 2000—2001 годах состоялись экспедиции в Республику Коми, где на Верхней Вычегде и Мезени были обнаружены сходные явления: карсикко на кладбищах и в их окрестностях, на сенокосах, у промысловых изб и т. д. Последующие экспедиции на Кенозеро в Плесецкий район Архангельской области (в 2002, а впоследствии еще в 2009 и 2011 годах) к русским, южным вепсам (2003) и тихвинским карелам (2004) Бокситогорского и Тихвинского районов Ленинградской области, поморам Поморского (2003), Карельского и Кандалакшского берегов Белого моря (2005), на оз. Выгозеро в Среднюю Карелию (2006) значительно расширили представление о феномене деревьев-знаков как в географическом, так и в содержательном аспекте.

В 2005 году выяснилось, что на территории Республики Марий Эл в ряде районов республики были обнаружены деревья с зарубками и вырезанными в них знаками собственности. В 2006 году по проекту РГНФ состоялась экспедиционная поездка в Марий Эл, результатом которой стали значительные полевые материалы и предварительное определение южной границы явления карсикко. Деревья-знаки были обнаружены в священных рощах, у родников, на кладбищах, на перекрестках дорог и т. д. Духовная культура марийцев пополнилась новым феноменом.

В 2007 году в результате поездки в Котласский и Вилеготский районы, на крайний восток Архангельской области, были собраны любопытные данные по карсикко на «святых местах» и обнаружена развитая традиция вырубания деревьев-знаков на кладбищах и в церковных рощах.

Полевой материал из областей Северо-Запада России прошел только первичную обработку и практически не публиковался до 2003 года,

а именно до выхода в свет коллективной монографии «Панозеро — сердце Беломорской Карелии», где в разделе «Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко» были собраны разнохарактерные сведения, в основном полученные на основе полевых исследований ближайшей округи. Публикацией полевых материалов также является вышедший в сборнике Водлозерского национального парка (2006) дневник экспедиции на Водлозеро Пудожского района Карелии «Карта сакральных мест: в поисках утерянных ориентиров» и статья 2007 года «Дерево у могилы», опубликованная в «Вестнике Санкт-Петербургского университета» (написана на основе материалов, собранных на оз. Выгозеро в Северо-Восточной Карелии). В том же году в «Вестнике РГНФ» была напечатана статья-отчет «Марийские деревья-знаки — маркеры сакральных границ», а в 2009 году вышел в свет и «Котласский дневник» по следам архангельской экспедиции 2007 года. Тем не менее большая часть полевых материалов еще ждет своей очереди (см., напр., Прил. 61, 62 — карсикко умершего в Каргополье).

Имеющиеся в нашем распоряжении литературные и архивные сведения, музейные и полевые материалы о бытовании исследуемого явления на территории Севера Европейской России распределяются по регионам очень неравномерно. Количество собранного материала в некоторых северо-западных регионах дает достаточную степень репрезентативности для картографирования типологических признаков явления. Не считая Финляндии, по которой материал в основном и картографирован (в частности, автором в 1999 году была опубликована карта-схема материала, собранного в Северной Финляндии), это Карелия и прилегающие к ней южные районы Мурманской области, некоторые западные районы Архангельской области, восток Ленинградской области, включая территорию проживания тихвинских карел и вепсов. На территории Вологодской области — север Вытегорщины и Северное Белозерье. Остальные восточные территории возможно картографировать только точечным методом, там, где проводились полевые исследования. По некоторым крупным регионам, таким как Новгородская, Тверская или Костромская области, имеются только отдельные описания в литературе или ограниченные одним-двумя пунктами полевые материалы.

В работе использованы архивные материалы из Архива Финского Литературного Общества и Словарного Фонда Института национальных языков Финляндии (Хельсинки), некоторых местных финских архивов, как, например, Музея Кайнуу в Каяни. Используются материалы Государственного архива Архангельской области, Российского этнографического музея, Научного архива КарНЦ РАН, Фонограммархива Института языка, литературы и истории КарНЦ.

Таким образом, территория, охватываемая данным исследованием, делится на две неравные части: 1) *основная область* — это территория, на которой автором проводились наиболее интенсивные полевые

исследования и откуда имеются достаточные для обоснованных выводов о повсеместном бытовании явления литературные и архивные источники. Она представляет собой полосу от Северной Норвегии через Северную Финляндию и южные районы Кольского полуострова, распространяющуюся на всю Карелию в современных границах, далее на юг и восток охватывающую восточные районы Ленинградской области (вепсы, тихвинские карелы и прилегающие русские поселения), запад Вологодской (Вытегорщину и Белозерье) и Архангельской областей (Онежский и Плесецкий районы) и 2) *вспомогательная* с точки зрения задач данной работы территория, представляющая собой всю территорию Европейского Севера (Северо-Запада России) и Фенноскандии, на которой были проведены лишь точечные исследования, а имеющийся полевой, архивный и литературный материал неполон, но по возможности используется автором монографии. Итак, в целом речь идет о территории расселения карел, вепсов, северных русских, финнов, частично саамов, шведов и норвежцев с привлечением прибалтийских материалов. Как сравнительный материал используются литературные источники и полевые исследования автора из Коми, Марий Эл, а также сведения по сибирским народам. Материал из отдаленных восточных территорий также дает возможность определения границ бытования изучаемого явления.

Однако основной корпус используемых архивных и литературных сведений для написания этой работы — материалы по финнам, карелам и частично северным русским, остальное привлекается лишь в качестве сравнения. Кроме того, многие материалы по финнам и карелам — это также наиболее ранние и полные сведения об обычаях и обрядах, связанных с карсикко.

Относительно территории распространения самого явления карсикко, на данном этапе можно сказать следующее: если северная граница описываемого явления на территории Восточной части Северной Европы проходит по северной кромке хвойных лесов, то южная пока остается неопределенной на большей территории Европейского Севера. На сегодняшний день известны только два региона, где можно примерно определить южную границу явления. Это две крайних точки: на западе — Северная и Средняя Литва и на востоке — предположительно южная граница Марий Эл.

За последние годы в связи с предпринятыми полевыми изысканиями автора можно утверждать, что область распространения обычая вырубания карсикко распространяется на всю историческую территорию проживания прибалтийско-финского населения, которая захватывает практически весь север европейской части России. Столь обширная территория бытования обычая, несомненно, подтверждает древность данной традиции. Кроме того, соотносимые с северо-западным ареалом формы и ритуально-мифологическая основа обработки дерева в Сибири, а также отдельные факты, зафиксированные в Северной Америке (Harva, 1942), позволяют говорить об

универсальном характере данного явления, по крайней мере в зоне хвойных и хвойно-лиственных северных лесов.

Хронологические рамки исследования условно можно ограничить серединой XIX — началом XX века. Полевые материалы, в современном понимании этого слова, известны в диапазоне с начала XX века по сегодняшнее время. Относительно сибирского материала следует заметить, что, будучи стадially более ранним и гораздо позднее затронутым всевозможными изменениями, он служит инструментом для проверки некоторых теоретических посылов данного исследования.

Анализ литературных источников и проведенных полевых исследований в ареале проживания прибалтийско-финских народов позволил собрать воедино и по возможности классифицировать многие разрозненные, а также неопубликованные архивные сведения о феномене карсикко на Европейском Севере. Сравнительный материал из соседних регионов, как и с отдаленных сибирских территорий, показал наличие общей функциональной и ритуальной основы, а также основных способов обозначения дерева-знака во всей зоне хвойных лесов Евразии, что позволило подтвердить многие догадки и сформулированные для прибалтийско-финского региона тезисы о ритуальных функциях и генезисе явления карсикко.

Способы обозначения дерева-знака в целом укладываются в следующий ряд: обрубание вершин и веток на дереве (при этом через некоторое время возможна повторная «формовка», т. е. придание дереву определенной формы, например «лирообразной»), окорение вершины или части веток, затесывание ствола или вырубание в стволе глубокой (иногда многоступенчатой) зарубки, вырезание в затесе или в стволе различных знаков: линий, крестов, родовых клейм (тамг), инициалов, дат (в том числе на специально изготавливаемой табличке *karsikkolauta*), зооморфных или антропоморфных изображений. Обработка дерева происходит при помощи топора или ножа. Иначе говоря, автор относит к карсикко все деревья, подвергшиеся обработке острым орудием в ритуальных целях, т. е. с целью нанести на дерево определенные знаки, сделав его обрядовым символом, а также с целью использования его частей (древесины, веток или коры) для проведения обряда. Существует зависимость между выбранной формой обработки дерева и мифологической подоплекой, связанной с конкретным обрядом или ситуацией, требующей нанесения на дерево определенных знаков. В некоторых случаях она прослеживается достаточно легко, но для разных обрядовых ситуаций зачастую использовались и общие стандартные формы карсикко, что могло быть связано с длительным сосуществованием параллельных форм вырубания карсикко или отсутствием сведений. В случае с вырубанием карсикко в жестко табуируемых «священных» рощах, в том числе в кладбищенских рощах, где трогать ничего без надобности не разрешается, эти действия носят

характер ритуальной порчи. Таким образом, уже само по себе наличие обрубленных веток на кладбищенских деревьях является индикатором присутствия в данном районе традиции обрядовой обработки дерева. По рассказам информантов, родившихся во второй половине XIX века, в зависимости от того, с какой стороны света обрубались ветви и какой длины оставлялись их комли на хвойных деревьях, можно было определить, кем и по какому поводу делалось карсикко. Значит, карсикко могло быть изначально своеобразным письмом, что подтверждается его информативной ролью, и в том числе сибирскими материалами из охотничьего быта.

Нанесение знака, метки, изменение природного состояния объекта, переводит его в область культуры, освоенного пространства, вносит тот порядок, который необходим человеку для его каждодневной деятельности, отсюда происходит еще одна функция карсикко — когнитивная, функция инструмента освоения окружающей среды. В связи с пограничным местоположением дерева-карсикко (дерево как знак границы) можно наметить несколько основных локусов (мест, обычных для вырубания карсикко):

- 1) гора;
- 2) мыс;
- 3) остров;
- 4) линия берега;
- 5) опушка леса (например, на краю пожоги, пожни, поля, деревни и пр.);
- 6) надпорожье;
- 7) росстань (у деревни) или развилка троп или дорог в лесу;
- 8) лесная (промысловая) изба;
- 9) кладбище и его окрестности;
- 10) отдельное захоронение;
- 11) жертвенная роща;
- 12) культовое место, например территория «священного» родника (ср. основную триаду атрибутов сакрального или культового места: дерево, камень, источник)⁴.

⁴ На этих местах в Карелии впоследствии, в попытке нейтрализации православным сознанием сакральной силы языческих символов, могли быть поставлены деревянные кресты (также кресты бывают вырезаны в дереве), но чаще всего кресты можно обнаружить на местах смерти или у захоронений (ср. на кладбищах и на отдельных могилах), у дорог и их развилках вокруг поселения (вообще «на путях»), на берегу, что, скорее всего, связано, помимо известных промысловых карсикко или пересечений водных дорог, с местом гибели (в память об утонувших), у жертвенных рощ или у отдельных почитаемых деревьев, а также на других «опасных», связанных с «нечистой силой», местах.

В каждом из разделов книги имеется материал по антропоморфным изображениям на карсикко, который, как правило, выделен в отдельные разделы в связи с его многоаспектностью и множеством сравнительного материала, внутри которого происходит поиск символических значений или поиск подтверждения предполагаемых ритуальных функций. В данной работе тем не менее показано, что антропоморфные изображения, личины имеют те же основные функции, что и карсикко с обрубленными ветками или затесом на стволе. В первом и последнем разделах даются описания известных автору (или обнаруженные им самим) личин на деревьях, а также других антропоморфных изображений на исследуемой территории.

Человекоподобная кукла, дерево (или ветка) или текстильное изделие могут быть в обряде тождественны или выражаться одно через другое, поэтому вычерченный на дереве знак или простой затес на стволе изоморфны целому обрубленному дереву или антропоморфному изображению, вырубленному из него. В Лапландии отмеченная зарубкой небольшая сосна и антропоморфного вида столб выполняют одну и ту же функцию.

Привешивание ткани, воспринимаемое как пожертвование священному дереву или изображению на нем (ср. сейды и изображения, вырезаемые из растущего дерева) — обычай, широко известный, по своей сути связанный с общностью дерева и ткани (льна, конопли, шерсти) по материалу, имеющему растительную основу в широком смысле. Растительный в своей основе материал в обряде изоморфен дереву или древесной ветви. Полотенце (ср. вышитое полотенце с растительными мотивами) может выполнять практически те же функции, что и дерево. Таким образом, вывешивание на дерево ткани или тканых изделий (ср. привязывание к дереву пучков шерсти, волос и пр.) сравнимо с использованием в обряде древесных ветвей, когда их приносят к дереву, раскладывают на земле или втыкают в нее, устанавливают у ствола или привязывают к нему, а также в том случае, когда одна древесная ветвь может полностью заменить целое дерево. Все это означает, что изоморфность ритуальных символов, которые представлены предметами, используемыми в обряде, определяется в конечном итоге тем материалом, из которого они изготавливались.

В монографии подробно рассматриваются три вида карсикко: промысловое, карсикко иницируемого, карсикко умершего. Промысловое карсикко у карел — явление совершенно не исследованное, поэтому ему уделяется особое место. Несмотря на то что два последних вида связаны с классическими обрядами перехода, а первый — с традиционными таежными промыслами (рыболовство, охота), их объединяет общая мировоззренческая (мифологическая) основа: карсикко делается в ситуации кризиса, в ситуации нарушения обычного хода и состояния вещей, которое, по представлениям человека

допромышленной эпохи, было связано с вмешательством потусторонних сил и представляло опасность для людей и их деятельности. В обрядах перехода это был «пороговый» период состояния временного небытия, отсутствия у человека части жизненной силы, личного духа-охранителя. Карсикко, помимо своей защитной, оберегательной функции, играло одновременно роль связующего звена, моста между мирами. Наиболее ясно это выражалось в случае с карсикко, вырубаемым в ходе похоронного обряда: дерево-карсикко служило местом привязки бродячей души умершего, местом ее обитания и, одновременно, инструментом для ее будущего возрождения. Аналогии с представлениями о возрождающейся душе животного и некоторые верования сибирских народов о родовом небесном дереве — хранилище бессмертных душ — дают основание для реконструкции древних верований и объяснения ритуальных действий, отчасти, вероятно, утерянных в ходе эволюционных изменений в западных областях таежного пояса Евразии.

В то же время (особенно ярко это проявляется в карельской традиции) существовало как бы два параллельных представления о потустороннем мире: дальний и ближний мир мертвых. Согласно одному представлению, мир мертвых находился далеко на севере и умершим требовалось пересекать водное пространство (наличие лодок на могилах). Согласно другому, умершие продолжали жить на территории освоенной человеком ойкумены, на деревенском кладбище. Это лишнее подтверждает сложность и (возможно, образованную различными этническими влияниями) многослойность представлений, связанных с погребальным обрядом. Подобную дуалистическую картину мира отражают и представления, связанные с карсикко: карсикко по своей природе двойственно, так как, находясь в плоскости среднего мира, оно символизировало место привязки и пребывания души, являясь одновременно в своей вертикальной плоскости, по выражению Е. С. Новик, «дорогой к духу», посредником между мифологическими мирами (Новик, 1984).

В обрядности карсикко — заместитель (или представитель) Мирового древа и выполняет его основную оберегающую задачу — сохранять в неприкосновенности «ось Вселенной», быть гарантом космического порядка, но в то же время и питать жизненность, хранить души людей и животных. Использование в обряде обрубленных с карсикко веток и хвои в качестве символа плодородия свидетельствует еще об одной стороне карсикко — о его жизнеутверждающем начале, кроющемся в представлениях о жизненной силе вечнозеленого растения.

Широта ритуально-символической парадигмы карсикко, различие форм и способов обработки дерева связаны, прежде всего, с мифологическими представлениями о дереве и его роли в жизни человека допромышленной эпохи. Эти причины порождают множественные смысловые «ответвления» от непосредственной темы, заложенные

в материале и могущие быть объектом самостоятельного исследования. Таковой является тема *дерево — человек*, выражающаяся в ряде аспектов: мифологическом, обрядовом, языковом и других. Помимо общих мифологических представлений о связи человека и дерева (личное дерево-карсикко в качестве духа-охранителя, именное карсикко на могиле, именная карсикко, т. е. персональное карсикко, от состояния которого зависят здоровье и благополучие человека и т. д.), некоторые термины, связанные с формами обрубания дерева («рука» или «руки», «плечи», «шея» как части карсикко), указывали на прямое уподобление дерева человеку. Кроме того, слово *hurrikas*, которое, помимо самого дерева-карсикко, могло означать и вырезанное в коре дерева антропоморфное изображение или дощечку с инициалами и годом смерти покойного в форме человеческой фигуры, по своей этимологии восходит к значениям «душа человека» и «дух умершего». В этой связи напрашивается сравнение с погребальной обрядностью многих сибирских народов, связанной, с одной стороны, с захоронением на (или в) деревьях, с другой — с мифами о происхождении людей от определенной породы дерева.

Малоразработанной, но перспективной и не менее самостоятельной темой исследования может быть так называемая информативная роль карсикко, т. е. карсикко как средство передачи информации и роль его в истории как инструмента примитивного письма с дальнейшим переходом к деревянным табличкам и биркам различной формы и назначения. Карельский и финский материал дает достаточно много фактов для реконструкции этого процесса, происходившего в той или иной форме у всех народов лесной зоны. В настоящее время можно считать доказанным, что примитивное письмо было изначально связано с приемами начертания простейших производственных знаков — «клейм», «тамг», превратившихся в родовые и племенные «знамена». Кроме того, существовали зооморфные и антропоморфные родовые знаки (возможно, изображения родовых тотемов), которые с течением времени упростились до символов и также были использованы для создания древнего письма. Таковыми являются изначально алфавиты, например, кельтов и германцев, в том числе скандинавов, которые были связаны с магией и тайным знанием жрецов, о чем имеются упоминания в древнескандинавском эпосе.

В этой связи самостоятельной «ветвью» исследования карсикко представляется изучение магических знаков на предметах быта из дерева, таких как прялки, рубеля, ткацкие станы и пр., а также в элементах архитектурного декора и вышивке. Материалы по карсикко, думается, могли бы помочь в освещении многих остающихся на уровне гипотез вопросов.

Отдельной темой для исследования видится и отношение карсикко к жертвенным и так называемым священным деревьям и рощам и дальнейшим формам их существования (обетные и намогильные кресты,

часовни и пр.), которая, особенно в свете новых данных о карсикко, представляется плодотворной для дальнейшей разработки. Выше уже упоминалось о когнитивной функции карсикко, т. е. о функции упорядочивания и доместикации пространства, серьезное исследование которой необходимо должно быть связано с широким фронтом полевых работ. Полевые исследования деревьев-знаков, несомненно, имеют большие перспективы, но время делает свое дело, и эти памятники ушедших эпох, пока еще стоящие на огромных пространствах северных лесов, неумолимо разрушаются.

ПРОМЫСЛОВЕЕ КАРСИККО



Промысловое карсикко в Северной Финляндии

Территория распространения промыслового карсикко, обычая обрубить ветки на дереве или делать затесы на стволе по случаю большого улова рыбы, добычи ценного зверя или дичи на карте Финляндии в Атласе традиционной культуры Финляндии (Sarmela, 1994, карта 6, см. Прил. 1, 73 и 74) занимает небольшую, примыкающую к бывшей Вокнаволоцкой и Кондокской волостям Беломорской Карелии область, полностью включая в себя лишь приходы Суомуссалми и Хюрюнсалми. В действительности, как выяснилось в 1990-е годы после нескольких экспедиционных поездок по Северной Финляндии (несмотря на то, что промысловым карсикко автор целенаправленно не занимался), граница территории бытования явления, обозначенная на карте Атласа, требует значительной корректировки.

Разнообразные формы карсикко — от больших затесов на стволах до обрубленных во многих местах старых сосен и в меньшей степени елей обнаружены на берегах водоемов в округах Куусамо (Прил. 3), Посио (Прил. 4), Рануа, Тайвалкоски, Салла, Рованиеми, Кемиярви, Пелло и Энонтекио (последний — крайний на северо-западе страны на границе с Норвегией). Количество наблюдаемых объектов со специфическими знаками на стволах и следами обрубания веток на старых деревьях, а также их широкое распространение на обозначенной территории, как и то, что в тех же местностях (кроме Энонтекио) обнаружены карсикко на кладбищах, свидетельствует о давней традиции вырубания дерева-знака (Konkka, 1999, s. 119—133, карта

на с. 114; см. Прил. 2). Традиция карсикко была обнаружена и в последнем оазисе хвойного леса (далее на севере в тундре растет только береза) на берегу Норвежского моря в приходе Альта (провинция Финмаркен). Помимо того, что несколько сосен-карсикко стояло среди могил на приходском кладбище, в окрестностях города в 1997 году удалось обнаружить целую сосновую рощу, около 25 деревьев которой были отмечены зарубками разных форм и обрубленными ветками. На одном дереве зарубок могло быть несколько. Роща находилась на берегу реки Альты, на лососевой тоне, в десяти километрах от города вверх по реке.

Помимо полевых материалов, существуют и некоторые литературные данные, не учтенные (возможно, в силу их единичности и удаленности от предполагаемого центра распространения традиции) при составлении карты Атласа.

Самое раннее сообщение о вырубании связанного с промыслом карсикко в Северной Финляндии относится к первой половине XVII века. Описывая лов лосося в реке Торнионйоки (в финской провинции Лаппи, на современной границе со Швецией), Йохан Буреус (умер в 1652 году) замечает: «При ловле неводом у них есть такой обычай, что если кто-то впервые наблюдает за их рыбной ловлей, то он обязан их угостить или дать им денег на меру пива (каппу — около 2,6 литра. — А. К.), и они обрубают в память о нем на ели сучья, около двух сажен, оставив посредине этого места ветку или две» (Harva, 1942, s. 95). В «несколько неясном» сообщении Буреуса, как его характеризует Уно Харва (в нем не совсем понятна роль упоминаемого наблюдателя), речь, вероятнее всего, идет о неофите — новоиспеченном члене рыболовной артели, для которого было принято делать карсикко на месте лова, о чем речь пойдет ниже.

«Где была хорошая тоня, лучшая тоня на озере, там делали затес на дереве. Тоня до сих пор называется Пилккакархакка (pilkka — ‘затес’, karhакка — ‘сучковатая елка’, ср. karhi — ‘борона’), хотя та сосна, на которой был затес, давно уже упала. Раньше устраивали соревнование — кто первым попадет на ту тоню (тот первым тянет невод. — А. К.)». «Пилккакархакка делали там, где была лучшая тоня. На Периллярви на сосне у самой воды был большой затес примерно в метре от земли. Там раньше была рыбная кота (временное жилище рыбаков. — А. К.)» (SKS, Paulaharju Samuli ja Jenny, 19048—49, Enohtekiö, 1930, Энонтекио).

Последнее замечание указывает на то, что промысловики могли отметить при помощи карсикко не только тоню, но и местность вокруг лесной избы или своего временного пристанища, как это было на севере Карелии (см. Lönnrot, 1902, фото 49: на снимке около рыбных изб на Топозере отчетливо выделяются две ели-карсикко, у которых недалеко от вершины ствол полностью очищен от ветвей). Здесь функции карсикко иные и связаны с освоением пространства, хотя

в некоторых случаях они переплетались, и карсикко могло выполнять несколько предназначений одновременно. В том, что карсикко в Энонтекио существуют по сей день, пришлось убедиться автору в 1997 году, когда по приезде в округ рядом с деревней Муоткаярви, на мысу одноименного озера было зафиксировано 4 больших полузаросших затеса на старых соснах. Два из них были вырублены «в два приема», т. е. сначала затесан ствол, а позднее на поверхности затесов сделаны глубокие зарубки, причем одна из них треугольной формы (см. Прил. 5).

Майя Ювас сообщает о деревьях-карсикко по случаю большого улова рыбы из Рованиеми и Кухмо (Juvás, 1931, s. 86), имеются данные о вырубании карсикко рыбаками в провинциях Среднее и Северное Похьянмаа: на берегах водоемов в приходе Калайоки были деревья-карсикко, которые использовались рыбаками как ориентиры (Sarvas, 1967, s. 4; Pentikäinen, 1963, s. 410). Ряд топонимов также связан с промыслом: название Karsikko имели некоторые рыболовные тони в приходе Хаукипудас в Северном Похьянмаа; в Муонио на реке Торнионйоки на границе со Швецией имеется мыс Карсиккониemi с известными в округе местами добычи лосося и пр. (Sarvas, op. cit.; Vahtola, 1980, s. 336). Здесь следует отметить и специфические формы промыслового карсикко, зафиксированные в финляндской провинции Северная Карелия, о которых речь пойдет ниже: это «кресты» (ristipaali) — затесы на деревьях на местах подъема невода, в расщеп которых вставляется поперечина, а также сведения о промысловых столбах. Свидетельства о дереве-карсикко (делаемом «в память» об успешном промысле), у которого обрубали ветви так, что на нем оставалось только несколько их комлей, имеются также из Средней Швеции, из провинции Вярmland, от так называемых «лесных финнов», переселенных туда в XVII веке в основном из районов Саво (SMSA, Maija Juvás, 1930, Vermlanti).

Приход Суомуссалми, по общему признанию, изобиловал промысловыми карсикко, что подтвердилось и визуальными наблюдениями автора в 1998—1999 годах. В Фольклорном архиве Финского Литературного Общества в материалах Л. Мойланена имеется запись, из которой следует, что на оз. Киантаярви есть тоня, называемая Карсиккониemi. Происхождение названия объясняют так: «... когда-то неводчики поймали очень много рыбы за один заброс невода и в честь этого события сделали карсикко, обрубив ель напротив того места, где вытаскивали невод. Посередине дерева все ветки на длину около метра были отрублены до самого ствола» (SKS, Moilanen L., 8, Suomussalmi, 1937).

«В Суомуссалми обрубали деревья как в знак большого улова рыбы, так и в случае находки ценной жемчужины. У порогов Кианта еще поколение назад стояло несколько карсикко, особенно на местах добычи жемчуга у самой воды» (Vilkuna, 1946, s. 106). Добыча жемчуга

в северных реках известна со времен Средневековья. Рассказы о карсикко, вырубленных в связи с успешным жемчужным промыслом, сохранились также у населения северного прихода Рованиеми: «...когда (из раковин-жемчужниц. — А. К.) добывали много жемчуга, то делали на память о событии карсикко. Ветки у деревьев отрубались посередине ствола» (SMSA, Yrjö Saraniemi, Rovaniemi, 1929).

На карте Атласа традиционной культуры Финляндии к территории промыслового карсикко с северо-запада примыкает область распространения так называемых «керипя» (keripää) или «столбов» (patas), обычно метровой или полутораметровой длины, вырубленных из пней стоящих на корню деревьев. На территории финской Лапландии (провинция Лаппи) такие «столбы» еще в конце XIX — начале XX века можно было встретить в лесу, на тонях, на местах жемчужного промысла, охоты на оленей. После удачного лова на тоне ставили «рыбный столб в честь воды», отмечал Хьялмар Аппельгрэн, впервые описавший эту севернофинскую традицию (Appelgren, 1882, s. 50). Верхнюю часть пня обрубали в виде воронки, так что в ней «в какой-то степени» можно было усмотреть человеческие черты, пишет Аппельгрэн (см. Прил. 6). Местное население, которое сохранило традицию вырубания «столбов», считало их «богами» живших здесь ранее лопарей. По преданиям, лопари перед началом лова рыбы (ср. ниже с промысловым карсикко у карел) давали обет вырубить изображение «бога», если получат большой улов. То же делали при добыче оленя.

В рыбных местах по берегам рек «столбы» стояли группами — до десятка и более в одном месте. На севере прихода Кемиярви, на одном из островов оз. Лапалио у рыболовной тони один из местных хозяев насчитал более 70 столбов. На традиционном месте лова раковин-жемчужниц на реке Юмискойоки в приходе Кемиярви на таких столбах были вырезаны даты и родовые знаки, а также буквы латинского и русского алфавитов. Самые ранние даты приходились на 1763 и 1789 годы, оба столба были снабжены русскими прописями, один столб 1843 года с латинскими и самый поздний — 1863 года с русскими буквами (Appelgren, 1882, s. 50). Здесь следует добавить, что некоторые подобные надписи на деревьях и стенах старых амбаров (одна из них 1791 года) на севере Финляндии не поддаются расшифровке. Внешне похожие на буквы, они не составлялись в слова, даже если знаки были «опознаны» как буквы алфавита⁵.

⁵ Консультацию по этому вопросу я получил в Хельсинкском университете на кафедре славяноведения, где в 1997 году работали и российские лингвисты. Некоторые авторы популярных статей в финской прессе, видимо, пытавшиеся расшифровать надписи, непонятные им знаки объясняли неграмотностью населения. Думается тем не менее, что данные факты следует связывать с широким употреблением знаков собственности (многие из которых сходны с буквами известных алфавитов), а также, возможно, и с фактами использования тайных языков специалистами разного профиля,

Аппельгрэн приписывает вышеупомянутые столбы с датами на реке Юмискойоки промышлявшим в Северной Финляндии жемчуг беломорским карелам, ссылаясь на то, что, по имеющимся у него сведениям, например, в 1878 году в лесах пограничного, соседнего с Кемиярви прихода Салла все лето в поисках жемчужин провели 8 мужчин из Вокнаволоцкой волости. Х. Аппельгрэн перечисляет известные ему, поставленные по разным поводам «столбы» в приходах Салла, Кемиярви и Рованиеми (восточная Лапландия), причем большинство сведений приходится на Рованиеми (Appelgren, 1882, s. 52—53). Здесь следует заметить, что и южнее, в северном Куусамо, на водной системе Юмиско в начале XX века находили «жемчужных богов», сделанных, по представлениям местного населения, карелами. Дерево отрубали на высоте около метра от земли, а в верхней части пня был сделан «круглый набалдашник» диаметром 10—15 см (Saras, 1967, s. 12—13).

Сообщая сведения о промысловых столбах, Аппельгрэн приводит также два случая о магической силе «столбов». Один касается керипя, стоящего на берегу оз. Улкуярви в приходе Салла, на макушку которого, «возможно, как жертву (благодарственную жертву. — А. К.)» кто-то положил пуговицу. Местное предание утверждает, что женщина, пытавшаяся взять эту пуговицу себе, внезапно почувствовала сильную боль в области сердца. Что касается «приношений» столбам, то Аппельгрэн упоминает также о деревянном столбе со стоянки рыбаков на оз. Каухаселькя, который был «увенчан ягелем и ягодными стеблями». Это напоминает обычай, связанный с карсикко на берегах больших озер и дорог у беломорских карел. Пертти Виртаранта в своей книге «По деревням Беломорской Карелии» обращает внимание на такую деталь: «...когда проезжали мимо карсикко, то обычаем было относить к нему камень или летом бросить полевой цветок» (Virtaranta, 1978, s. 238, Костомукша).

Второй рассказ, приводимый Аппельгрэном, связан с оз. Пюхярви (в переводе — оз. Святое) на севере прихода Кемиярви. Местный рыбак получил от 90-летнего старика совет — прежде чем тянуть невод в этом озере, следует обратиться с просьбой (об удаче. — А. К.) к деревянному столбу, находящемуся на восточном склоне горы Пюхяселькя, и тянуть невод в его направлении, тогда попадет много рыбы. Все это лишний раз подтверждает предположения о лопарском происхождении «рыбных столбов». Деревянные сейды

особенно характерного для охотничьей среды на более восточных территориях (ср. Зеленин, 1929). Существовали и специфические обозначения охотничьей добычи и «рассказа» об удачной охоте при помощи вырезания на дереве определенных знаков, подобных тем, которые зафиксированы у народов Сибири, в частности у обских угров (Кулемзин, Лукина, 1977, с. 129; см. здесь Прил. 30). Ср. также упомянутые ниже материалы С. Паулахарью из Киттиля, где было обычаем обозначать год и имена охотников на столбе.

саамов, по некоторым материалам, были секундарными представителями, временными изображениями духа-хозяина данной местности и объектами жертвоприношений. С их временностью (по запискам шведских миссионеров конца XVII века, «жертвенный пень» использовался только один раз) связано то, что в одном месте, по выражению Н. Нораэуса, могло быть «множество деревянных богов» (Holmberg, 1915, s. 38).

Традицию вырубания «керипя», или столбов-паттас, зафиксировал в приходе Киттиля (западная финская Лапландия) в 1920 году крупный финский собиратель Самули Паулахарью, в материалах которого имеется много интересных деталей.

«Рыбный столб» (kalapatsas) есть в конце Мусталампи рядом с горой Муставаара. Столб вытесан (на корню) из обрезанного соснового комля. Он высотой около метра, шириной 10 см. Обтесан с четырех сторон, на конце кругловатая шишка. На боку столба со стороны тропы вырезаны инициалы, были и годы, но обстругали так, что уже не понять» (SKS, Paulaharju S., 19043, Kittilän Kinisjärvi, 1920, рисунок столба см. в Прил. 7).

«Около оз. Мусталампи в Ломполо есть несколько столбов. Это пни, в которых вырублена “шея”. Как-то раз в день Эрика (18.05.) поймали там много рыбы, три бочки плотвы, тогда в память этого вырубили “паттас” (столб)». Известен и другой случай, когда «прежние люди» были в лесу на Ваппу (01.05) и видели, что в Мусталампи начался нерест плотвы. Бросили невод и поймали множество рыбы. «И сделали muistopattas “памятный столб” по этому поводу. Раньше было обычаем — когда доставался большой улов рыбы, то вырубали на этом месте “памятный столб”» (SKS, 19038, Kittilä, 1920).

«Делали керипя (keripää) так, что обрубали высоко дерево, получался высокий пень и на конце его делали как будто человеческую голову. В Пеютямаа есть такой керипя. Там добыли много птицы и поэтому там сделали керипя. Там был хороший ток. Хотел и я как-то сделать после охоты на птицу, да так и остался несделанным» (SKS, Paulaharju Samuli ja Jenni, 19044, Kittilän Molkojärvi, 1920).

«Памятные столбы” ставили в лесу, в местах, где добывали много птицы. Их в лесу и сейчас можно встретить». «Также и когда была хорошая охота на дикого оленя, то вырубали “памятный столб”» (SKS, 19041—42, Kittilän Kinisjärvi).

«Столбы еще есть на оз. Молколампи, три штуки там стоит. Делали “паттас”, когда добыча была большая, чтобы и позже промышляющие видели, что на этом месте была хорошая охота. Примерно 2 дм были толщиной эти столбы и береста была прибита сверху, чтобы не гнили» (SKS, 19040, Kittilän Kinisjärvi).

«Такие же столбы есть на берегу реки Лиивайоки недалеко отсюда. Думаю, что на том месте был убит медведь» (SKS, 19046, Kittilä). «Отсюда в сторону Лохиниве есть два столба. Там мужчины из Алакюля

убили медведя» (SKS, 19047, Kittilä). «Если раньше люди убивали медведя, то вырубали столб, а на нем год и имена тех, кто был на охоте» (SKS, Paulaharju S., 19039, Kittilä, 1920).

По своей форме некоторые старые лопарские деревянные сейды (см. Holmberg, 1915, s. 38, Прил. 8) близки «промысловым столбам» keripää и rattas. Даже на крайнем севере Финляндии, где и поныне проживают ассимилированные в более южных областях финской Лапландии саамы, бывало трудно отделить саамскую традицию от финской, так как прибывавшее с юга население (что подтверждается аналогичной ситуацией по многим другим народам) активно включалось в процесс поклонения местным «богам». Паулахарью сообщает о поклонении пришедшего с юга несаамского населения деревянному сейду, голова которого была похожа на человеческую. Сейд был вырублен в пне дерева на берегу оз. Керясъярви в приходе Энонтекио (Paulaharju, 1933, s. 45). К материалам по Киттиля можно добавить, что Самули Паулахарью в 1933 году опубликовал также сведения о «лопарском боге», который стоял на восточном склоне горы Куусиваара. Это была деревянная мужская фигура, высеченная в высоком пне. Несмотря на то что местное финское население говорит о «лопарском боге», из текста Паулахарью выясняется, что она еще хорошо сохранилась в 1880—1890-е годы, что, скорее всего, свидетельствует о ее позднем происхождении (хотя надо заметить, что сухое дерево на корню в Лапландии, учитывая особенности климата и крепость местной древесины, может стоять действительно долго). Гора известна тем, что на ней находилась «лопарская печь» (lapinuni), культовое сооружение из камня (наподобие узкой пирамиды), внутри которого, как рассказали С. Паулахарью, было человекоподобное изображение из камня высотой около полутора метров (Paulaharju, 1928, s. 49).

Йорма Леппяхо, исследовавший на территории расселения финнов в Лапландии так называемые «лопарские столбы», делит их на три группы: 1) составленные из камней; 2) деревянные столбы «керипя»; 3) антропоморфные. Первые встречаются довольно редко, больше на крайнем севере, относительно вторых он приходит к выводу, что они в основном распространены в бассейне реки Кемийоки (самой большой реки финской Лапландии) и, вероятно, представляют собой редуцированный, упрощенный тип антропоморфных изображений, а третьи он называет «наиболее таинственными» и говорит, что, «исследуя их, мы, вероятно, находимся уже среди действительных 'божеств'» (Lerpääho, 1935, s. 39—41). Леппяхо приводит рассказ пастора Я. Феллмана о «хозяине рыбного закола» в Муурола (низовья реки Кемийоки), деревянной антропоморфной фигуре с вырезанной на высоком пне головой и чертами лица, которая находилась по середине густой еловой рощи. Рано утром, прежде чем кто-либо еще проснулся, относили «хозяину» еду в открытых берестяных коробках. В 1803 году, будучи еще ребенком, Феллман видел этот «столб»,

берестяные коробки на земле и «небольшую курительную трубку без мундштука, в которой было немного табака», во рту «хозяина». Помимо этого «идола», недалеко от закола, по рассказам старожилов, находилось еще два подобных изображения. Раньше самую большую рыбу было положено жертвовать «столбу», но ему при этом не кланялись, не было и других форм почитания таких изображений, считает рассказчик. В 1825 году, побывав на месте, Я. Феллман обнаружил, что «хозяин» исчез, второе же антропоморфное изображение из местечка Тайвалкоски Кемского прихода, которое он хотел приобрести для себя, успели уничтожить по приказу местного урядника. Феллман считал, что на тонях реки Кемийоки, по крайней мере вниз по реке от Рованиеми, деревянные, антропоморфного вида изображения, вырубленные в столбах деревьев, были столь же распространены, как и каменные «сейды» саамов. Таким образом, пожертвования культовым изображениям практически в открытом виде сохранялись в Северной Финляндии еще в начале XIX века.

Йорма Леппяхо рассказывает о собственном опыте поиска антропоморфных столбов на местах рыбного промысла в приходе Кемиярви. Он побывал в местности Исохаута летом 1934 года, где, по рассказам его проводника, еще в предыдущем году на краю густой еловой рощи стояли 2 «человекоподобных столба» и один «обычный керипя». По прибытии на место Леппяхо обнаружил только их обгорелые остовы, один из которых был толщиной 40 см. Из остатков тем не менее можно было заключить, что верхний конец толстого пня оформлен в виде человеческой головы, а «по бокам были намечены опущенные вниз руки». Второй столб оказался поменьше, и контур рук у него отсутствовал. На обоих столбах вырезаны годы и тамговые знаки. Леппяхо перечисляет известные ему по литературе и по собственным исследованиям «лопарские столбы» в приходах Салла (Куолаярви), Савукоски, Кемиярви, Соданкюля, Рованиеми, Кеми, Тервола и Киттиля (Lepistö, 1935, s. 42—44, фото «оленьего столба» из Савукоски см. в Прил. 9).

Из вышеизложенного следует, что как саамами, так и финнами Северной Финляндии использовались сходные формы «промысловых столбов», и их большая или меньшая антропоморфность не может служить критерием в определении этнической принадлежности. Промысловые столбы с округлой, грубо высеченной главой (ср. «шишка», по определению Паулахарью) известны и за пределами Лапландии, например в пограничном приходе Куусамо, т. е. достаточно далеко от территории современного расселения саамов (Kortessalmi, 1973, s. 549, 501). Примерно на той же широте, на одном из островов крупнейшего озера провинции Кайнуу — Оудуярви в 1880-е годы было место, носившее название Porokirkko («Оленное святилище», букв. «церковь»). На выровненной площадке на вершине холма, одной своей стороной обрывающегося в озеро, среди вновь вырос-

шего молодого леса находилось около 30 обрезанных на уровне 50—60 см от земли пней деревьев, верхние части которых под воздействием атмосферных факторов уже были разрушены. Возраст пней автор первой публикации О. А. Ф. Мустонен (Леннбохм) определил примерно в 200 лет. Несмотря на название места, указывающее на охотничье происхождение святилища, он связывал его с рыболовным промыслом, отмечая, что прямо от этого берега начинались основные рыбные тони на оз. Оулуярви, богатом в том числе запасами озерного лосося. Йорма Леппяхо, комментирующий в своей публикации в «Котисеуту» текст Мустонена, предполагал относительно этнической принадлежности святилища, что оно могло быть изначально лопарским, а впоследствии стать местом отправления промысловых культов местного финского населения (Leppääho, 1935, s. 110—111). Следует лишь добавить, что вероятным ранним населением, сменившим саамов на этом священном месте, могли быть карелы, которые в данном ареале осваивали промысловые территории еще до массового финского заселения. Леппяхо высказывает мысль, что здесь сохранились остатки того обычая, который «старыми» авторами (по обе стороны границы) назывался «поклонение (или моление) пням». Следы его, связанного с охотничьими поверьями, прослеживаются в верованиях более южного населения Финляндии (в основном на саво-карельской территории), в текстах охотничьих клятв и заговоров, в которых пень является объектом произнесения магических слов или «свидетелем» клятвы наряду с Библией (Там же, s. 112). Были ли эти пни каким-то образом отмечены, в текстах не говорится, но в одном из них упоминается о том, что охотник валит дерево, а на пень кладет серебряную монету. Священник В. Мелетиев приводит поверье, бытовавшее в Беломорской Карелии (Подужемская волость): «Когда смерть придет где-нибудь в пустом месте, в лесу ли или на воде, когда рыбу промышляешь, то можно сдать грехи вот и такому пеньку, — карел показал на небольшой погнивший пень, поросший с одной стороны мхом, — а на воде камню, который бросится в глаза» (Мелетиев, 1910, с. 21).

Некоторые сведения об антропоморфных изображениях из дерева, которым приносили жертвоприношения, имеются и из еще более отдаленных от современной саамской территории местностей — из Южной Похъянмаа и Северного Саво.

В Тёюся (Южная Похъянмаа), в месте под названием Ristiraunio («крестообразная груда камней»), была некогда фигура человека из сосны в натуральную величину, в уши фигуры вставлены большие железные кольца. Сюда приносили жертвоприношения, как только в доме появлялось что-либо новое, пока ленсман округа Лапуа не сжег «идола» в середине XVIII столетия (Aspelin, 1902, s. 28). По материалам Рейнхольма, в Коккола на высокой гряде, где традиционно «жгли троичские костры, стояло деревянное человеческое изображение» высотой около одного метра. Ноги изображения разделялись только продольной полосой.

В приходе Киурувеси в Северном Саво, по материалам К. Крона, была известна гора Кертинмяки, на которой местный знахарь Пааво Тикканен проводил сеансы лечения. Там находились два деревянных изображения человека в полный рост — мужчина и женщина. Снятые с больного одежды он надевал на эти изображения (Krohn, 1894, s. 79). Крон в связи с этими фактами отмечает, что у эстонцев, по средневековым хроникам, известны изображения богов в священных рощах, а также упоминает замечание Георги (1799) о православных ижорцах (близких по происхождению карелам) на южном берегу Балтийского моря: «...иконы почитаемых церковью святых занимают у них нередко места языческих идолов. Они ставят их в священных рощах, где им поклоняются» (Георги, 2005, с. 69).

Однако самое знаменитое сохранившееся скульптурное антропоморфное изображение из Приладожской Карелии, бывшее долгое время своеобразным маскотом в Национальном музее Финляндии, это так называемый «Каменноглазый бог» с северноладожского острова Мантсинсаари, которого, по легенде, нашли местные рыбаки на берегу острова Ялаянсаари (восточнее Валаамского архипелага) и, поймав после этого много лосося, привезли в д. Пелтойнен, где установили на крыше дома Сидоровых. Жители Мантсинсаари считали, что «бог» помогает им в рыбной ловле. Именно с этой его функцией связаны были все рассказы о нем (ср. доклад И. Р. Аспелина 1908 года — Aspelin, 1908, s. 82). Изображение поступило в Национальный музей в Хельсинки в 1910 году. Оно имеет высоту немного менее метра, ширину 40—60 см, вырублено из комля сосны, вместо глаз у него два продолговатых, длиной около 5 см камня, вставленных в отверстия на голове «идола». По радиоуглеродному анализу, сделанному в музее, время его изготовления приходится на XVII — начало XVIII века (Museovirasto; Музейное управление: www.nba.fi/kansatie-teelliset_kk2002; Laatokan Mantsi: härkäuhrin saari, 1977, s. 84—85). На фотографии 1908 года, где скульптура еще покрыта частично мхом, внизу над «обрезом» фигуры явственно видны следы огня. Это означает, скорее всего, что на его поверхность крепились свечи, которые зажигали во время моления (см. Прил. 10, 11).

Имеется информация о том, что это не единственный «идол», который находился на ладожских берегах. Ю. Луккаринен, будущий исследователь фольклора и этнографии Ингерманландии, записал в студенческие годы от жителя Контиолахти (провинция Северная Карелия) К. Пиккарайнена следующий рассказ: в 1870-е годы на одном из островов Северной Ладоги в рыбацкой избе был деревянный «бог», которого рыбаки очень почитали. Однажды рыбак из отдаленной западной местности в непогоду, за неимением лучших дров, разрубил топором и спалил в печи «рыбного бога». Явившийся вскоре местный житель спросил (на карельском наречии), где боженька. Поняв, что его нет, путник отправился за подмогой к своей артели, а тем временем

«обидчики» быстро скрылись с «места преступления». Рассказчик добавил, что, помимо этого изображения, «боги» были также с наружной стороны избы, «около косяков двери», которым приходящие в избу рыбаки «низко кланялись». Подобные «боги», заметил рассказчик, по слышанным им рассказам, находились и на других ладожских берегах, в том числе на видлицкой стороне Ладоги (Suomen Museo, 1909, s. 26—27). По некоторым данным, на Карельском перешейке и Иломантси также была традиция установки связанных с рыболовством столбов. В Иломантси столбы выполняли функцию помощников в рыбном промысле, они должны были обеспечить удачу. Одновременно столбы служили знаками собственности на рыбных тонях (Sarvas, 1967, s. 9). Из прихода Эурепяя (центральная часть Карельского перешейка) имеется сообщение о столбах, которые рыбаки устанавливали на местах рыбной ловли. Когда их ставили, то старики читали заговоры и просили ниспослать им удачу в промысле. Опуская сети или вытягивая невод, второй конец ловушки привязывали к столбу. Такие столбы использовались еще в 1930-е годы (Sarvas, 1967, s. 10). Материалы о «рыбных богах» и рыболовецких столбах (о последних имеются лишь общие сведения) на приладожских землях дают нам повод говорить о возможной их связи со столбами антропоморфного вида из Северной Финляндии.

Традиция вырубания антропоморфных фигур из пней растущих деревьев соотносима с культовыми изображениями саамов на священных местах, деревянными сейдами (см. Прил. 8, 12⁶), которые, впрочем, были характерны не только для саамов, но и для ненцев, хантов и других народов севера Евразии.

Так, у ненцев были антропоморфные изображения, вырезанные на высоких пнях, спиленных на высоте человеческого роста. В многократно цитируемом «Сведении об идолах самоедов-язычников», хранящемся в Архангельском областном музее, рассказывается об уничтоженных миссионером Вениамином в священной роще ненцев около г. Мезени (русское название «Козьмин перелесок») в 1837 году «100 деревянных идолов разной величины и различного вида». Значительное количество антропоморфного вида столбов, срубленных миссионерами, судя по тексту копии «Сведения», «сделаны были из стоящих на корнях деревьев пней». Уничтожены и приношения этим изображениям в количестве 2000 штук, состоящие «из локутов различного цвета сукон и звериных шкур, также из пуговиц и других медных штучек» (ГААО, ф. 6, оп. 12, д. 2, л. 1 об. — 2; подробнее см. Терехихин, Овсянников, 1990). Священная роща вскоре возродилась и была, как и раньше, известна ненцам даже за Уралом. В первой половине XX века пожертвования «на удачный лов самодейским болванам» приносило все местное население, включая

⁶ *Ráčz. I. Saamelaista kansantaidetta.* Helsinki, 1972 (рис. 187. Деревянный сейд из шведской Южной Лапландии).

поморов (Васильев, Гейденрейх, 1977, с. 82—83). Такие же «столбы» ненцы вырубали на своих жертвенных местах и далеко на востоке. Один из них, вырубленный из сосны, еще в 1960-е годы стоял на берегу реки Таз. В верхней его части было изображение человеческого лица, на голове платок, на туловище хлопчатобумажная одежда: платье, кофты, пояса, платки, которые являлись подношениями за помощь. Изображение считалось помогающим в рыболовстве и оленеводстве. Название было *пухуця* — «старуха» (Хомич, 1977, с. 13—14, см. Прил. 13).

У ваховских хантов напротив поселка Большой Лабазъеган, на левом высоком берегу реки, в густом хвойном лесу в 1957 году среди деревьев «находилось два деревянных, вырезанных из пней культовых изображения. Восьмидесятилетний старик, водивший нас туда, назвал их *тором* (бог мужского пола) и *кынь* (чорт, злой дух женского пола). Он рассказал, что раньше это место было огорожено забором с воротами... Оба изображения были «одеты», сохранились следы тканей. На пнях грубо вырезаны лица. <...> Приношения в прошлом развешивались на деревьях. По его воспоминаниям, это место почиталось лет 70 назад» (Соколова, 1971, с. 219—220).

Священные родовые или семейные места кетов назывались *холай*: одновременно Холай — это и хозяйка ближайшего водоема или данного места, и символическая мать шамана. Она помогает (в том числе в промысле) своим (тем, кому принадлежат земли, на которых находится священное место). «У комля дерева обычно стояла воткнутая в землю антропоморфная фигура, вырезанная из кедра (или фигура, вырубленная из пня, оставшегося корнями в земле), — сама Холай; иногда это было лишь изображение лица, вырубленное в коре лиственницы. Согласно другим информациям, присутствие Холай могло не иметь никакого материального обозначения, а только подразумевалось» (Алексеев, 1977, с. 60—63). Г. Василевич писала о связи человека с деревом в представлениях эвенков. По-эвенкийски слово *мудэ* имеет значения «пень» и «дух-предок». По-нанайски *мудэ* — «пень» и «поминальная кукла на больших поминках» (Василевич, 1969, с. 139).

Если основная функция всех «столбов» антропоморфного или частично антропоморфного вида на севере Финляндии, как мы видели, сводится к обозначению удачной охоты или рыбной ловли (часто с «прилагаемой» информацией в виде семейных знаков собственности или инициалов участников), то как их в таком случае отличать от саамских деревянных сейдов, часто изготавливаемых специально по данному поводу? Остается один определяющий признак — наличие или отсутствие жертвоприношения, который и ставится во главу угла при разделении саамских сейдов, с одной стороны, и промысловых столбов «керия» — с другой в Атласе традиционной культуры Финляндии (ср. карты 2 и 6). Матти Сармела отмечал, что нет сведений

о том, чтобы столбам «керипя» когда-нибудь приносились жертвы. У керипя была та же функция, что и у деревьев-карсикко, подчеркивал он (Sarmela, 1994, s. 53). Того же мнения придерживался Й. Леппяхо: «...изготовление столбов преследовало, вероятно, ту же цель, что была у промысловых деревьев-карсикко», а столбы вырубались не столько «в честь» добычи или «в честь воды», сколько «в честь сокрытой в природе силы духов-хозяев» (Leppäaho, 1935, s. 44—45). Можно предполагать, пишет Матти Сармела, что из всех других форм феномена карсикко «деревья-карсикко, связанные с промыслом, представляют собой наиболее ранний хронологический слой. Они указывали на то место, где обитал благосклонный дух» (Sarmela, 1994, s. 55). С утверждением о первичности промыслового карсикко можно согласиться, только если мы принимаем тезис: явление промыслового карсикко возникло до развития представлений о душе, связанной с деревом умершего. Но так как представлениям о карсикко умершего невозможно отказать в древности (кстати, существуют даже определенные связи между этими двумя формами карсикко, о чем см. далее), то здесь мы вступаем на путь чисто теоретических размышлений, которые не сможем подтвердить фактами. Что же касается второго утверждения (о древности карсикко умершего и связи его с промысловым карсикко), то плюсы и минусы этого постулата будут обсуждаться ниже.

Рассматривая дошедший до нас севернофинский материал о столбах-карсикко и историю его интерпретации, следует отметить, что настойчивое стремление увидеть в них (в том числе в «воронкообразных», ср. Appelgren, 1882, s. 50) упрощенное антропоморфное изображение сменилось в последних работах сдержанной констатацией формы и лишь указанием на теоретическую связь их с антропоморфными фигурами более восточных народов. Антропоморфизация явлений окружающего мира — древнейшее свойство человеческого сознания и психики, но стоит учитывать и то, что данный стереотип (или архетип) мог быть свойствен не только древним грекам, но и воздействовать на умы современных исследователей, заставляя объявлять антропоморфными формы, которые при ближайшем рассмотрении оказываются другими. Некоторые «устоявшиеся» антропоморфные формы (объявленные таковыми) с легкостью интерпретируются как зооморфные, к тому же, как это часто бывает, например, в народной вышивке, формы оказываются смешанными, связанными в своей основе с образностью мышления и сложностью представлений об окружающем мире, в котором многие предметы могут иметь «душу» (или духа-двойника), выступающую в совсем иной, нежели сам предмет, форме. Это, в частности, проявляется в обрядности, где участники ритуала имеют дело, как правило, не с предметами, а с их «теньями» или образами, т. е. символами. Наиболее явственно принцип соединения в одном изображении разных персонажей (ипостасей) присутствует в культовых древнепермских металлических фигурках, так называемых «чудских бляшках» (см., напр., Теплоухов, 1894).

Не отрицая тенденцию к антропоморфизации, стоит тем не менее помнить о том, что многие, возможно, более ранние формы деревянной скульптуры у северных народов выполнялись «техникой зарубок» и могли лишь отдаленно напоминать человекоподобное изображение. На первый план здесь выступает не антропоморфность, а функция знака, или символа, в котором заложены гораздо более широкие смыслы, чем в одном лишь антропоморфном изображении, рассматриваемом изолированно. Таким образом, человекоподобное изображение есть лишь одна из форм отражения семантики ритуального символа. Антропоморфная кукла, дерево (или ветка от него), человек или текстильное изделие могут в обряде быть тождественны или выражаться одно через другое (Конкка, 1986, с. 110—112; Konkka, 1999a), поэтому и затес как знак, сделанный на дереве, по своей сути изоморфен всем знакам, сделанным на нем, — от дерева с обрубленными ветками до вырубленного в его пне антропоморфного изображения. Дерево с затесом (ср. pilkkakarhakka из Энонтекио) и промысловый столб-карсикко антропоморфного вида выполняют одну и ту же функцию⁷.

Леппяхо обращает внимание на близость карельского промыслового дерева-карсикко и севернофинских столбов, приводя материал Майи Ювас из Рованиеми, где она прямо называет промысловые столбы «промысловыми карсикко» (saaliskarsikko). Объединяет их и отсутствие сведений об обрядах жертвоприношения (заметим, впрочем, что М. Сармела на начальном этапе составления карты по жертвенным деревьям отмечал, что таковые факты имеются, но без уточнения, о каких карсикко идет речь, ср. Sarmela, 1970, s. 149). Леппяхо делает осторожный вывод о том, что севернофинские промысловые деревья-карсикко имеют свои истоки в Карелии. Думается, что, несмотря на то что количественно материал по севернофинским карсикко многократно возрос в связи с исследованиями автора 1990-х годов, с теорией восточного происхождения деревьев-карсикко в Финляндии можно согласиться и сегодня.

Учитывая сильное карельское культурное влияние на севере Финляндии, традицию вырубания промысловых столбов следует, вероятно, рассматривать как явление, имевшее место в саамской традиции, на которую наложились карельские и саволакские (саво или саволаксы — родственная карелам по происхождению восточнофинская этническая группа) обычаи, связанные с промыслом. В этой связи следует подчеркнуть, что основными жертвенными местами лопарей

⁷ Вырубаемая в столбе «голова» может называться просто «шишкой», а «шея» — «щелью». Неоднократно речь при вырубке столбов шла в севернофинских материалах не о вырубке головы, а о вырубке «шеи», так как значение имеет не столько «голова», сколько сама «шея», которую иногда (например, в случае с воронкообразными столбами) следует интерпретировать как зарубку в дереве (см. ниже изображение Баяная у якутов).

были каменные сейды природного происхождения, «священные» горы, скалы и озера (сайво). Как отмечалось выше, в своей массе деревянные сейды изначально могли выполнять роль заместителей или «представителей» (ср. изображение или образ) главных божеств данной местности.

М. А. Кастрен в 1852 году писал, что «немного прошло еще с того времени», когда человекоподобные изображения, подобные лопарским деревянным сейдам, стояли в часовне Тервола в Кемском приходе (юго-западная финская Лапландия), там их называли «молекит» (*molekit*) (Castren, 1967, s. 49). Далее Кастрен полемизирует с «попами», которые связывают это название с языческим Молохом, требующим человеческих жертвоприношений, но не пытается этимологизировать термин. Тем не менее думается, что объяснение «под рукой». Тот же М. Кастрен говорит в своих записках, что население финских приходов Рованиеми и Кеми (южная и юго-западная финская Лапландия) заселялось (вытесняя лопарей) выходцами из Саво и Карелии (Castren, 1967, s. 56—57). Есть и множество других фактов — от этнографических (например, многие карты обеих частей Атласа традиционной культуры однозначно включают большую часть Восточной и Северной Финляндии в орбиту карельского культурного влияния, см. *Suomen kansankulttuurin kartasto*, 1967; Valonen, 1974; Sarmela, 1994) до топонимии и исторических документов. По некоторым данным, в окрестностях Оуду, Кеми и Симо в 1346 году было крещено более 3000 карел (Kotiseutuni, 1971, s. 190). Йоуко Вахтола в своей капитальной работе о заселении бассейнов севернофинских рек Торнионйоки и Кемийоки (Vahtola, 1980) приводит достаточно большой исторический и топонимический материал о карелах (s. 315—391), который создает прочный фундамент для доказательства раннего и постоянного карельского присутствия на севере Финляндии, что особенно явно прослеживается на больших территориях бассейнов рек Кемийоки и Иийоки.

В связи с этим вполне вероятно, что в языке приботнийских карел оказалось древнерусское по своему происхождению карельское слово *molie* — «молить», повлиявшее на образование термина «молекки». Йоуко Вахтола приводит два очень показательных примера распространения основы 'Karjala' (Карелия) и 'karsikko' (карсикко) на топонимической карте Финляндии (см. Прил. 14 и 15). Денис Кузьмин заполняет, по имеющимся на данный момент сведениям, топонимической моделью 'karsikko' также карту Российской Карелии, продлевая «идею» Вахтола на восток (Кузьмин, 2003, с. 354; см. Прил. 16). При сравнении карт с Karjala и karsikko тезис о карельском происхождении явления карсикко получает дополнительное (и наглядное) подтверждение. Топонимические карты с моделью karsikko сопоставимы также с картами распространения этнографических сведений о карсикко (см. Прил. 1 и 2). Финский историк Й. Кууе, занимавшийся изучением средневековых торговых путей, приводит еще одну карту,

раскрывающую роль четырех больших северных рек как путей миграции с востока на запад. Это Кемийоки, Иийоки, Оулуйоки и Пюхяйоки, по последней проходила граница Ореховецкого мирного договора 1323 года между Россией и Швецией (см. Прил. № 17).

М. А. Кастрен в другом месте своих записок называет словом «молекки» антропоморфные изображения, которые вырезались в стволе дерева. В этом же значении — изображение на дереве — используется термин «хуррикас» (*hurrikas*), которое означает также и дерево с обрубленными ветвями и/или затесами на стволе, которое делалось по прибытии важного гостя в лапландском приходе Соданкюля (ср. *Juvas*, 1931, s. 88—89). Судя по всему, на севере Финляндии сохранились некоторые старые термины или их значения, исчезнувшие в языке более южных этнических групп. Разные термины могут свидетельствовать как об отличных друг от друга, исчезнувших ныне формах одного явления, так и о различном происхождении слов. Тем не менее перед нами названия одного предмета — все они означают карсикко в разных формах.

Промысловое карсикко в Карелии

По современным литературным и архивным данным, вырубание карсикко, связанное с рыболовным промыслом, известно на территории Беломорской и Олонецкой Карелии от Мурманской области до Поросозера:

«На берегах озер, на тонях, где тянули невод, стояли меченые или “рубленные” деревья-знаки (*merkkipuu*). На них делали большие затесы. Деревья потом засыхали, но их никто не трогал, так и стояли десятками лет...» (МА, 1987, Вдовина Ф. В., 1911, Руга Олангской волости). «Знаки на тонях — затески (*piikku*) были на деревьях, на них клейма стояли» (ФА, 3058/5, Зайкова У. А., 1918, Тумчча Олангской волости).

У кестеньгских карел «в знак благодарности за “данную рыбу” [подразумевается хозяин воды] на дереве (сосна, ель) возле того места на берегу, где ее поймали, делали специальную метку — крест (*puali, risti*) со словами: “Пуали — это знак. Когда он даст рыбы, то мы делаем крест и говорим, что помни и другой раз о нас”» (Лавонен, 1989, с. 49).

В Чирка-Кеми Юшкозерской волости «когда рыбы много в неводе вытаскивали, то на месте его подъема на берег делали карсикко — на сосне или на ели, какое подходящее дерево попадет на этом месте. Вершину дерева всегда оставляли нетронутой» (*Virtaranta*, 1958, s. 732).

В Костомукше Кондокской волости на тонях выбирали «красивое дерево». Не трогая вершины, под ней «в промежутке обрубали ветки, но не до “корня”, т. е. до ствола, а оставляли довольно длинные основания сучьев. Многие тони так и назывались: Karsikkoaraja (“тоня с карсикко”) или просто Karsikko» (Virtaranta, 1978, s. 237).

В Реболах и окрестных деревнях «длинные затеси были сделаны на деревьях около тоней, многие уже затянулись корой — старые были» (ФА, 2962/17, Боброва М. А., 1907, Кимоваара). «Обычно на нескольких деревьях на тоне были затесы (pualit) вырублены» (ФА, 2943/11, Лескиева А., 1898, Реболы). «На каждой тоне были затесы — знаки, на месте вытаскивания невода два знака по краям...» (МА, 1986, Поттоев И. К., 1911, Хауккасуари Ребольской волости).

Традиция вырубания карсикко на тоне была известна и в Янгозерском погосте Поросозерской волости: «Когда бывает хороший улов (при ловле рыбы неводом), то на этом месте обрезают с дерева ветки, говорят: “В этот раз (хорошо) поймали”» (SKS, Helmi Helminen, 2083. Porajärven Jänkäjärvi, 1942).

Южная граница бытования обряда промыслового карсикко в Карелии проходит в Атласе традиционной культуры Финляндии (территория проживания карел в нем включена в базовую карту, хотя материал зачастую представлен неполно) по южной границе Ребольской волости, не включая Паданскую волость на востоке и Поросозерскую на юге. Из этих мест у автора этих строк тем не менее имеются некоторые визуальные и устные данные о карсикко по берегам озер. В нижеследующих материалах также приводится сообщение из Туломозерской волости (Колатсельга) о карсикко, вырубаемом по поводу добычи птицы на весеннем току. Территорию промыслового карсикко, вероятно, можно было бы еще более расширить за счет прилегающих приладожских земель (например, Суоярви), но оттуда имеются лишь отдельные разрозненные сведения, к тому же результаты будущего исследования полностью зависят от интенсивности рубки лесов по берегам водоемов.

Богатый материал по карсикко собран в западных районах Беломорской Карелии. Помимо того, что с местным населением работали такие активные собиратели, как Пертти Виртаранта, большую роль играл и возраст информаторов. Например, рассказчики, которых он интервьюировал в 1950-е годы, сообщали сведения, восходящие к середине XIX века. Материалы Уно Харва были собраны в первые два десятилетия XX века.

Информаторы Уно Холмберга сообщали, что в Беломорской Карелии карсикко делали в связи с особенно хорошей, редкой удачей на промысле. Холмберг приводит сведения из Ухтинской волости: «Если удавалось поймать на редкость большое количество рыбы, то

кто-нибудь из рыбаков постарше предлагал в память о событии сделать карсикко. Кто-нибудь из артели тогда влезал на большую сосну или ель и карзал ее, начиная сверху. Обычно такое дерево обрубали до самой земли, от каждой ветки оставляя обрубок длиной около 15 см (kortteli)». «Когда вылавливали много рыбы в озере или добывали много птицы на току, то кто-нибудь из промысловиков залезал на сосну или елку и обрубал ее, оставляя ветки только на самой макушке» (Holmberg, 1924, s. 50; см. Прил. 18). Карзали деревья охотники на дичь и в Колатсельге Туломозерской волости Олонецкой Карелии (KKSA, SKS, Helmi Helminen, 2780, Akim Lomojev, Tulemajärvi, 1948).

Заметим, что сообщений о карсикко, вырубаемых по случаю добычи птицы, лишь несколько, немного их встречается и в рассказах о деревянных столбах, вырубаемых промысловиками из пней деревьев в Северной Финляндии. Учитывая магическую основу обычая, можно предположить, что специально о них не рассказывали, а столкнуться с охотничьими карсикко в лесу можно было только случайно. «Рыбные карсикко», наоборот, были у всех на виду, и в дальнейшем они упоминаются в качестве ориентиров для кормщиков.

На тонях, когда делали карсикко, «обрубали ветки посередине ствола дерева. Это в честь пойманной рыбы — сразу было видно, что здесь много рыбы когда-то поймали» (Virtaranta, 1958, s. 733, Вокнаволок, Окахвие Мякеля). «Когда рыбы в невод попадало в 2—3 раза больше обычного, тогда уже стоило сделать карсикко, — вспоминает Мари Кюренен из Вокнаволока, — тогда поднимались на дерево и обрубали на нем сучья». Причем несколько веток на дереве, по ее мнению, было принято оставлять с северной стороны (Virtaranta, 1958, s. 732). Последнее замечание интересно само по себе и является единственным фактом такого рода, отмеченным относительно промыслового карсикко в литературе, но подтверждается полевой практикой.

Карсикко можно было увидеть на многих берегах рек и озер, но в массовом количестве они находились там, где существовали богатые, известные в округе рыбные места. Таким местом на Верхнем Куйтти были участки западного берега озера под названием Поша (Роша), которые в Вокнаволоке прозвали «рыбным амбаром». Для жителей Ладвозера, родины рунопевцев Перттуненых, родовыми местами осеннего лова (когда заготавливался запас рыбы на зиму и весну) были воды оз. Лапукка, на берегах которого стояли многочисленные карсикко (сообщение П. Пертту, 1976). «Каждый раз надо было вырубить новое карсикко, поэтому их, например на берегах Тихтозера, можно увидеть сотнями» (Holmberg, 1924, s. 48).

Где было поймано много рыбы, там ставили крест в благодарность за улов. «И карсикко тоже делали, обрубали дерево так, что оставляли только вершину — один гладкий ствол оставался» (Virtaranta, 1958, s. 733, Вокнаволок, Сандра Ремшу). То же сообщает и Иро Данилова: «...совершенно голый ствол оставляли, только на верхушке оставались ветки».

На вопрос, говорили ли что-нибудь, когда делали карсикко, Сандра Ремшу отвечает, что «благодарили водяного, что дал рыбы» (Там же, s. 734). В связи с промысловым карсикко упоминается и святой Петр — один из наиболее популярных на севере святых — покровитель рыболовов, наряду с Богородицей, Спасом, Егорием и Ильей, входивших в категорию «кормильцев» (Петр-кормилец, Спас-кормилец и т. д.). О Мякеля, рыбачившая на оз. Ченаярви (Кеунясярви) Вокнаволоцкой волости, где раньше было много карсикко на тонях, рассказывает, что дерево обрубали «для того, чтобы святой Петр дал бы рыбы за это карсикко, карсикко в честь него называли. Вершину дерева не карзали, а обрубали ветки посредине ствола» (Virtaranta, 1978, s. 98).

При упоминании имени святого (или без него) обращались непосредственно к дереву, которое в данной ситуации играло основную роль: «Когда делали карсикко, то это было уже дерево этой тони и дерево то можно было уже во второй раз просить, чтобы оно, на него как надеются, так даст рыбы» (Virtaranta, 1978, s. 186, Juvöälahti — д. Ювялакша Юшкозерской волости). В Кимасозерской волости, по материалам Холмберга, иногда давали обет, «уже загодя обещали сделать карсикко, если промысел будет удачным. “Если на этой тоне наловлю рыбы, то сделаю карсикко”». То же было известно и по материалам из Ребольской волости: здесь «обрубание “рыбного карсикко” было старинным, давно утвердившимся обычаем. Обыкновением рыбаков было обещать сделать карсикко для “водяной хозяйки” (vejen emäntä)». Карсикко обрубал кормщик (обычно старшина рыболовной артели), тот, кто сидел во время подъема невода на корме лодки. «Ствол такого дерева очищался от ветвей недалеко от вершины примерно на длину сажени» (Holmberg, 1924, s. 51).

В Кондокской волости на оз. Каменном (Kiitehenjärvi) на тонях в деревьях делали кресты, о них упоминали и в Вокнаволоке (см. выше). Функция их не отличалась от дерева с обрубленными ветвями: «Когда больше рыбы, чем обычно попадалось, то делали на тоне крест, на месте, где вытаскивали на берег невод. Был такой и у нас в Ворнаниеми» (Virtaranta, 1958, s. 734, Мария Богданова). То же рассказывает и родившийся на Каменном озере Вилхо Юриной: «Раньше рыбу ловили неводами. Если много рыбы было на какой-нибудь тоне поймано, то рыбаки, будучи в хорошем настроении, делали на сосне у тони (nostinmänty) знак, да еще и крест на память ставили» (Juginoja, 1965, s. 95).

На вопрос, для какой цели зарубали деревья на тонях, Насто Айттаваара (Хуотаринен) из Куйкканиеми Кондокской волости ответила так: «Когда спускали невод, то говорили: “Если дашь, святой Петр-кормилец рыбы столько-то и столько-то (называли сколько — когда просили пол четверти, когда четверть), то новый затес сделаем и крест”. И обязательно затес и крест делали, если тоня дала столько рыбы, сколько просили у святого Петра (выполнение обещания или

обета, данного потусторонним силам, было обязательно, иначе промысел мог оказаться под угрозой. — А. К.)». Крест на тоне был своеобразной конструкции: дерево затесывали (отрубали щепку), потом отщепляли достаточно толстый внешний край, который оставался соединенным одним концом с корнем, а в расщеп вставляли отрубленную щепку, служившую поперечиной «креста». Подобные же кресты с зарубками делали на карсикко в лесу. «А когда делали кресты на развилках дорог и на мысах (на путях. — А. К.), то их делали уже такими же, как кресты на кладбище, и в них были врезаны иконки» (Virtaranta, 1958, s. 734—735).

Таким образом, кресты на тонях и на тропах в лесу, собственно говоря, были затесами с вставленной в дерево поперечной щепкой⁸.

⁸ В Карелии и Восточной Финляндии находящиеся в частном владении «путики» — охотничьи тропы с установленными на них ловушками — обозначались затесами на стволах деревьев, в каких-то случаях на таких затесах вырезался также родовой (семейный) знак собственности. Из Северного Саво имеются также сведения XIX века о том, что границы определенных участков суши, находившихся в частном владении или во владении небольших охотничье-рыболовных артелей, обозначались зарубками. Такая «затесанная граница» (*pilkkaraja*) могла проходить между озерами. В таком случае в данное владение включались и воды — от границы до границы — и на берегах делались опознавательные затеси на деревьях. Если же хотели использовать также более отдаленный от берега остров, то делали зарубки на деревьях со всех сторон света и владелец или старшина артели оставлял свое клеймо (знак собственности) (Virtanen, 1949, s. 16—17). Из других практических функций карсикко можно назвать обозначение границ участков в лесу для пожоги. В Колатсельге (Олонецкая Карелия) это называлось *alistaa* (фин. форма; от глагола «подчинить» в значении «застолбить»), а в соседней Поросозерской волости *tähystää* («целиться» в значении «разметить»). Как правило, в лиственном лесу (на местах прежних пожаров) границы участка отмечали при помощи обрубания ветвей, тогда как границы пожаров в хвойном лесу отмечались зарубками и затесами на деревьях (Аконлакша Кондокской волости Беломорской Карелии, Салминская волость Олонецкой Карелии и т. д.). В Нурмесе (финляндская Северная Карелия), как и в приведенном в тексте примере из Иломанси, вокруг выбранной площади для пожоги делали *gastit*. «Три года имели силу эти знаки. За это время никому другому не было позволено разрабатывать (участок), хотя бы разметивший и сам не тронул его» (Virtanen, 1949, s. 67—68). Также для подготовки участка леса под пожогу (подсеку) следовало высушить большие деревья. Этого добивались, окоря их широкой полосой вокруг ствола или вырезая глубокую круговую канавку сквозь кору дерева (таким образом отмеченный участок назывался в Северной Карелии уже по документам XVI—XVII веков *pykälikkö*, а сам процесс — *pyältäminen*. По документам XVII века из Северной Карелии на таких деревьях также вырезали знаки собственности, такие, например, как латинская буква «Н», «ручка косы», «две вертикальных черты и под ними две горизонтальных», «два встречных паза (канавки. — А. К.) и под ними еще два паза» (Virtanen, 1949, s. 70—71; карельские клейма см. в Прил. 70). При этом термин *pykälä* в Северной Карелии мог обозначать знак собственности, а зарубку (затес) называли *paali*. Интересно, однако,

Такие же «кресты» делались в финской Северной Карелии, в приходе Иломантси на тонях в месте подъема невода и охотниками в лесу на развилках троп (они назывались *ristpoali* — Leskinen, 1939, s. 97; см. Прил. 19). Но интересно то, что они же использовались для создания магического круга вокруг умершего в лесу человека в Северной Финляндии (приходы Хюрюнсальми — Суомуссалми), где их роль воспринималась, прежде всего, как охранительная (см. Konkka, 1999, s. 119). На крайнем востоке Карелии (река Илекса, д. Калакунда), по материалам автора, два подобной конструкции «креста» на двух деревьях («ворота») маркировали вход на кладбище. Налицо использование одной специфической формы карсикко в разных обрядах. Но играла ли здесь форма креста какую-нибудь символическую роль?

В любом случае как формы знаков на деревьях, так и некоторые представления, связанные с промысловым карсикко, имеют свои аналогии с погребальными обрядами, в которых охранительная функция креста наличествует особенно явно. Ту же роль играл, вероятно, и крест на тони. Но этим его функции как одного из знаков на карсикко — гораздо более объемного целого, далеко не исчерпывались⁹. Зачастую выявлением охранительной функции какого-нибудь символа в обряде заканчивается и само исследование символа, тогда как следует задать следующий вопрос: почему у данного символа существует охранительная функция и каким образом она осуществляется?

Заложенные в короткой информации значения и связи любого обрядового символа оказываются, как правило, при сравнительном сопоставлении материала гораздо сложнее, чем могут изначально представляться. В этом отношении показательно вышеприведенное

что на некоторых кладбищах на российском Севере, по наблюдениям автора, ствол карсикко обрабатывали именно способом *pyältäminen*, т. е. высушивали не только вершину, окоря ствол дерева на верхушке его, но и все дерево. Относительно обычаев, связанных с подсечным земледелием, Уно Холмберг отмечает, что как на территории Финляндии, так и Беломорской Карелии (Тунгуда) при разработке подсеки было принято оставлять посредине хвойное дерево-карсикко, ветви которого снизу (иногда вплоть до вершины) обрубались, а в некоторых случаях на дереве оставялась одна ветвь, направленная в сторону дома. Этот обычай напоминает, как отмечает У. Холмберг, карсикко умершего, у которого также могли оставить одну ветвь, указывающую направление на кладбище или в сторону дома умершего. Такое дерево часто называли «деревом кукования кукушки», или «орлиным деревом», или просто «деревом для отдыха птиц». У. Холмберг приводит некоторые материалы из финской Карелии о том, что под таким деревом приносили умиловительные жертвы (резали, варили и съедали овцу), когда начинали жатву (Holmberg, 1924, s. 64—68).

⁹ Символике креста посвящена обширная литература (см., напр., Успенский, 2006), исследовались многие аспекты ее значений, в том числе и то, что крест является одним из символов Мирового древа (Элиаде, 1998, с. 477; МНМ, II, с. 12—14). Крест тем не менее лишь один из множества используемых в ритуалах символических предметов или образов.

утверждение жительницы Ювялакши Калевальского района Татьяны Торвинен о промысловом карсикко, которое делалось, «когда у кого-нибудь происходило что-нибудь плохое или, наоборот, хорошее», и которое можно было впоследствии просить об удаче¹⁰. Таким образом, у карсикко здесь появляются функции «хозяина» данного места, дерево становится материальным представителем бестелесного или невидимого духа, к которому обращались за помощью и даже давали обет — действие, которое обычно связано с жертвоприношением. Уно Холмберг приводит пример вырубания карсикко из Тихтозерской волости, которое, вероятно, было актом умилоствления духа определенной местности (ср. с саамскими материалами): «Когда мужчины собрались тянуть невод, внезапно возник очень сильный ветер. Тогда один молодой парень поднялся на вершину высокой ели и окарзал дерево, оставив только пучок веток на макушке и нижние ветви, чтобы буря утихомирилась и рыбаки смогли бы выйти на воду. На следующий год случилось несчастье — этот парень утонул, но до сих пор, проходя мимо на лодках, местные жители поминают “дерево покойного Ильи”» (Holmberg, 1924, s. 51).

Ухтинские карелы в Алаярви (оз. Среднее Куйтти) «тянули небольшой невод (kuultie) на одной лодке, конец которого был закреплен на берегу. Как лосося поймают, делают карсикко, обрубают у дерева одну большую ветку. Тогда все видели, сколько лососей на этой тоне поймано» (Virtaranta, 1958, s. 734). Таким образом, если крупный улов (множество рыбы) требовал вырубки целого дерева (множества ветвей), то для «памяти» о добыче одной крупной рыбы (редкой и ценной — для малозначимой не делали) вырубалась одна большая ветвь, хотя термин «карсикко» присваивался этому дереву с первой же отметки. Подобная логика присуща и представлениям, связанным с вырубанием карсикко умершего: одну большую ветвь могли отрубить в Саво от родового дерева-карсикко (на котором были вырезаны отметки о смерти многих членов фамилии) тогда, когда умирал хозяин дома или уважаемый в роду старейшина. Помимо этого, здесь явно проступает информативная роль карсикко, как правило, стоявших на видных местах: путник мог «прочитать» содержавшуюся в карсикко весть. Но только ли для представителей этого мира предназначалась информация, содержащаяся в карсикко?

Виртаранта приводит рассказ Юрье Айттаваара, 1881 года рождения (д. Чирка-Кемь): «Если оба родителя у делавшего карсикко были живы, то он оставлял по одной ветке на западной и восточной

¹⁰ Ср. материалы по священным местам норвежских лопарей (по J. A. Friis), приводимые Юлиусом Кроном: «Норвежские лопари выбирали для своих священных мест... опасные места в порогах и на ледниках, мимо которых им приходилось проезжать в их поездках. А также **такие места, где охота или рыбалка проходила у них с небывалым успехом или особенно неудачно**» (выделено мной. — А. К.) (Krohn, 1894, s. 25—26).

стороне или только на одной (стороне. — А. К.). У нас на реке Ледме, на тоне Juurikka-abaja, знаменитой своими уловами язя по весне, стояло на месте подъема невода “карсикко Харму-Игнатта”. Родители Игната утонули в пороге Паданпаахто, а дочь жила у тетки в д. Чирка-Кемь. Будучи взрослой, дочь попросила однажды отца (рассказчика. — А. К.), живущего в Чирка-Кеми, чтобы тот вырубил в память Игната карсикко на тоне Юрикка. Отец обрубил дерево так, что ствол был голым — не оставил ни одной ветки, потому что они (как Игнат, так и его сестра) были сиротами» (Virtaranta, 1958, s. 732).

Вышеприведенный текст вносит в рассматриваемый материал новый, довольно существенный нюанс. Карсикко в память об умершем, оказывается, может находиться не только на кладбище или по дороге к нему, но и на рыболовной тоне. В дальнейшем на страницах этой работы нам еще неоднократно придется столкнуться с подобным «смешением функций» карсикко, причиной которого, прежде всего, следует назвать отнюдь не недостатки источников, а сложность картины мира, связанной, в том числе, с иными, не характерными для сознания современного человека, причинно-следственными связями.

Исследователь хантов В. М. Кулемзин приводит пример иллюстрации тезиса о «своеобразных представлениях о жизни и смерти, по которым умерший оставался членом своего коллектива», имеющим влияние на живых: «Считалось, что иногда для получения какой-нибудь помощи достаточно “вспомнить” умершего... Двух путников застала непогода, но она прекратилась, когда те вспомнили одного похороненного хорошего старика. Путники, найдя могилу умершего, поблагодарили последнего, воткнув по ножу в пихту, растущую возле могилы» (Кулемзин, 1984, с. 115).

Карелы, имеющие удивительно много сходных архаических черт (уже, конечно, пережиточных) с представлениями обских угров о мире (у которых древние в основе своей верования сохранялись до последнего времени в быту), имели, наряду с древними финнами, как считал Уно Холмберг-Харва, особенно тесные взаимоотношения со своими умершими родственниками, от которых зависело все функционирование структуры родовой организации. «В этом смысле, пишет Харва, даже верховный бог не мог соревноваться с ушедшими в Маналу» (Harva, 1948, s. 510—511).

Существовавшая традиция вырубания карсикко на тоне для умершего родственника (который также мог способствовать промысловой удаче), вероятнее всего, сохраняла древние представления о взаимосвязях между живыми и умершими представителями рода. Сиркка Вальякка в материалах из Саво также упоминает о связи карсикко умершего с рыболовным промыслом: на берегах больших озер было много карсикко, отметки на которых вырубались, когда летом умершего на лодке отвозили на церковное или деревенское кладбище. «Карсикко на берегах озер служили ориентирами при движении

по воде, но они могли приносить и удачу в рыбной ловле» (Valjakka, 1949, s. 69)¹¹.

Как и на финском Севере, в Карелии известны карсикко, вырубаемые ловцами жемчуга по поводу добычи крупной жемчужины: «На берегах рек, там, где хорошую жемчужину находили или был большой улов рыбы, то в этом месте делали такое карсикко, как знак. Около вершины обрубали ветки у ели, только саму вершину оставляли» (НА КНЦ, ф. 1, оп. 2, кол. 5, ед. хр. 271. Материалы В. Кауконена (SKS), д. Пуахкомиенвуара Кондокской волости Кемского уезда).

И. К. Инха, который в книге «В песенном краю Калевалы», написанной по материалам путешествия по Северо-Западной Карелии 1894 года, описал добычу жемчуга в Вокнаволоцкой волости, отмечает, что после удачной ловли «на месте добычи на берегу, у какого-нибудь дерева — обычно у ели, обрубают ветки на стволе недалеко от вершины на длину сажени. Такие жертвенные деревья встречаются время от времени по берегам рек, в местах, где ловцы жемчуга занимались своим промыслом». Далее рассказывается о «другом магическом способе», который заключается в том, что ловцы жемчуга стараются «угодить» водяному хозяину (*vetehine*), воспроизводя «разнообразные звуки» при помощи берестяного пастушьего рожка, ёггания (песни-импровизации, ранее распространенные у саамов и северных карел) и исполнения рун, что непосредственно влияет на удачу в промысле (приводится текст заговора, исполняемый на калевальский напев). «Карсикко» — это древняя жертва, утверждает автор. Таким образом, автор приравнивает вырубание карсикко к умилоствительному обряду и оба считает своеобразными жертвами водяному, т. е. «хозяину» данного места или стихии (Inha, 1999, s. 364, 430).

В д. Войнице Вокнаволоцкой волости также было традицией делать карсикко как в случае особо крупного улова рыбы, так и большого

¹¹ Сообщение Сиркка Вальякка из Саво о совмещении функций карсикко умершего на берегах озер с промысловым карсикко (на фоне такого же случая на северо-западе Беломорской Карелии) заставляет задуматься о возможности более широкого распространения в прошлом подобного соединения двух видов карсикко. Данные материалы могут являться свидетельством забытых представлений, когда дерево, посвященное умершему родственнику, просили об охотничьей и рыболовецкой удаче, как это делали у «дерева святого Петра» на севере Карелии или как делали саамы, обращаясь к своим деревянным сейдам, «хозяевам» данной местности, являвшимся семейно-родовыми духами-охранителями и имевшим множество черт, связывающих их с культом умерших. Тот факт, что существенные изменения на карте карсикко возможны, подтверждает обнаружение в 1990-е годы в Северной Финляндии карсикко на кладбищах — явления, ранее никому из исследователей неизвестного (Konkka, 1999, см. Прил. 2). Это произошло в основном потому, что применен был иной, выработанный на основе полевой практики, визуальный подход к исследуемому материалу, кардинально изменивший всю предыдущую концепцию.

количества раковин с жемчугом или ценной жемчужины. Такое карсикко следовало сделать как можно ближе к месту добычи (Holmberg, 1924, s. 51).

В следующем материале из села Варзуга на Терском берегу Белого моря дерево уже заменено православным крестом: «Раньше жемчуг по рекам ловили. Кто достанет хорошую жемчужину, тот ставит крест на берегу, против того места. Кресты были поменьше, чем на кладбище (на кладбищах Варзуги почти все кресты в 1987 году были не менее 2 метров высоты. — А. К.). В месте, где впадает Ламанов ручей в верховьях Варзуги, стояло 2 креста, место было богатое на раковины» (МА, 1987, Е. Е. Мошникова, 1922, Варзуга). В соседнем селе Кузомень «на озерных и морских тонях стояли кресты. Ставили их после удачной ловли, благодарили...» (МА, 1987, Тюттерин М. Ф., 1914, Кузомень). Суть установки креста как благодарственной жертвы напоминает в данном случае обычай другого северного народа (а именно ненцев), территория расселения которого, начинаясь в Архангельской области, заканчивается далеко в Сибири: после каждого удачного улова хозяину воды (*ид'ерв*) «приносили жертву, опуская какие-нибудь предметы в воду» (Хомич, 1971, с. 2).

Об охранительной функции промыслового карсикко

Для чего же вырубали промысловое карсикко? У. Холмберг пишет, что вырубание карсикко «в честь водяной хозяйки» или «в память об улове» было в российской Карелии «магическим действием», но жертвоприношения в связи с вырубанием карсикко неизвестны (Holmberg, 1924, s. 51—52). Действительно, жертвоприношений в том виде, в котором они обычно происходят (приношения пищи, различных материальных предметов или, к примеру, кровавое жертвоприношение животного) здесь не зафиксировано или, вернее сказать, не зафиксировано в связи с той специфической формой промыслового карсикко, которая существовала в Беломорской Карелии. И тем не менее само вырубание карсикко, по мнению некоторых наблюдателей (один из них будущий крупный сибиревед К. Карьялайнен, побывавший вместе с И. К. Инха в Ухтинской Карелии), было жертвоприношением природным духам.

Как в материалах по финской Лапландии в случае со столбами, вырубаемыми на месте промысла, так и в Карелии прослеживается тот же принцип: карсикко делается каждый раз, когда бывает большой улов. Почему надо было его «увековечивать»? Насколько мне известно, на этот конкретный вопрос так и не дано прямого ответа.

Поэтому здесь имеет смысл высказать одно предположение: помимо «жертвы водяному или лешему», карсикко служило апотропеем, оберегом, связанным с определенными отношениями взаимобмена между этим и потусторонним мирами. У. Холмберг неоднократно отмечал, что вырубание промыслового карсикко следует, как правило, за необычно большим уловом.

В природе, по ранним представлениям человека о мире, все сбалансировано, при этом все происходящее зависит одно от другого, случайностей попросту не бывает, отсюда необычное потенциально опасно. Что-то неведомое, какое-то ранее невиданное явление, как правило, предвещает несчастье, так как означает, что равновесие в природе нарушено: «Кто поймает странную, невиданную доселе рыбу, у того в доме умрет в том году хозяин или хозяйка, случится пожар или произойдет другое несчастье. Также и на редкость большая рыба или необычно большое количество пойманной за один раз рыбы предвещает смерть поймавшему или его домашним». Такие поверья были записаны И. К. Инха и К. Карьялайненым в самом сердце территории распространения промыслового карсикко (Inha, 1999, s. 60).

Что значит фраза Мари Кюренен из Вокнаволока: «...стоит уже сделать карсикко, если улов в два или три раза больше обычного»? Это, вероятно, означает, что улов приближается к «критической точке» и требуется сделать карсикко «для водяного» (или по той же схеме — для святого Петра) во избежание возможного несчастья. Таким образом, промысловое карсикко выступало в качестве инструмента предотвращения кризисной ситуации. Карсикко имело подобные свойства также в других обрядах (например, в обрядах перехода) и как универсальный ритуальный символ уже «изначально» было наделено оберегательными функциями в силу того, что дерево в ритуале являлось представителем или ипостасью Мирового дерева — оплота и главного охранителя Вселенной (МНМ, I, с. 398—406).

Возможно, что в связь с вышеизложенным можно поставить и вопрос о том, почему вырубавший промысловое (и не только промысловое) карсикко всегда оставлял нетронутой вершину дерева, занимавший Уно Харва, отмечавшего, что, по представлениям беломорских карел, удача (в данном случае вообще в жизни, счастье) и жизненная сила человека зависят от густоты кроны обрубленного растущего карсикко (Holmberg, 1924, s. 81—82).

Дерево у многих народов севера Евразии было медиатором между мирами. Именно этой цели служили *тагу*, молодые сосны с обрезанными ветвями и нетронутой вершиной, которые символизировали дорогу эвенкийского шамана в потусторонний мир на родовом празднике «добычи охотничьей удачи», проводимом эвенками-орочонами в период начала осеннего промысла (Мазин, 1984, с. 94—98, ср. *туру* на празднике *икэниике* у западных эвенков — Василевич, 1957). Точно такие же хвойные деревья — «девять зеленых елок, очищенных

от коры на вышину сажени и больше», использовались в обряде «проводов духа и жертвенной скотины на небо» при лечении болезни якутским шаманом (Серошевский, 1898, с. 646). Вырубленные загодя хвойные деревья с обрубленными ветками, но сохраненной верхушкой и прислоненные вершиной к большому родовому дереву на священном месте, использовались обскими уграми как объединяющий землю и небо мост, по которому на родовом молении доходили их просьбы божествам и духам иного мира; к столам с подношениями духам (жертвенной пищей) на культовых местах манси прислонялись специально срубленные деревца, на которые вешали жертвенные одежды, сами ипостаси божеств на священных местах представлены были у манси в виде деревьев с прикладами, обрубленных так, что они напоминали человеческую фигуру. Вершина же сохранялась нетронутой (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 87—95).

Е. А. Алексеенко так характеризует представления кетов, одной из древнейших культур Сибири и циркумполярного Севера, связанных с ролью дерева как посредника между человеком и потусторонним миром: «Деревья вообще воспринимались кетами как средство связи живущих на земле с небесным, верхним миром. Этими представлениями был обусловлен обычай ставить жертвенное дерево возле жилища с передней, чистой (противоположной входу) стороны. Как правило, использовался молодой кедр или пихта, очищенные от веток, кроме верхушки, где и подвешивали “кокс” — приклады материи, шкурки белок и т. д. Жертвенное дерево возле жилища воспринималось как способ привлечь внимание добрых существ верхнего мира и самого Еся (верховного бога. — А. К.), расположить их к себе». «Шаман начинает свой путь в верхний мир с жертвенного дерева. В песнях шаманов упоминается небесное дерево (*ес'окс'*), аналогичное земному (*кокс'окс'*)» (Алексеенко, 1977, с. 38).

Эти примеры дают нам возможность сделать предположение о том, что форма промыслового карсикко у карел и финнов была связана с функцией посредника (ср. Новик, 1994), присущей дереву в обрядности вообще. Форма дерева с обрубленными «с остатком» ветками (см. Прил. 18) и устремленной вверх нетронутой зеленой вершиной, была своеобразной «лестницей в небо», по которой переносились вести с земли, но которая, одновременно сама являясь «инструментом соединения» двух сфер, представляла собой аналог небесного космического древа¹².

Эту мифологическую конструкцию на конкретном примере можно проиллюстрировать материалом о священном месте кольских саамов: «У рода Федотовых на высоком песчаном берегу на северной стороне

¹² Такой аналог — «ель с золотой верхушкой» со светилками на ветках для перенесения героя карельского эпоса «небесного кузнеца» Илмаринена в потусторонний мир Похьолы создал при помощи колдовской силы шаман Вяйнямйнен.

острова Колтгасаари на озере Воуватусярви было священное место. На одной из сосен на берегу был на ветвях сделан “стол”. На сосне также висели “мужской и женский образа святых”, т. е. иконы. Святые охраняли саамов от подземных жителей острова (*mad-vuolaš-olmo*). В августе сюда перекочевывали рыбачить. Как только вылавливали первую рыбу, то лучших сигов и тайменей надо было отнести на устроенный на дереве “стол”. Для поднятия туда под деревом была лестница. В священное место ходили всегда в праздничной одежде. Под одной из сосен на острове также финские новопоселенцы несколько десятков лет назад видели на земле рыбин, головы которых были направлены в сторону сосны. Каждый раз, когда саамы, вытаскивая невод, находили в нем много рыбы, приносили они на свое святилище свежую рыбу. На другой стороне острова имеются остатки древней стоянки» (Holmberg-Harva, 1928, s. 20—21).

Образ Мирового дерева, соединяющего, как гигантская ось, воедино сферы мироздания (Holmberg, 1920) и воспринимаемый (и изображаемый) во многих культурах как лестница (МНМ, I, с. 398; ср. лестница — столбы с зарубками — ипостась Мирового дерева в обрядах и рисунках селькупских и алтайских шаманов — Прокофьева, 1961, с. 66—67; Басилов, 1984, с. 70—71, см. Прил. 21), предстает как мост между мирами, но, одновременно, и как символическая опора, гарант нерушимости Вселенной¹³. Эти характеристики Мирового дерева выступают на первый план в условиях кризисной ситуации, которая, как правило, сопровождает и, возможно, является одним из побудительных мотивов обычая вырубания карсикко.

Однако принцип сохранения вершины обрубаемого дерева находится в противоречии с вышеизложенным материалом по финско-саамским «столбам» и «рыбным богам», ранее, вероятно, в столь же большом количестве, как и деревья-карсикко в Беломорской Карелии, рассеянным среди лесов Северной Финляндии, но, несомненно, являвшимся одной из форм карсикко. Напомним, что ствол растущего на корню дерева в данном случае обрубался полностью уже на уровне метра или полутора от земли, а навершие столба оформлялось в виде отдельного элемента, часто имевшего антропоморфную форму. «Кроме обычных карсикко, в Рованиеми делали совершенно особенные, так называемые *kantokarsikko* (букв. “карсикко из пня”), которые «вытесывали из пней похожими внешне на человека. И их делали многократно, каждый раз, когда промысел был удачным» (Juvas, 1931, s. 86, см. Прил. 22).

¹³ По материалам XVIII века, скандинавские лопари изготавливали изображения «мирового столба», пишет У. Холмберг. Лопарские нойды, боясь «старения и обрушения вселенной», ставили у алтаря «Господина мира», или «Духа-хозяина мира» (*Maylmen radien*), столб, или «подпорку мира», с развилкой на конце (Holmberg, 1915, s. 55—57).

В случае с антропоморфного вида столбами на севере Финляндии, вырубаемыми в связи с добычей большого количества рыбы или птицы (или добычи крупных животных — дикого оленя и медведя), скорее всего, произошло наложение элементов разных традиций друг на друга, т. е. здесь мы сталкиваемся с явлением симбиоза, когда под влиянием распространения карельского карсикко на запад (вместе с освоением Приботнии карелами, возможно, уже на рубеже I и II тысячелетий н. э.) начали происходить процессы, следы которых еще застали исследователи в начале XX века.

В конце 1990-х годов журналист Рейно Хямеенними из округа Посио (ранее северо-западная часть пограничного прихода Куусамо) отправил мне копию текста, расшифрованного с хранящейся в муниципалитете Посио магнитофонной пленки. На ней неизвестный собиратель разговаривает с жившим в северной части Посио, в деревне Айттаниеми (офиц. Айттаперя) Юхо Ялмари Айттаниеми (1897—1975). Интервью состоялось 10.07.1963 года. Ю. Я. Айттаниеми рассказал, что раньше, когда на этих озерах тянули невод, «время от времени попадалось много рыбы».

«Тогда на этом месте делали, называли их — *puujumala* “деревянный бог”. Дерево срубали, на верхнем конце (в высоком пне. — А. К.) делали такую как бы щель, и их вырубали прямо на том самом месте, где вытаскивали невод, а еще, если там поблизости стояла большая сосна, то кору снимали у этой сосны и вырубали на стволе *miehenkuva* “мужской образ” (изображение, личина. — А. К.). Они и сейчас еще есть там, на озерах Няскяме и около Аска на соснах. Они глубоко заросли в дерево, потому что (с тех времен) долго дерево росло. Там они стоят, говорят, им поклонялись раньше. / Они отдельно стояли — “деревянный бог” и “мужской образ”? / Да, да, отдельно. / Как же им поклонялись? / Ну, этого не знаю, маленьким мальчишкой был, но всегда против них невод вытаскивали на землю, это помню. И было их довольно много, ведь много раз хороший улов раньше выпадал. По крайней мере, полдесятка я точно видел на самой хорошей тоне. И сразу видно было, что здесь много рыбы ловилось. / Где они были, в каких местах? / Они стояли здесь на Суолиярви, на Аскаярви, на Няскяме, на Саариярви я тоже их видел».

/ Пропуск текста в рукописи / «А если плохо пошла рыбная ловля и они это увидят, когда вытянут невод на тоне, что он и не дал вовсе рыбы, то они брали ветки и они били со всех сторон этого своего “деревянного бога”. / *пропуск /* “...ты так себя повел (таким сделался), что не даешь больше рыбы!” И уносили эти вицы в кошеле, брали с собой домой и хлестали этими вицами в запечье, выгоняли вредного духа из запечья, что, будто этот вредный дух засел там, и поэтому пришла неудача, что рыбы на той тоне не смогли поймать. А потом уносили эти вицы в *kota* (*kota* — хозяйственное помещение из досок или жердей в виде чума около дома. — А. К.), в них посредине были большие

котлы, вокруг котлов была каменная кладка, они топились внутрь, эти коты. Вот под эти замурованные котлы (в топку. — А. К.) относили эти вицы и сжигали их там. И тут они что-то шептали, но что это было за шептание — я этого не помню, но так они рассказывали, что раньше так делали».

Главное, что мы находим в этом сообщении для нашей темы, это подтверждение не только одновременного существования, но и одновременного применения разных форм карсикко в функции обеспечения промысловой удачи. Здесь промысловые столбы в их «классическом» виде объединяются с той формой карсикко, о которой упоминал А. М. Кастрен, — изображением на дереве антропоморфной личины, причем между ними в рассказе не делается какой-либо разницы. Идея использования промысловых столбов внешне сохраняется той же, как и в материалах, собранных в разных частях Северной Финляндии (вырубают, когда выловят много рыбы), но дополнительные «детали» меняют ее кардинально, проявляя новый контекст, значительно усложняющий сложившуюся картину. Как выясняется, между «рыбными столбами» и изображениями на дереве, с одной стороны, и промысловиком — с другой, существуют особые отношения «взаимных обязательств», невыполнение которых со стороны «деревянных богов» влечет за собой ряд очистительных действий.

В тексте приводятся редкие сведения о дальнейших действиях с вицами, которыми секут деревянные изображения «богов». В свете этого рассказа популярные описания «наказания идолов за бездействие» у некоторых северных народов выглядят слишком односторонне и не раскрывают сути магических действий, связанных с часто упоминаемым «сечением идолов». Вышеизложенный текст дает возможность трактовать обряд совсем иначе: в связи с ударом по предмету ветка или вица вбирают в себя негативную энергию и, благодаря этому, происходит очищение «богов» от неудачи или порчи, которая, кстати сказать, могла быть, по широко известным представлениям, напущена при помощи магических действий соперниками или недругами через колдунов. Очищение происходит как на тоне, так и в доме. Судя по вышеописанным действиям, воздействие на порчу возможно через запечье и очаг в коты, которые, по некоторым данным, связаны с миром умерших. Например, у вермландских финнов в Средней Швеции все предметы, бывшие в контакте с покойником, после похорон очищали в дыму очага в коты и проносили через запечье. Так поступали, в частности, с отрубленными от карсикко умершего родственника хвойными ветками, которые приносили в дом (Juvás, 1931, s. 81; ср. семантику запечья и связи его с миром мертвых, а также печного столба — основания дома, его мифологического центра и прообраза Мирового древа — Байбурин, 2005, с. 174—175, 195—196).

«А если плохо пошла рыбная ловля и они это увидят, что он и не дал вовсе рыбы...» — этот отрывок записанного в Посио текста воз-

вращает нас к некоторым вышеприведенным сведениям из Беломорской Карелии, где карсикко играет роль «хозяина места», от которого зависит удача в промысле. Судя по всему, также и в Посио от «деревянных богов» ожидали помощи в ловле рыбы. Причем между изображениями и промысловиками существовали некие «договорные отношения», описанные выше в связи с деревьями-карсикко: «...если получу столько-то и столько-то рыбы, то вырублю (тебе) карсикко». Текст из Посио, к сожалению, не дает нам описания того, что делают при удачном стечении обстоятельств, т. е. при получении достаточного улова, с уже имеющимися изображениями и столбами. Возможно, речь идет о принесении им части добычи или другой формы благодарственной жертвы. Но наверняка этого знать нельзя. Тем не менее материал снова подводит нас к вопросу об идее жертвоприношения — была ли она связана некогда и с карсикко?

Куусамо и Посио — пограничные приходы Северной Финляндии (историческая область Койллисмаа), и здесь наиболее явственно должна была проявиться связь двух традиций — карельской и лопарско-финской. Кроме того, район старой российско-финской границы почти на всем ее протяжении до Ладоги — территория, где сохранялись многие явления материальной и духовной культуры, уже исчезнувшие (или не востребовавшие) в других местах¹⁴.

Личина на дереве

«Деревьев-карсикко много по берегам, например, если отправиться в сторону Поньгогубы. — Когда много поймают рыбы, то делают карсикко или вырезают мужское лицо (miehenkuva, т. е. личину, “образ”. — А. К.) в стволе дерева. Если срубить карсикко, то заболеешь чесоткой» (SKS, Samuli Paulaharju, 5861; Vuonninen, 1913).

Это примечательное свидетельство одного из лучших знатоков севернокарельской народной культуры, жительницы д. Войницы Вокнаволоцкой волости Анни Лехтонен (в основу книги С. Паулахарью «Рождение, детство и смерть», ставшей классическим описанием карельских обычаев, легли материалы, записанные от Лехтонен) открывает отдельную страницу в изучении феномена карсикко,

¹⁴ Одним из факторов, влияющих на особенности культуры маргинальных, пограничных (в этническом смысле) территорий, по мнению В. П. Орфинского, является «манифестационный» его характер, подчеркивание и особое выделение этнической специфики (об этом подробнее см. Конка, 2003а, с. 114—115). Впервые на особенности культуры карельского пограничья в отечественной литературе обратил внимание Д. А. Золотарев (Золотарев, 1930, с. 12—16 и др.).

а именно его изобразительную, «антропоморфную» составляющую. Сам Паулахарью, записавший эти сведения, упоминает виденные им в Северо-Западной Карелии в 1910-е годы, грубо очерченные ножом или нарисованные сажей антропоморфные изображения на стволах деревьев с облупившейся или специально содранной корой. Изображения делались на местах удачного промысла (Harva, 1948, s. 358)¹⁵. Здесь следует добавить, что сообщение о вырезаемых на дереве личинах имеется и с самого юга Финляндии. В провинции Уусимаа, по сведениям археолога Аспелина, еще в 1880-е годы сохранялось жертвенное дерево, на стволе которого были вырезаны «изображения языческих богов», «возможно такие же, какие М. А. Кастрен встречал на финском Севере» (Aspelin, 1882, s. 311). Более ничего про эти изображения не известно, поэтому трудно сказать определенно, относилось ли дерево к промысловому культу.

Вероятно, именно такое антропоморфное изображение, которое было упомянуто Анни Лехтонен, сфотографировано в 1994 году финским историком, исследователем карел Хейкки Рюткёля в южной части оз. Каменное (карельское название Kiitehenjärvi — Киитехенярви, бывш. Кондокская волость Кемского уезда Архангельской губернии; фотография любезно предоставлена ее владельцем в распоряжение автора). Изображение представляет собой вырубленную в сосне топором в 70—80 см над землей поясную антропоморфную фигуру с заостренной, вытянутой формой головы, контур которой выполнен в виде глубокой канавки. Очертания лица схематичны, зарубками показаны глаза, нос и рот. Примерные размеры: длина (высота) 70 см, ширина 25 см. Дерево находилось в 2 м от линии берега, фигура направлена в сторону воды. Расположение дерева и изображения на нем, скорее всего, указывают на промысловое происхождение данного карсикко (фото см. в Прил. 23).

Вышеописанное изображение интересно еще и тем, что имеет прямые аналогии с опубликованным И. Н. Гемуевым и А. М. Сагалаевым рисунком вырубленной в стволе дерева личины на мансийском культовом месте Пырсим в 45 км от Березова (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 94,

¹⁵ У эвенков слово *сингкэн* выражало понятие охотничьей удачи. Производными от этого термина впоследствии стали называть удачливого охотника, а также охотничий амулет (нанизанные на ремешок высушенные части тел и органов промысловых животных). Эвенки считали, что животных, части тел которых составляли амулет, направляет дух-хозяин охотничьего угодья. «В связи с этим у некоторых эвенков дух-хозяин охотничьей территории стал называться тем же именем. В дальнейшем у некоторых эвенков Якутии название *сингкэн* было перенесено на схематическое изображение человека, к которому привязывали связку вышеуказанных амулетов. Это изображение человека имело функцию быть своего рода посредником духа-хозяина промыслового угодья, как бы его частью, к которой охотник обращался с просьбой (выделено мной. — А. К.)» (Василевич, 1969, с. 229).

см. Прил. 24) и по форме обработки дерева сходно с первым («остроголовым») типом деревянной антропоморфной скульптуры Сибири, выделенным С. В. Ивановым (Иванов, 1970, с. 60). По некоторым атрибутам священного места Пырсим и по тому, что личина там вырублена в кедре, авторы делают предположение о принадлежности изображения верховному небесному божеству угров Нуми-Торуму (с. 130).

Упоминания об антропоморфных изображениях, вырезанных в деревьях, довольно редки, тем более их фотографии. В этой связи мы не можем пренебрегать ни одним имеющимся фактом, если даже нет полной уверенности в «чисто» промысловом характере сделанных изображений. По некоторым источникам, как и в случае с другими формами изготовления дерева-знака — вырубанием веток и затесов на стволе, антропоморфные изображения могли делать промысловики или путешественники, если они заблудились или просто оказались в незнакомой местности (см., напр., у обских угров — Karjalainen, 1918, s. 170 — в тайге вырубается на дереве личина или вырезается личная тамга). В этом случае одной из функций карсикко (возможно, основной) была роль оберега от негативно настроенных к пришельцу духов, «хозяев» местности. В обобщенном смысле такое карсикко можно отнести к промысловому, ведь оно, в конечном итоге, способствовало успеху в промысле, но роль его опосредствована.

В 2006 году археологом Марком Косменко на одном из небольших островов Белого моря, напротив села Ковда, сфотографирована личина, вырубленная топором на глубоком затесе в сосне. В нижней части затеса выровнена площадка в виде полки. Изображение плоское, выполнено с использованием двух фигур — ромбов и треугольников: глаза в виде вытянутых ромбов, над которыми обозначены рисками брови, в той же технике вырезан широкий нос, который соединяется канавкой с треугольником рта. В целом изображение очень лаконичное, но скупые технические приемы использованы эффективно — умело подчеркивается потусторонняя природа персонажа. На затесе следы огня — возможно, лесного пожара. На дереве вокруг затеса толстые, образовавшиеся за многие десятилетия наплывы древесины (см. Прил. 25). К этому же типу антропоморфных изображений можно отнести и найденную фотографом Йорма Лухта в болотном заповеднике Литокайра в севернофинском округе Пудасъярви (губерния Оулу) вырезанную около 150 лет назад в стволе сосны мужскую личину. Кора на дереве снята полукругом (тогда дерево еще было вдвое тоньше), и на плоскую очищенную поверхность нанесены поперечными зарубками глаза и рот, грубо обозначен несколькими ударами топора или вырезан охотничьим ножом силуэт короткого носа. По кругу изображения вытесана глубокая канавка. Личина находилась на уровне человеческого роста (см. Прил. 26). По устному сообщению Йорма Лухта, на соседнем островке леса была обнаружена ель-карсикко с затесом, на котором вырезаны имя Heikki Nerola (одноименный

род проживает на южном «берегу» разветвленной болотной системы Литокайры) и год 1875. Оба карсикко местное население привязывает к промыслу. Возможно, речь идет о добыче птицы на дальнем току, однако никто не может сказать с уверенностью, что карсикко с годом и именем на ели и личину на сосне сделал один человек.

У многих северных народов перед сезоном охоты или в связи с удачным промыслом изготовлялось изображение «хозяина» леса, водоема или определенной территории, «дающего» добычу и, таким образом, покровительствовавшего охотнику или рыболову. Также могли приносить пожертвования, «кормить» уже имеющийся «образ».

Изображение, как, например, у саамов в безлесных районах, не обязательно было из дерева, а могло изготавливаться из камней или, например, кочек: «В Юккасярви был очень сердитый сайво (озеро, считавшееся у саамов священным. — А. К.). Когда поднимали невод, то все должно было происходить в полной тишине, никто не смел проронить ни слова, и никто не должен ходить вдоль берега озера. А когда невод был поднят, строили из кочек человеческое изображение на месте подъема невода, на берегу сайво. После этого сиг ловился и впоследствии» (Paulaharju, 1937, s. 84).

В январе 1997 года автор получил письмо от учителя из Хюрюнсальми (Северная Финляндия — Кайнуу) Калле Юнтунена. В нем, в частности, говорилось: «Прошло около 20 лет с того дня, когда я, будучи на охоте на границе округов Кухмо и Хюрюнсальми, увидел большую таежную ель, на северной стороне ствола которой, на высоте немного более метра от земли, была ножом вырезана женская фигура, которую я по памяти воспроизвожу (см. рис. в Прил. 27). Около изображения (сбоку и наверху) были также другие знаки: вырезан год 18... (первые цифры) и что-то похожее на часть орнамента (вероятнее всего, родовая знак ("тамга"). — А. К.). В разговоре К. Юнтунен уточнил, что высота фигуры между 15 и 20 сантиметрами, есть длинная шея, уплощенная круглая голова и одежда: посредине пять пуговиц в один ряд, пояс и юбка, на которую рисками нанесен «орнамент» в виде косых полос. Как предположил К. Юнтунен, это было изображение metsänemäntä — «лесной хозяйки», с чем в принципе можно согласиться (ср. фигуры женских персонажей в традиционной вышивке карел — Косменко, 2002, с. 186—188, о верованиях относительно «лесной хозяйки» см., напр., Holmberg, 1923).

Практика изготовления антропоморфных изображений для осуществления контакта с духами леса ранее, вероятно, была в ходу достаточно широко. Из округа Пиелавеси (губерния Северная Карелия) имеется следующий рассказ: когда «лес прятал» скот, то «надо было идти по следу коровы и "заставить лес томиться". Это происходило таким образом, что верхушки тонких елок завязывали тремя связками нитченок (вставляемые в основу ткани на ткацком стане нитки) над тропой. Еще вырезали из ольхи мужскую фигуру и ее привязывали

красной нитью к этим елкам». В предыдущем, приводимом У. Холмбергом примере по лесу ходил хозяин потерявшейся скотины с пучком нитченок и угрожал повесить лесового. Здесь, как замечает автор, угрозу уже исполнили, ибо «кого же еще, кроме лешего, могла изображать эта из ольхи сделанная фигура?» (Holmberg, 1923, s. 35). Применение антропоморфных изображений в «диалоге» с лесом зафиксировано, в частности, у беломорских карел. В Панозере это была матерчатая куколка, которую вешали на дерево в качестве приношения лешему в случае болезни члена семьи, если знахарь, ставивший «диагноз», считал, что болезнь «пришла из леса». К кукле могли также привязывать лоскутки материи (Конкка, 2003в, с. 385).

Исследователь тверских и тихвинских карел О. М. Фишман опубликовала в 1994 году описание и рисунок предмета из коллекции Российского этнографического музея, собранной в 1925 году сотрудником З. И. Малиновской у тверских карел. Предмет представляет собой «вырезанную из сосновой коры вогнутую человеческую фигуру» (8 × 17 см) с профилированными лбом, крупными носом и губами, глаза представлены «сквозным отверстием в форме ромба, вытянутого по вертикали». На голове — фуражка с козырьком, одежда изображена косой штриховкой. Фигура крепилась на дереве (см. рис. в Прил. 28). «На груди расположено два вертикальных ряда “пуговиц” (по 5 в каждом ряду), сделанных как углубления с круговой обводкой вокруг». Автор приходит к выводу, что «подчеркнутые детали костюма, разворот головы в левую сторону соотносятся с известным описанием лесного хозяина в образе “нюбликяз” — пуговичника — и представлениями о его принадлежности “лесному”, в зеркальном отражении существующему миру. <...> По-видимому, сосновый “пуговичник”, маркируя границу между Диким-Лесным миром и миром человека, отмечал для пастуха-колдуна место возможного жертвоприношения и хранения сакральных пастушеских атрибутов» (Фишман, 1994, с. 92—94, рис. на с. 93). К этому следует добавить, что вставляемые в фигуру короткие ноги и ромбовидные глаза — элементы некоторых антропоморфных изображений, найденных на севере Беломорской Карелии (имеются аналогии и на более восточных территориях), а косая штриховка на одежде была также частью вырезанного на дереве рисунка в Хюрюнсалми.

Бросается в глаза существенная разница между «разработанным» образом лесного хозяина (или хозяйки) с атрибутами узнаваемых мифологических представлений, с одной стороны, и «мужских личин» — с другой, последние при этом стоят в одном ряду с деревьями-карсикко и антропоморфного вида столбами. В то же время форма головы и длинная шея изображения из Хюрюнсалми напоминают более всего именно промысловые столбы (особенно если сравнивать с рисунком kantokarsikko из Рованиеми, см. Прил. 22). В этот же ряд изображений следует причислить и обнаруженную автором в 1996 году

в северной части оз. Посионярви округа Посио антропоморфную фигуру, напоминающую лопарские деревянные сейды и промысловые столбы. Она вырезана с южной стороны ствола в некогда растущей, сейчас засохшей старой сосне шириной в два с половиной обхвата в срединной части кладбищенского острова Сарвисаари на пологом склоне восточной части центральной гряды. Изображение имеет круглую «голову» (выросший на дереве большой нарост, или так называемый «кап», с которого была снята кора) на длинной и узкой шее и относительно короткое «туловище» без рук, слегка наклоненное влево (см. Прил. 29). В целом изображение производит впечатление очень старого, особенно с учетом возраста сосны (не менее 300—350 лет), к тому же неизвестно сколько лет простоявшей в сухом виде (на Севере дерево растет медленно, но долго, в связи с особенностями климата и почвы, может простоять и в высохшем состоянии). Изображение отстоит от земли на 50 см и имеет высоту 1 м 55 см, таким образом, «голова» фигуры возвышается на 2 м над землей. Ствол сухой сосны со всех сторон покрыт различного размера затесами и зарубками, особенно противоположная изображению часть ствола. Наличие на острове Сарвисаари кладбища может указывать на охранительную функцию вырезанной в дереве фигуры. Однако солидный возраст (тогда кладбища могло и не быть) и форма, близкая к промысловым столбам, оставляют возможность интерпретировать рисунок как изображение культового характера, связанного с промыслом.

Предположительное изображение лешахи из Хюрюнсальми и фигуру лесного хозяина тверских карел объединяет наличие рядов пуговиц (по пять штук). Действительно, у современных карел существует широко распространенный сюжет быличек о лешем, деталью костюма которого являются блестящие металлические пуговицы. Однако интересно, что пуговицы как предмет приношения «промысловому сейду» были зафиксированы в приведенных выше материалах Аппельгрена. Данные факты лишней раз напоминают нам о том, что, несмотря на поздние осмысления и изменения в технике рисунка в сторону его «реалистичности» и насыщенности деталями, генетика разновременных и различных по своему стилю изображений может быть единой, а устойчивая традиция повторения какой-нибудь детали указывать на ее особую символику. Впрочем, насколько эти изменения можно назвать поздними, проясняет только сравнительный анализ деталей изображения, который, как правило, приводит к выводу о том, что со временем традиционные представления скорее интерпретировались, чем кардинально изменялись. Изменения, видимо, касались подчеркивания, добавления или выделения отдельных деталей и трактовки изображения в целом, при сохранении традицией некоторых «базовых» элементов и приемов, что, в свою очередь, связано с устойчивостью «основного костяка» мифологических представлений.

В лесной зоне, где еще недавно промысловый тип хозяйства был преобладающим, а значит, население большую часть жизни проводило в лесу, сохранялись и мифологические представления о разных породах деревьев, хотя многие сведения носили уже к концу XIX — началу XX века, когда было собрано большинство устных текстов, опосредованный характер. Тезис, известный обским уграм: «ель — дерево нижнего мира» (далее в Сибири ее, как правило, заменяет кедр), на Терском берегу видоизменяется в «ель — дерево лешего», давая, таким образом, почву для утверждения, что вырезанное в Хюрюнсалми изображение не случайно появилось именно на ели. Варзужанка Е. Мошникова рассказывает быличку про то, как леший в сером домотканом шерстяном кафтане (какие раньше делали в деревне) «с подтыкнутой правой полой» бежит рядом с оленьей повозкой и передразнивает колокольчик передового оленя. «От Варзуги до Колонихи добежал, пониже Колонихи курья есть — и там пропал. Там шляповатка — лесина такая, без сучьев, только с вершинкой, у нас считается, где эта шляповатка, тут он и живет, — так до этой шляповатки добежал и не стало его!» (Балашов, 1970, № 108, с. 341; курья — протока, рукав реки).

Ель может связываться не только с лешим, но и с иной «нечистой силой», в том числе стать местом обитания чуди, которая здесь отнесена к разряду «подземных (?) жителей»: «Ягель у нас осенью собирают в кучи и ставят метку: березку или елку обтешут и садят, чтобы зимой не потерять. После сбора ягеля у елки боролись и плясали “Во лузях”. Пошли спать и тут запело. Сестра монашка отрицает, говорит, прислышалось, сами наплясались да нашумелись. А сама ходит вокруг ели, да закрестит, да молитву прочтет, а нам: “Сказывайте сказки!” чтобы не слушали...» «В Пялицах тоже было: остановились так у ели, а вдруг зачудило, зашумело там — нечистая сила. Они и собаку спустили, и науськали, и как зачало там собаку драть! И они сперва стали головнями кидаться, а как полетели головни им назад, да зауськало, да засвистело, так они уж затенулись под эту ель да и замолчали. Так вот эта чужь чудит» (Балашов, 1970, № 117, с. 355—356, Чаваньга).

Думается, не случайно ель выступает «знаковым деревом», по старым материалам, на широких пространствах Архангельской и Вологодской губерний и далее вплоть до Колымы и Якутии, где «обломанный или обрубленный ряд ветвей у верхушки ели для приметы места», т. е. место на ели с обрубленными ветками (собственно «приметное место» на дереве), называется «залазью» или «залазой». Помимо того, «залазь» в Архангельской и Вологодской губерниях — это и само дерево: «Высокая ель с обрубленными известным образом ветвями у верхушки для приметы места» (см. Словник: «залазь»).

Чаще всего в словарях термин «залазь» дается без особых подробностей. В словаре Подвысоцкого уточняется, что речь идет об охотниках: «Залазь — верхушка дерева с оставленными ветвями, между

тем как на остальной части дерева все ветви обрублены; такие за-лази делают лесовщики на тех деревьях, под которыми разводят огонь» /Мезень/ (Подвысоцкий, 1885, с. 50). Интересно, что под термином *asentokuusi* в финской Лапландии понимается ель-карсикко, под которой находят временный приют, разжигают огонь, трапезничают или ночуют. «На вершине “асентокууси” карзали (ветки)» (SMS, I, s. 521). Данное свидетельство стоит в ряду многих фактов, говорящих, вероятно, о существовавшей некогда на территориях северных хвойных лесов типологически единой «охотничьей культуре представлений», особенно ярко проявляющейся в «кодексе» поведения в лесу и контактах охотника с лесными духами. Так, томские татары верили в «хозяина тайги», появлявшегося перед людьми в виде черного всадника на черном коне. Некоторые татары называли лесного духа *шурале*, у которого были длинные когти на руках и ногах, а на голове — рога. Хозяин леса «мог сбить человека с дороги, нападать на людей и щекотать их. Охотники при ночевке в лесу обрубали сучья деревьев, стоящих около шалаша или костра, считая, что в этом случае хозяин тайги не достанет их» (Томилов, 1980, с. 154).

В этом отношении интересны представления коми о «вожа пу» — дереве с развилкой (с двумя или более вершинами). В. Шарапов приводит быличку вычегодских коми об охотнике, который пытался переночевать под «вожа пу», «но ночью его разбудил поднявшийся вихрь. С вихрем, исходящим из развилки вершины ели, до охотника донеслись крики, требующие, чтобы он ушел с дороги. Считается, — продолжает Шарапов, — что через развилку хвойного дерева проходит дорога лешего. Предполагается, что этот путь можно закрыть с помощью разведенного поблизости от “вожа пу” костра» (Мифология коми, 1999, с. 110—111).

Несомненно, что все основные предметы, ситуации и явления природы, с которыми сталкивался охотник в тайге, имели наряду с практической их стороной и свою мифологическую составляющую. Известно, что одну стихию (в обрядовой практике это предмет, находящийся с ней в контакте) можно использовать против другой стихии или ее «хозяина». Так, леший боится воды, водяной — земли, но оба боятся огня, который, по воззрениям многих народов, является самостоятельной стихией, имеющей сильного духа-хозяина, часто выступающего посредником между человеком и духами.

Дерево с обрезанной верхушкой, у которого после обрубания вершины (или вершин) вместо одной верхушки впоследствии выросло две или больше, — достаточно часто встречающаяся форма карсикко (чаще всего в погребальном обряде или на священных местах, но зафиксирована также на развилках дорог) в разных регионах территории Северной и Восточной Европы — в Финляндии, Карелии, Архангельской и Вологодской областях, Республике Коми и Республике Марий Эл. Однако особая форма дерева мифологизировалась,

вероятно, на всей таежной территории: у кетов, например, считались сакральными экземпляры кедров, ствол которых имел причудливую форму, мог раздваиваться, а затем, сходясь концами, образовывал кольцо. Такой кедр назывался *коукс*. Женщины и девочки не могли подходить к нему близко, а охотники совершали здесь обряд приобщения к приписываемой дереву особой силе, которая обеспечивала успех в промысле (см. Алексеенко, 1977, с. 44). И. А. Лопатин упоминает о дереве, растущем недалеко от одного из ороческих поселений на Дальнем Востоке, которое имело два ствола, сраставшихся вверху в одно целое. По наблюдениям данного автора, орочи почитали это дерево, «натаскивая перед ним кучу камней», и когда проходили мимо него, то всегда что-нибудь бросали на камни: табак, рыбу, водку и т. п. (Шаньшина Е. В., 2000, с. 67).

«Залазью», которая по всем зафиксированным значениям слова соответствует термину «карсикко», называли в Мезенском и Пинежском краях, по материалам Подвысоцкого, также затес на стволе: «заруба, затесь, затеска на дереве» (Подвысоцкий, с. 50). Таким образом, у слова *залазь* были значения: 1) обрубленного дерева; 2) места на дереве, где были обрублены ветки; 3) затеса на стволе. Относительно последнего можно привести показательный пример из обычаев селькупов, который имеет международные параллели. Селькупы, пишет Н. Гемуев, считали летние грозы проявлением борьбы Нума (верховного бога) с лозами (духами нижнего мира), которые «выходят на землю через корни и дупла в комлях старых деревьев». Обыкновенно было, спрятавшись во время грозы под дерево, «топором тесать комель» или делать продольные разрезы на стволе: «...дерево я резал, черта убил... бог стрелять не будет» (Гемуев, 1984. С. 110—111). Затес на дереве или иная форма дерева-знака (в том числе отрубание ветвей, как у томских татар или северных финнов) выполняли апотропеические, охранительные функции. Конкретные объяснения могут быть разными, но как у простой зарубки, так и у антропоморфного изображения имелось свойство останавливать и привязывать духа к конкретному месту.

Несомненный интерес представляет и упоминание, записанное в словарной карточке Словаря говоров Русского Севера о том, что если на Мезени делали новую залазь, т. е. обрубали участок ствола у ели недалеко от вершины, то по этому поводу выпивали рюмку вина (см. Словник). «Залаза», могла, конечно, быть и сосновой: «...от реки от большого камня на смоляную яму, да от ямы на еловую залазу, да от еловой залазы на сосновую залазу к пономареву двору [Акты Соловецкого монастыря, 1565]» (СПАСР, вып. 1, с. 218).

Имеются и некоторые данные о промысловом карсикко на территории проживания коми. У верхневычегодских и удорских коми в 2000—2001 годах автор занимался в основном изучением карсикко на кладбищах и священными рощами отдельных деревень, т. е.

материалом, относительно легко обнаруживаемым и в наше время. Встречались также карсикко на сенокосах, как правило, одиноко стоящие ели с обрубленными частично ветками или сделанными в стволе затесами. В Приуралье (Инта), по устному сообщению Н. Конакова, промысловики обрубали дерево, оказавшись впервые на новых угодьях. Охотник залезал на дерево (скорее всего, ель) и срубал ветви посредине его (сведения записаны в 1970 году, и речь идет о довоенном времени).

Коми-пермяки представляли лешего «в виде большого человека, животного или вихря...». «Он уводил скотину и по письменному обращению к нему (кабале) возвращал обратно хозяину. Иногда обращение к нему сопровождали подношением хлеба¹⁶ и изображением его на дереве» (Чагин, 1995, с. 86). Это лаконичное сообщение не раскрывает способа, которым делали изображение, но, скорее всего, речь идет о вырезании «личины». «В Верхнем Прикамье, как и повсеместно на Северном Урале, — пишет Л. С. Грибова, — еще недавно находили деревянные резные изображения, причем некоторые из них почитались местным населением; иногда они вырезались на коре или стволах растущих деревьев». Грибова описывает изображение такой человеческой фигуры, вырезанной в дереве у села Пянтег: «Глубоко в коре вырезана контуром круглая голова, на которой точками обозначены глаза; нос и рот вырезаны вертикальной и горизонтальной полосками. У фигуры покатые плечи, ног не видно. Вокруг головы расширяющийся у ушей головной убор». Этот головной убор изображен также и на другой фигуре, вырезанной в стволе дерева в ином месте. Своей формой он напоминает традиционный кокошник замужних женщин некоторых локальных групп коми, а контур его «совпадает с контуром нимба вокруг древних бронзовых личин, состоящих из двух лосиных морд» (Грибова, 1980, с. 22). Эти детали, возможно, указывают на то, что фигуры на деревьях — это изображения «лесной хозяйки», о которой В. Шарапов упоминает в статье о «вожа пу»: «У сысольских коми-зырян записана быличка о березе с тремя вершинами, на которых часто видели лесную женщину» (Мифология коми, 1999, с. 110).

Удачу в промысле пытались добыть разными способами. Эвенки, например, изготавливали духа, помогающего охотнику. Это была деревянная фигурка без рук, в одежде из уха медведя или лося, на пояс ей вешались носы и челюсти добытых животных. Фигурку кормили

¹⁶ Интересен факт жертвоприношения хлеба. Известно, что карелы так же, как и коми, иногда лешему относили на пень рыбки и пироги. (Помимо того, у вымских охотников было обычаем первого добытого рябчика оставлять на пне для лесного духа Вёрса — Мифология коми, 1999, с. 120). В Марий Эл автору приходилось видеть, как карт (языческий священник), показывавший нам священную рощу и отдельные, особо почитаемые деревья (онапу) в ней, обращался к ним с короткой молитвой и каждый раз клал под дерево развернутую газету, на которой лежал кусок хлеба.

перед охотой жиром. «У других групп эвенков были другие обычаи просить об удаче в промысле: в огонь бросали кусок мяса или жира, на дерево вешали кусок ткани или шкурку зверя, особенно ценилась для этой цели шкурка альбиноса... Некоторые эвенки вешали на берегу лоскутки ткани и стреляли из лука в вершину ее с просьбой к матери зверей послать зверя. Существовал также обряд моления хозяину тайги (магину): охотник перед деревом приносил жертву (сжигал кусок мяса) и просил послать зверя» (Соколова, 1972, с. 48—49). На удачных промысловых местах эвенки снимали с дерева часть коры и вырезали на стволе схематичное изображение бородастого человеческого лица. Антропоморфные изображения, вырезавшиеся в стволе растущего дерева (по разным поводам), известны также у европейских и сибирских ненцев, хантов, алтайцев и других народов Евразии (Harva, 1933, s. 263).

У тундровых ненцев большинство священных мест находилось на возвышенностях по берегам рек и озер. Если место особенно святое, замечает Т. Лехтисало, то ни один ненец не рискнет проехать мимо безо всякого пожертвования духу, так как дух может отомстить. Обычный человек не имеет права ничего оттуда взять. Чаще всего здесь находятся воткнутые в землю или прислоненные к дереву деревянные фигурки *сядаев* — «тени» духа и его духов-помощников. В наиболее почитаемых местах много изображений духов-помощников. «Если, например, охота и рыбная ловля не удастся, об этом ненец сообщает знахарю, который дает ему на определенное время сделанного из дерева со священного места *сядая*, после чего *сядая* отдают знахарю для возвращения в священное место его “происхождения”» (Lehtisalo, 1923, s. 203).

У хантов-охотников мог быть личный дух, связанный с промыслом: «Центральной фигурой в семье считалось изображение семейного духа. В большинстве случаев изображение изготовлялось одновременно с образованием семьи. Низший по социальному рангу дух — это семейный. В отдельных местах, кроме него, мужчина имел личного духа, который покровительствовал охоте, а “изготавливая” его подросток накануне первого самостоятельного выхода на промысел. Однако дух охоты не выполнял социальных функций. Это был личный дух, о котором В. Зуев писал: “Все в чуму, не включая баб и девок, имеют каждый своего болвана, а иногда два или три, коих каждодневно по обычаю своему тешат”» (Энциклопедия хантыйской мифологии: sati.archaeology.nsc.ru.ugry.html).

Карьялайнен, опираясь на старую литературу, отмечал, что на Иртыше охотники, добыв большого зверя, вырезали «на стволе дерева изображение добытого животного и риски (зарубки) по числу участников охоты», но могли сделать на дереве «лицо бога» и около него «изобразить» чертами количество охотников и их собак (Karjalainen, 1918, s. 170). «У хантов и манси до сих пор сохранилась своеобразная

традиция — делать изображение только что убитого зверя. Изображения эти условны и выполняются при помощи затесов на дереве, чаще всего при выходе на тропу поблизости от того места, где был убит зверь. Таким способом отмечают не только крупного зверя (медведь, олень, лось), но и мелкого (лису, выдру, белку и др.). Отмечают даже птицу и крупную рыбу. Сверху охотник ставит свою тамгу и зарубками обозначает число людей, участвовавших в охоте, если у них тамга общая, а внизу — число собак. Медведя отмечают либо условным изображением всей фигуры зверя, либо его головы и лап, либо просто одной лапы» (Чернецов, 1964, с. 22, рис. 7, 13).

В книге В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной «Васюганско-ваховские ханты» описывается, а также приводится рисунок такого знака на дереве: «Каждую удачную охоту на медведя фиксировали на затесе дерева у места охоты. В середине затеса вырубали топором большой крест, обозначающий взрослого медведя, а под ним маленькие кресты по числу убитых медвежат, поперечные зарубки вверху соответствовали количеству охотников. Этот рисунок назывался на Вахе иУ-кѳр “медведя изображение”» (Кулемзин, Лукина, 1977, с. 121, рис. 29, см. Прил. 30).

Содержательный рассказ о почитании промысловиками «хозяев» водоемов у селькупов был опубликован Измаилом Гемуевым: «У селькупов было принято вырезать (вырубать) изображение “хозяина” на стволе большого дерева, обычно лиственницы. Такое антропоморфное изображение (чаще всего личина) называлось порге или парге... “Порге” — это на дереве лицо. Когда рыбачат, если нет рыбы — товар (ткань) повесят. Говорят как молитву: “Дай рыбу!” Я раз в Сидоровск приехал, там Василий Тетерин рыбачил. Два дня хорошо брали, на третий день — нет рыбы. Потом в самом месте, где речка в озеро впадает, щуку неожиданно поймал, кишки из нее вынул. “Зачем?” — говорю. — “Человека кормить”. И в лес побежал. Я за ним. Смотрю, лиственница большая, на ней человек рисованный (вырезано ножом) — лицо, глаза, нос, грудь — как есть. Он рот кишками мажет, говорит: “Ты меня два дня кормил, давай рыбу мне, я тебе плохого не делал”. (Назавтра) невод бросили, рыба аж кипит. Он говорит: “Я его кормил, он мне дал рыбу”».

«Фигура человека [лицо, ребра] на лиственнице вырезана. Это “водяной старик”. Все, кто проезжает, бросают все, что могут. Что есть в кармане — обязательно бросают. Табак в рот идолу кладут. А если ничего не дать, то не уедешь с этого места, а если добывать будешь рыбу, то ничего не добудешь. Этому старика просят, говорят: “Мы тебе плохого не делаем. Дай рыбы, добычи. Мне, мол, надо”. Первую добытую рыбу старику в рот суют, мажут рот рыбой» (Гемуев, 1984, с. 108).

Во время работы в бассейне реки Таз в 1979 году Измаил Гемуев столкнулся и с женской ипостасью «хозяина»: «На берегу одного

из озер... стояло вырубленное из цельного пня изображение “хозяйки” этого водоема. У изваяния четко выделены голова и черты лица. По бокам тулова вырублены (насечками. — А. К.) ребра. Лицо и передняя часть тулова черны от пропитавшего их жира, которым “хозяйку” долгие годы “кормили”. По словам селькупов... “хозяйке” более 150 лет. Во всяком случае, “кормили” и “поили” (обрызгивали водкой) “хозяйку” еще их прадеды. Объемное изображение “хозяйки” водоема — большая редкость. Чаще всего изображение было плоскостным — вырубалось на стволе дерева, в его нижней части. Рисунок имел, как правило, форму ромба. Глаза и рот обозначались зарубками. Линии, образующие нижний угол ромба (ромб изображался вертикально), продлевались, напоминая концы платка, завязанного под подбородком. Несмотря на лаконичность средств, изображение получалось реалистичным и очень впечатляющим» (Гемуев, 1984, с. 108—109).

У якутов хозяин леса именовался «äsäkäñ» или «баянай». Оба этих слова обозначали «хозяина», духа-покровителя. При богатой добыче охотники бросали в воздух кусочки мерзлого мяса, говоря: «Баянай, ешь, кушай!» Намазывали маслом нос убитого животного, брали его шкуру и, подбрасывая на руках перед огнем, скакали, приговаривая: «Хозяин леса äsäkäñ, седая борода, долото-ресница, выгнутый удалец, сук, сук, баянай!» Делали изображение äsäkäñ'a, и при удачной охоте окуривали его жиром (Попов, 1949, с. 278—279, рис. 12, см. Прил. 31). Приводимое А. А. Поповым «примитивное» изображение баяная является примером общих для многих народов приемов техники изготовления подобных изображений: так, помимо сделанного под углом среза «головы», напоминающего этой своей деталью «рыбного бога карел» — ладожского «идола», голова обозначается на теле лишь канавкой — «шеей», основным элементом севернофинских промысловых столбов антропоморфного типа.

У якутов также было обычаем вырезать изображение лесного духа на дереве: «При отъезде на промыслы и при убитии первого лова зверя, а также при начале неводьбы рыбы, сделав на дереве лицо человека — называя Баянай, под сим именем разумеют Николая Чудотворца, дающего нам счастье в промыслах; впрочем, сие оставляется на том же месте без употребления» (из рапорта о законах и обычаях якутов в Якутское областное управление от 25 августа 1823 года) (Пекарский, 1925, с. 676). Интересен и рассказ о якутском идоле рыбаков: в 30 км от впадения реки Батарчун в Лену есть священная гора Сырай-хая. В древности один шаман оставил там граненую плиту, «стол». «Рядом из дерева сделал статуи по образцу и подобию человеческому. Посадил их рядом вокруг каменного стола. С тех пор обычай установился: рыбаки, когда вытаскивали из Лены первую добычу, из хребтовой полосы вынимают густую кровь и мажут кровью стол. Без этого ни один рыбак прежде не обходился» (Окладников, 1949, с. 90).

Несмотря на большие расстояния, отделяющие саамско-финско-карельские земли от мест расселения якутов, количество параллелей

и сходных деталей в обрядности, представлениях о природных духах, форм обработки дерева (у якутов известно, например, несколько видов карсикко) и т. д. заставляет искать истоки данных фактов в отдаленном прошлом, связывая их с происхождением и этнической историей якутов, предки которых еще относительно недавно, как считают многие исследователи, проживали в районе Саяно-Алтайского нагорья. Кроме того, известны их связи с эвенками, селькупами и другими народами современного Севера Сибири, с которыми они часто проживали чересполосно (напр., Окладников, 1949).

«У всех амурских тунгусов перед сезоном охоты избирается особое дерево в лесу, на котором вырезывается изображение божества и по которому восходят молитвы охотника к хозяину неба, и такое дерево называется *тóро*» (Штернберг, 1925, с. 737). То же или сходное название *туру*, *торо* или *тюг* у сибирских тюрков и тунгусов имеет «шаманское дерево» или заменяющие его атрибуты (Василевич, 1957, с. 155—156). Например, нанайцы «перед охотой устраивали в тайге моления у дерева около охотничьего шалаша. Дерево, на котором вырубалось грубое изображение лица, называлось *туйгэ*; это могли быть — ель, осина, пихта, дуб и пр. (но не кедр и не береза). Из этих же пород делали столбы для молений верхним духам, находящиеся близ села, а также шаманские столбы *тороа*» (Смоляк, 1976, с. 138).

У кетов, сохранивших до последнего времени многие древние охотничьи представления и верования, олицетворением охотничьей удачи была *кайгусь* — мать пушных зверей (или медведица — хозяйка лесных зверей). «В своем мире мать пушных зверей имеет вид белки или соболя, но охотнику является в виде женщины, одетой в беличью или соболиную шубу», — пишет Е. А. Алексеенко. Кайгусь может жить с охотником наряду с его женой, но следит за правилами охоты и соблюдения запретов. Кайгусем могли называть также шкурки белок или соболей необычной, редко встречающейся раскраски, добыча такого зверя считалась приносящей удачу. «Иногда, добыв “меченого” соболя, белку, изготовляли из кедра антропоморфную фигурку и натягивали на нее снятую чулком шкурку зверька. *Изображение кайгуся делали и при неожиданном, особенно удачном промысле, когда считали, что к охотнику пришла кайгусь* (выделено мной. — А. К.)».

У кетов был также особый дух — «хозяин рыб», генетически связанный с кайгусем. «*При особо большом улове рыбы*, в котором усматривалась помощь *ульгуся*, кеты изготовляли его изображение в виде антропоморфной фигуры из дерева. Такой ульгусь, считалось, просит у Улемам (Мать-Вода) рыбы для людей. Ульгуся кормили (первую рыбу обязательно давали ему), как и кайгуся; он передавался в семье по мужской линии (т. е. его кормили и хранили дома, как домашних охранителей. — А. К.). Владельцы его пользовались особым почтением. Перед началом массового лова к ним приходили с угощением и подарками для ульгуся» (Алексеенко, 1977, с. 44—46).

Итак, если опустить детали, здесь мы имеем повторение известной для нас ситуации — изображение делается после того, как пришла неожиданная и особенно большая удача в промысле. «К охотнику пришла кайгусь» означает примерно тот же случай, который встречается в мифологических охотничьих рассказах северных народов (в том числе прибалтийско-финских), когда к охотнику приходит «дева леса» или «лесная хозяйка». В некоторых рассказах идет речь о совместной жизни охотника и лесного духа, когда охотник постоянно добывает много зверя или дичи, но ситуация эта часто оказывается временной (как и сама большая удача), а иногда и опасной. На западе (напр., у финнов) чаще всего «лесная дева» выступает в роли совратительницы, этакой русалки, которая старается повернуться к охотнику только одной своей стороной, так как спина у нее, как у старой ели, покрыта жесткой и неровной корой или такая же, как бок трухлявого пня. «Мораль» данных рассказов состоит в предупреждении об опасности прямых (и неконтролируемых обрядом) контактов с потусторонними духами, в какой бы они форме ни проявлялись.

Кетами рисунок кайгуся или ульгуся делается для нейтрализации неординарной ситуации, но, судя по тому, что изображение присовокупляется к домашним охранителям и почитается наравне с ними (кормление, обновление одежды и одаривание), кеты верят, что в него вселяется какая-то ипостась духа. Картинка «притягивает» духа и фиксирует его местонахождение. После того как контакт с духом через его изображение получен, этот «канал» можно использовать постоянно — он становится семейным или личным (ср. личный дух охоты у хантов) духом охоты или рыболовства.

Но изображение (со всеми дополнительными с ним связанными смыслами) — лишь одна из форм охотничьего «фетишизма». Е. А. Алексеенко пишет о том, что промысловый культ кетов делится на более поздние пласты, связанные с «почитанием хозяев объектов промысла, а также хозяев мест на промысловых угодьях», и более ранние представления о зависимости результатов от объектов промысла, орудий и поведения охотников (с. 44), т. е., добавим, от той конкретной ситуации, которая сопровождает промысловую деятельность.

Кеты хранили и относили к необычным, имеющим свою собственную силу, предметы, связанные с некими особыми обстоятельствами. «Так, вместе с другими культовыми предметами могли хранить камень, запутавшийся в сети в тот день, когда улов намного превышал обычный. За этим камнем признавалась способность влиять на результат рыбной ловли и в дальнейшем, а поэтому уже само хранение его можно рассматривать как культовое действие» (Алексеенко, 1977, с. 44—46). Камень в сети никак не мог быть изображением духа охоты, духа места или небесного божества, он являлся лишь «участником» неординарного события, но этого оказалось достаточно для установления «обратной связи» с этой ситуацией, причем речь идет

не столько о возвращении ситуации, сколько об управлении ею. Думается, для раннего сознания была важна именно причастность конкретного материального предмета, так как на участника или свидетеля события распространяется и определенная «сила» этого события наподобие маны или оренды, т. е. магических сил, разлитых во всей природе. Но камень в сети не был лишь «посторонним случайным свидетелем» — это был своеобразный знак, символ неординарности ситуации, который сам попал в сеть неординарным образом — ведь обычно камни не застревают в сети. Таким образом, камень в силу необычности своего появления становится знаком не только самого события, но и тех сакральных природных сил, которые его вызвали, частью их самих. Поэтому камень среди хранимых семейных охранителей имеет такие же функции, как и антропоморфно-зооморфное изображение духа охоты.

Ту же магическую роль играл у кетов хранимый ими «кусочек, вырубленный от кедра, ствол которого недалеко от комля сначала раздваивался, а потом образовывал кольцо. Такое дерево считалось предвестником промыслового счастья», — отмечает Алексеенко. Охотники «для особого воздействия» на них такого дерева пролезали через кольцо и протаскивали сквозь него свое оружие и снаряжение. Отметим попутно, что сростающиеся в кольцо деревья у многих народов использовались для лечения болезней, а для «очищения» охотников и их снаряжения перед началом промысла они могли пролезать через расщепленное дерево или специально сделанное из деревьев приспособление (напр., Василевич, 1957, с. 156).

«Звериные затесы»

И ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРОМЫСЛОВОГО ЖИВОТНОГО

В. Н. Чернецов в работе об уральских писаницах находит прямые аналогии с петроглифами среди так называемых «звериных затесов» обских угров. Добавим, что аналогии этим затесам, как мы видели выше, имеются и на севернофинских промысловых столбах. Известны и промысловые деревья-карсикко, на которых вырезались даты и имена, например на так называемом «медвежьем карсикко» (Holmberg, 1924, с. 69), сосне, на которую вешали медвежьи черепа после проведения «похорон» медведя в Восточной Финляндии. Звериным затесам Чернецов посвящает значительное место в своей работе, причем приходит к интереснейшим выводам. Материал, которым оперирует Чернецов, имеет непосредственное отношение к промысловому карсикко.

Как уже говорилось выше, звериные затесы — это, как описывает их Чернецов, «особые знаки, которые вырезаются на деревьях недалеко от того места, где убит зверь. Для каждого крупного зверя делают отдельный затес, но мелких, например белок, отмечают суммарно, одним знаком, в конце дня охоты. Количество убитых белок указывается сбоку зарубками. Вверху охотник ставит при этом свою тамгу, а число бывших с ними собак отмечает зарубками внизу». Чернецов рассказывает также об открытых в 1930-е годы И. С. Гудковым у казымских хантов рисунках на деревьях (вырезанных ножом на стволах берез) в районе священного оз. Нум-то. «Рисунки изображали промысловых зверей и птиц, а также сценки охоты, рыбной ловли и даже жертвоприношения. Рисунок принесения оленя в жертву был обнаружен вблизи озера Нум-то, на священном месте, — около лабаза, в котором находилось деревянное изображение духа. Многие рисунки сопровождались тамгами некоторых хантыйских родов и знаками, указывавшими “как, где и сколько было убито зверей или птиц, и каких именно”» (см. Сенкевич-Гудкова, 1949, с. 171—174).

«С какой целью делались звериные затесы и рисунки на деревьях?» — задается вопросом Чернецов. «Манси и ханты обычно говорят, что затесывают “для памяти”, для того чтобы проходящий мимо человек мог знать, что здесь такой-то охотник убил такого-то зверя. Поэтому и знаки ставят хотя и поблизости от того места, где зверь был добыт, но при выходе на тропу или дорогу. В том же плане звериные затесы объясняются и в существующей этнографической литературе. Так, К. Карьялайнен категорически отрицает всякое другое значение звериных затесов, кроме информационного. “Изображения зверей, — пишет он, — существуют лишь для того, чтобы люди видели, что был убит такой-то зверь”. Подобной точки зрения придерживается в этом вопросе и С. В. Иванов, относя звериные затесы к той же категории явлений, что и охотничьи дорожные знаки. Однако с таким полным уравниванием по содержанию этих двух видов затесов едва ли можно согласиться. Если дорожные знаки имеют только информационное значение, то смысл звериных затесов еще в недавнем прошлом был несколько шире. Однажды на Конде мне пришлось столкнуться со своеобразным явлением. Охотник, старик манси, отмечал каждого убитого им оленя на дереве, с которого он его высматривал. Дерево это расположено было на узком перешейке, являвшемся местом обычных переходов диких оленей; сидя на дереве, охотник мог издали заметить приближение добычи. Убив оленя, он снова взбирался на дерево и ставил очередной олений затес в вершине дерева на том месте, откуда он в первый раз заметил зверя. Дерево, с которого старик подкарауливал оленей, было расположено вдали от жилья и дорог, в труднодоступном месте, окруженном болотами. Затесы эти старик делал не для памяти и, во всяком случае, не для того, чтобы их могли увидеть другие. В то же время он связывал эти затесы со всем

своим промыслом в целом, придавая им какое-то совершенно особое значение, неотделимое от удачи в будущей охоте. Аналогичные соображения могут быть приведены и в отношении казымских рисунков, в которых С. В. Иванов склонен видеть только пиктографическое письмо. Если бы это предположение соответствовало истине, то почему мы не встречаем хотя бы по Казыму подобных рисунков в других, более подходящих местах, поблизости от селений, где люди их могут видеть? Почему для нанесения их надо было плыть сотни километров вверх по Амне, а тем более к истокам Казыма на священное озеро Нум-то? Да и на Амне рисунки, по крайней мере в одном случае, были найдены на священном месте. Все это не вяжется с обычным пиктографическим письмом повествовательного или мемориального характера» (Чернецов, 1964, с. 26—27).

Эта длинная цитата стоит того, чтобы в нее вчитаться. Чернецов совершенно справедливо обращает внимание на то, что любые знаки на дереве несли, помимо чисто информационной стороны, некую мифологическую нагрузку. Суть состоит в том, что перед нами дерево-знак, который всегда, помимо внешней (информативной) формы, имеет внутреннее содержание, играя роль посредника между духом и человеком, посылая весть, «язык» которой (т. е. ритуальные значения знаков на нем) должен быть, по мысли человека допромышленной эпохи, понятен природным духам-хозяевам.

Выше говорилось и об изображениях животных на дереве (причем, как мы видели, часто то, что называлось «изображением медведя», у хантов представляло собой набор зарубок на стволе, «рассказывающий» о ситуации во время удачной охоты). Использовались также рисунки животных, вырезанные в стволе дерева или изготовленные, например, из бересты.

С. В. Иванов в статье 1934 года «Сибирские параллели к магическим изображениям из эпохи палеолита» описывает некоторые обряды сибирских народов, связанные с изготовлением изображений диких зверей, представляющих объект охоты. Иногда изображения из дерева или бересты делаются самими охотниками в начале сезона охоты, в других ситуациях (автор приводит пример удэгейцев) их делает шаман. В обоих случаях в такие фигуры стреляют из лука или винтовки и, таким образом, магически овладевают зверем, обеспечивая охотничью удачу. Однако в случае с удэгейцами шаман перед тем, как произвести магический выстрел, вселяет в изображение душу (речь идет о ценном своими пантами изюбре). Шаман является руководителем действия также у якутов: стрельба охотников по изображениям производится перед началом охотничьего сезона в юрте после проведенного шаманом камлания. У сымских эвенков «производственные» обряды стрельбы из специально изготовленного маленького лучка по фигурам диких оленей осуществляются на межродовом годовом празднике трех родов, причем изготавливается три

фигурки животных, по числу родов. Автор приходит к выводу, что как эти, так и другие обряды, связанные с добычей охотничьей удачи, имеют своим объектом не просто слепок с конкретного животного, а изображение его «души». С. В. Иванов практически подводит читателя к тому выводу (хоть и не говорит об этом прямо), что изображение животного всегда есть изображение его души. Помимо того, отмечает автор, к охотничьей магии имеют отношение не только обряды магического убийства животных, но и обряды воскрешения убитых зверей, акты, направленные на размножение животных, и т. д. Значит, и «самые изображения могут иметь различное назначение и характер» (Иванов, 1934, с. 97—101).

С. В. Иванов, полемизируя с Д. К. Зелениным относительно того, что «первобытный человек» представляет душу только материальным двойником, «сходной с телом» реального объекта, замечает, что по крайней мере применительно к душам людей это «не всегда правильно». В качестве примера он приводит данные по сибирским и другим народам, по представлениям которых душа человека имеет образ птицы. Все это говорит о том, что представление о душах, в том числе душах животных, могут оказаться гораздо сложнее, чем только те материальные изображения, по которым стреляют охотники¹⁷.

«По мнению чукоц, эскимосов и некоторых других народов севера Азии, — пишет Чернецов, — изображение животного являлось убежищем, вместилищем души убитого зверя. Душа нуждалась во временном убежище, которое было ей необходимо до тех пор, пока не наступит момент “возрождения” зверя, т. е. до полного восстановления утраченного им тела. Таким образом, изображение обеспечивало возможность возрождения зверя, и именно такое содержание

¹⁷ Д. К. Зеленин в работе «Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии» так определял суть этого сложного вопроса: «Если у животных есть такая же душа (именно это Зеленин доказывает на большом материале на с. 41—61 своей работы), как и у людей, то уже теоретически можно ожидать известного сходства в обрядах по отношению к мертвым людям и к мертвым животным» (Зеленин, 1929, с. 52). Действительно, в обрядовой охотничьей практике присутствуют действия, связанные как с боязнью места убитого зверя, так и идеей возрождения зверей через воздействие на части их тела, в которых содержатся, по древним представлениям, их души (например, кости черепа). Несомненно и то, что эти представления соотносимы с боязнью души умершего человека и похоронной церемонией как обрядом перехода в иной мир, но представления о душах людей имели тенденцию к усложнению, что, в конечном итоге, привело к целой разветвленной системе представлений, в основе которой лежит вера в многоликость и множественность душ у взрослого человека (напр., Анохин, 1929; Чернецов, 1959 и др.). Однако само представление о множественности душ идет вразрез с более поздними постулатами монотеистических религий о единой и цельной душе, поэтому, как это неоднократно подчеркивалось, сам термин «душа» является относительным понятием в применении к раннеисторическому сознанию.

вкладывалось некогда в изображения на звериных затесах. Совершенно аналогичным по смыслу был обычай вешать на особое дерево черепа убитых медведей, а у некоторых родов — и черепа лосей. Подобные же действия совершались не только по отношению к животным, но и к людям. Как у манси, так и у хантов, после смерти человека делалось его миниатюрное изображение — *šonjet* (X), *sonjet* (M) — изображение покойника, а также череп, в котором душа могла найти себе убежище до ее повторного возрождения в новорожденном младенце. Такова анимистическая интерпретация как скульптурных “шонгьт”, так и плоскостных изображений — звериных затесов, делавшихся для обеспечения возможности последующего возрождения человека или животного» (Чернецов, 1964, с. 28).

Суть этого спора в конечном итоге сводится к тому, каковы были представления древних охотников, сопровождавшие магические действия изготовления и использования зооморфных и антропоморфных изображений от палеолита до XX века. До какой степени сознанию древних охотников была свойственна способность к абстрактному мышлению и в каком направлении шло абстрагирование, что, собственно, абстрагировалось? Что представляло собой изображение в промысловых обрядах? Или ответ на этот вопрос зависит от стадии развития человека и общества, т. е. на вопрос не может быть единого ответа? Сложность, думается, состоит в принципиально иной структуре понятийного аппарата и «картины мира» современного человека, что, по моему мнению, превосходно показано Г. Н. Грачевой на нгансанском материале в работе «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра» (Грачева, 1983).

Стрельбу по изображениям животных можно расценивать как привязывание реальной будущей ситуации к заранее осуществленной «магической операции», соответствующей желанию охотника. Следует заметить, что подобный характер магического прецедента имела, вероятно, и зафиксированная путешественниками и этнографами у народов Севера стрельба охотников по деревьям, находящимся на жертвенном месте. В одном из преданий о народном карельском герое Рокаччу говорится об особой сосне с дырой навывлет, пробитой Рокаччу. Особого комментария к этому «факту» не дается, однако у В. В. Чарнолуцкого находим в описании одного из жертвенных мест кольских саамов следующие строки: на северо-запад от человекоподобной фигуры Кедьке-табай из семи больших камней «стоит сосна. Ствол ее изрешечен пулями. Оказывается, перед отправлением на охоту охотник стреляет мимо фигуры божества в эту сосну. Таким образом освящаются пули для удачи на охоте» (Чарнолуцкий, 1972, с. 101—102).

У коми-пермяков известно обрядовое место под названием Сырчик-кӧз («трясогузкина ель»), расположенное недалеко от «чудских» могильников. Около ели происходили обрядовые игры на

Троицу. Самой ели нет уже более ста лет, но название места сохранилось до сих пор. По преданию, ель имела две вершины (т. е. по своей форме соответствовала вышеописанным вожа-пу), «некогда у этого дерева собиралась чудь перед началом охотничьего сезона. Охотники стреляли в Сырчик-кӧз из луков и спрашивали у нее, будет ли удачной охота и куда лучше пойти на промысел» (Мифология коми, 1999, с. 350). «В 30 км от поселка Красноселькупска, вверх по Тазу, на берегу стоит большая ель. Около нее прежде ставили деревянных идолов. В 1962 году там стоял один, вырезанный из кедра. Согласно поверью, близ этого места селькуп утопил в люльке ребенка. Теперь, проезжая мимо этой ели, селькупы бросают в реку деньги, пули и другие металлические предметы, чтобы с ними не случилась беда. Прежде, проезжая, стреляли в ель из лука» (Прокофьева, 1977, с. 68). Некоторые эвенки вешали на березу лоскутки ткани и стреляли из лука в вершину ее с просьбой к матери зверей послать зверя (Соколова, 1972, с. 49).

Кеты посещали родовые священные места Холай перед началом рыболовного промысла. Старики тащили с собой котел с ухой, который опрокидывали потом у комля лиственницы. Женщины несли приклады новой материи (обновляли старые на шеях досн — антропоморфных изображений из жердей с грубо высеченной головой — и растущих молодых деревьях), низки бисера и бус. «Молодежь стреляла из луков в ствол лиственницы (наконечники потом не вынимали). После одаривания и угощения Холай и ее сыновей присутствующие мужчины обходили лиственницу посолонь семь раз» (Алексеенко, 1977, с. 61—62). По данным Л. Я. Штернберга, сахалинские нивхи, проезжая с ним по лесу, вдруг принимались стрелять из лука в одно из деревьев, а именно в березу или лиственницу особо больших размеров, в долголетнее, очень старое дерево, что указанным автором интерпретировалось как одна из древнейших форм жертвоприношения дереву (Шаньшина, 2000, с. 67).

Весь вышеобсуждаемый материал можно разделить на две упомянутые категории: сведения об обрубленном или затесанном дереве (в том числе с вырезанным в нем антропоморфным изображением), которое можно рассматривать как знак определенной ситуации, и сведения о дереве, приобретающем при повторном его использовании функции «хозяина» места (обращения и действия, адресованные самому дереву или духу, с обещанием сделать новое карсикко в случае удачи). В обоих случаях речь, в конечном итоге, идет об установлении контакта с потусторонними силами, и карсикко выступает в этом контакте связующим звеном. Однако если первые данные носят характер временности, секундарности и в принципе предназначены для обозначения единовременной ситуации, то второй случай представляет собой переходную форму к знаку на дереве, маркирующему постоянно (в принципе вне времени) действующее жертвенное место.

Вероятно, наши материалы дают возможность проследить определенные этапы образования священных мест, на которых впоследствии на православном Севере воздвигали деревянные кресты.

«Есть также основание полагать, — пишет Чернецов, — что некоторые из изображений имели преходящее, даже кратковременное значение. По-видимому, в ряде случаев смысловой акцент приходился скорее на самый процесс нанесения изображения или изготовления скульптуры и на сопутствовавшие ему действия. По завершении таких действий изображение теряло свое значение и специально не сохранялось. В засвидетельствованных и у других народов Сибири актах магической охоты, производимых над изображением, последнее также использовалось только один раз. Хорошей иллюстрацией однократному использованию изображений служат гравировки на металлических дисках и зеркалах, относящихся к разным периодам истории обских угров, начиная с эпохи раннего железа. Они известны в большом количестве на территории Нижнего Приобья. На этих дисках встречаем изображения различных животных и антропо-зооморфные фигуры, представляющие, видимо, образы тотемных предков. Внимательно рассматривая эти програвированные изображения, часто можно заметить, кроме них, остатки соскобленных фигур. Таким образом, диски использовали неоднократно, но всякий раз старые изображения уничтожали перед нанесением новых. Эту же черту обнаруживаем и в писаницах, где одна фигура, а иногда и часть композиции, оказывается наложенной на другую» (Чернецов, 1964, с. 29—30).

Дерево-посредник и космологическая функция изображений

К собственно магическим В. Н. Чернецов относил «такие действия, в которых между субъектом и объектом выступает промежуточное материальное звено, само по себе пассивное, но служащее либо орудием, либо средством как связи, так и передачи воздействия или свойства... Причины, обуславливающие то или иное свойство и качество орудия или какого-то иного промежуточного звена, далеко не всегда могут быть познаны, а тем более предусмотрены заранее... Предел полезного действия орудия и, в частности, его защитные свойства не всегда можно определить эмпирически, сфера применения орудия легко расширяется за пределы рациональных действий, и оно становится оберегом». Даже сделанное по всем правилам орудие лова может оказаться в силу определенных условий

или менее уловимых причин — запаха, цвета, прочности и пр. «неловчим». Калданный камень (грузило для сети типа драги) тоже бывает хорошим или плохим. Но это узнается только на практике. «И если камень оказался хорошим, на нем вырезают изображение пойманной рыбы или выбивают на нем особый узор в виде “елочки”, также символизирующий рыбу, и даже приносят ему в дар небольшую жертву» (Чернецов, 1971, с. 84—85).

В материалах Паулахарью из карельской д. Войницы говорилось о том, что срубивший карсикко рискует заболеть чесоткой. Данное представление можно интерпретировать таким образом, что болезнь настигает нарушителя овеществленной в карсикко связи между потусторонними духами и человеческим миром. Примерно те же верования зафиксированы и в случае покушения на карсикко умершего.

«В цепи субъект — орудие — объект легко может возникнуть обратная связь. Объект воздействует и на орудие и на субъект — человека», — пишет Чернецов, приводя пример из собственной практики: таган — это небольшой шестик, на котором манси и ханты подвешивают над огнем котел. «Однако этот предмет является связующим звеном между человеком и приготовляемой пищей и с ним связан ряд ограничений и правил. Таган нельзя делать из ели — это дерево нижнего мира. Нельзя делать из пихты и осины — пища будет горькой и, что в данном случае особенно интересно, таган нельзя оставлять над огнем — он будет гореть, отчего у человека, оставившего его в этом положении, начнет болеть голова». Предмет, служивший при изготовлении пищи, может иметь влияние на человека. Например, если поставить таган торчком или прислонить к дереву, он будет «требовать пищу» и котел человека будет пустым (Чернецов, 1971, с. 86).

Хотелось бы подчеркнуть, что в некоторых случаях, «особенно тогда, когда в цепи субъект — промежуточное звено — объект выступают не только прямые, но и обратные связи, промежуточное звено наделяется как бы известной жизненностью». Подобное «оживление», в научной терминологии аниматизм, связывают с перенесением человеком своих восприятий на предметы окружающего мира, что отмечает и В. Н. Чернецов (Там же, с. 86).

Говоря об основной, с ее точки зрения, функции дерева как посредника между приносящим жертву человеком и духами, которым жертва адресована (в роли посредников выступают и другие ритуальные предметы, а также огонь), Е. С. Новик признает: «Все они, впрочем, могли, в свою очередь, приобретать персоналогические характеристики, т. е. рассматриваться как самостоятельные персонажи-посредники» (Новик, 2004, с. 141—142). Итак, в «жизненности»

и персонифицированности не отказано даже посреднику-камню, тагану-жерди или веревке, соединяющей с деревом предметы жертвоприношения. То, что определенная персонификация присуща представлению о дереве (особенно в священном месте), не подлежит сомнению. Тем более тогда, когда дерево выступает в качестве обрядового символа и, помимо функции посредника, имеет еще свойства духа-охранителя или является центром и представителем духа данной местности. В конечном итоге ведь дух, как правило, невидим и непостоянен, а дерево — осязаемый объект, невольно превращающийся в его ипостась.

Выше, в связи с антропоморфного вида промысловыми столбами говорилось об антропоморфизации человеком окружающего мира, что особенно культивировалось в «колыбели» современной европейской культуры — греческой мифологии (как, впрочем, и во многих восточных мифологиях). Но это не значило, что существовал культ каждого «очеловеченного» явления или предмета. Такие процессы свидетельствуют о тенденции специфически человеческого восприятия действительности, но часто — не более того. Вырезанный на дереве антропоморфный «образ», «мужское лицо» (miehenkuva) вовсе не означает, что это — изображение божества, а место вокруг дерева — сакральная, посвященная ему территория, хотя вырезание личин на священных местах и изображения высших небесных духов в иных случаях практиковалось. Скорее следует говорить о том, что изначально антропоморфная личина на промысловом карсикко использовалась как средство обозначения особого рода «жизненности» дерева-знака. Так, избранное дерево и личина на нем есть знак неординарной ситуации, в момент которой происходил внеобрядовый, т. е. внезапный, контакт между духом и человеком, двумя раздельно существующими мирами (явление «кайгусь»). Учитывая то, что основная функция карсикко для промысловика охранительная, изображение на нем личины можно трактовать как изображение секундарного духа-охранителя, который в силу своей функции распространял влияние и на прилегающую территорию, т. е. мог стать духом-охранителем определенной местности.

Таким образом, из ситуативно-временного плана, из изначальной секундарности карсикко переходит как бы в иную сетку координат, в горизонтальную плоскость диахронии, связанной с каждодневными потребностями человека, живущего на определенной родовой территории, включаясь им в систему семейных культов. Вероятно, так или примерно так карсикко стало частью семейного «пантеона» промысловых духов в севернофинском Посио, где

соединились как межэтнические, так и разновременные пласты прибалтийско-финской культуры лесных рыболовов и охотников.

Несмотря на то что вырезание личин зафиксировано на священных местах, следует заметить (учитывая несомненную древность антропоморфного изображения на стволе растущего дерева как формы изображения вообще), что развитие, скорее всего, шло в центробежном направлении от периферии к центру. Большие жертвенные места аккумулировали в себе традиции малых. Священные места вообще понятие относительное. Все зависит от культовой территории. Чем крупнее культовые места, тем крупнее и божества или духи, которые на них почитались. Многие небольшие культовые места возникали около мелких, часто временных поселений, и здесь, как правило, почитались «хозяева» данной местности. Если священное место — это место жертвоприношения большого рода, родовой группы или фратрии (как правило, оно древнее), то его уже можно назвать священным, жертвенным или почитаемым местом в полном смысле этого слова. Здесь почитаются высшие небесные духи. Сами находящиеся на нем атрибуты культа и их количество говорят об этом. Если речь идет о культовом месте одной семьи, то мимо такого жертвенного места в лесу неискушенный человек может пройти, не заметив его.

Такова возможная «генеральная линия» развития. Но генеральная линия, как правило, абстрактна. Материал довольно часто ей противоречит, хотя и не отменяет ее. Выше было сказано, что на крупных культовых местах почитались верховные боги. Это, однако, не значило, что почитание или обращение к ним отсутствовало на других уровнях. Карьялайнен приводит характерный пример использования изображения высшего небесного существа хантов в «бытовой» практике лечения болезней: «На Вахе и Васюгане в качестве противодействия смертельной кожной (?) болезни, когда из поврежденной кожи вокруг руки, бедра или талии постепенно образуется пояс, рисуют на концах этого пояса, прежде чем концы его сойдутся вместе, на одном “лик Торума”, а на другом конце “лик Земли”, конечно же, для того, чтобы воспрепятствовать их соединению» (Karjalainen, 1918, s. 57). Здесь изображения Торума и «лика Земли» использовались как часть «примитивной» магии подобия — ведь небо и земля никогда не соединяются воедино. Но традиционная магия, как правило, не бывает примитивна, так как за ней стоят иные, космические, смыслы. Как Торум, так и Земля, во-первых, в принципе благорасположены к человеку, во-вторых, их разъединенное состояние знаменует собой мировой порядок, который следует продемонстрировать (изображения) в момент кризиса (болезнь), в-третьих, вообще показательна апелляция к высшим божествам,

культы которых как отдельного комплекса не существовало (обычным было обращение к «сыновьям» Торума и другим небесным духам, имеющим свои конкретные функции). Помимо всего прочего, нанесение на кожу изображения означало, что через него охранителем этого места становится сам Торум, так как изображение всегда есть часть некоей сущности изображаемого. Изображением Торума, небесного творца, вероятно, хотели изгнать враждебного Торуму антагониста — духа болезни, который обычно воспринимался как вселившийся в тело больного злой дух подземного мира.

Изображение, отражение, оболочка, как известно, притягивает духа, стремящегося занять ее содержимое. В Тунгудской волости Беломорской Карелии записан рассказ об охотнике, сделавшем в лесной избушке из чурки «болвана» — «деревянного старика» и в шутку позвавшем его за стол. Результатом такого неосторожного обращения было немедленное появление лешего, съевшего все запасы и преследовавшего охотника до следующей избы, где «нечистый» был остановлен молитвой и крестным знаменем (Virtaranta, 1958, s. 740—741). Чернецов по этому поводу пишет: «...как манси, так и ханты крайне неохотно делают какие-либо изображения на деревьях в лесу, не имея для этого специальных целей. Помню, как один охотовед должен был долго упрашивать манси Нёрина сделать на дереве образцы медвежьего и лосиного затесов, а тем более поставить на них свою тамгу. Под конец Нёрин крайне неохотно выполнил эту просьбу, но как только затесы были сфотографированы, он тщательно их уничтожил. Тем сильнее такая настороженность проявляется в отношении антропоморфных изображений, которых достаточно много на казымских рисунках. Однажды зимой мы остановились на ночевку в верховьях Лозьвы. Когда отпустили оленей, манси П. Сампильталов затесал пятью гранями маленькое дерево, чтобы отметить на будущее обнаруженное здесь хорошее моховище. Бывший с нами русский от нечего делать тоже сделал затес и начал рисовать на нем углем какое-то лицо. “Скажи, — обратился ко мне Сампильталов, — делают ли русские изображение бога на дереве?” Узнав, что такого обычая нет, он попросил прекратить рисовать, после чего тщательно стесал рисунок топором. “В лесу, а особенно в таком «плохом» месте как это, а тем более ночью, объяснил мне Сампильталов, никаких «подобий» (т. е. изображений, личин. — В. Ч.) делать нельзя. Худо будет”» (Чернецов, 1964, с. 27—28).

Как следует из конкретных представлений многих северных народов, антропоморфное изображение, создаваемое в обрядовой практике лечения, жертвоприношения и пр., могло принадлежать лишь умершему, предку или духу из иного мира, собственное изображение (или вообще кого-либо из живых) исключалось, считалось

грехом, могло принести значительный вред, если им воспользуются злые силы или недруги. Наряду с такими атрибутами, как волосы, ногти и пр., находившимися в соприкосновении с телом, любое изображение несло в себе значительную долю жизненной силы и по законам магии подобия отождествлялось с конкретной личностью. Отсюда происходит, к примеру, боязнь фотографирования, неоднократно отмечаемая собирателями XIX и начала XX века. Хорошо иллюстрируют эти представления известные поверья о кукольных лицах: лицо куклы-иттармы у куноватских хантов имитировала монета, вставленная в деревянную основу куклы. Чаще всего у хантов лица у кукол не изображались. «Это уже вместилище души: обозначить лицо, по представлениям хантов, значит сделать изображение живым, имеющим душу» (Соколова, 1975, с. 145).

Пример использования изображения на дереве в охранительных целях имеется в материалах по хантам реки Васюган в сборнике фольклорных текстов В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной.

СОБОЛЬ С ЗОЛОТЫМ КОЛЬЦОМ

Один мужик убил соболя. У него через всю шею желтое кольцо, как золотое. Старик убил, в лесу не обдирает. На стан принес, ободрал, разрубил, чаю попил. Сидит, ожидает. Себе постелил еловые лапки, черту — пихтовые. На кедре сзади себя нарисовал бога и образ земли. Дело к двенадцати часам. Черт ли, кто ли, бух к костру:

— Отдай соболя, ты моего брата убил! <...>

Охотник приготовил еловую лапу:

— Чей черт крепче, кто сильнее кричать будет?

Черт видит, что у охотника еще много чертей, еловые лапы на много голосов трещат. Черт пихтовую лапу схватил, а та пыхнула и погасла. Охотник крикнул:

— Бог, земля, меня берегите!

И открыл изображение на кедре. Черт увидел бога и землю и отпрыгнул.

(Кулемзин, Лукина, 1978, № 164, с. 159—160)

После того как охотник случайно убил одного из духов-хозяев в образе окольцованного золотом соболя, нарушив тем устоявшийся порядок (и невидимую грань, разделяющую два мира), произошла ситуация нежелательной встречи с потусторонней силой, к которой он сумел загодя подготовиться. Его последним «аргументом» в состязании оказались знакомые нам образ неба и образ земли, вырезанные на кедре — дереве, связующем небо и землю. Против такой конструкции все духи были бессильны. Вырезанное на дереве изображение восстановило пошатнувшееся равновесие.

КАРСИККО В ОБРЯДАХ ИНИЦИАЦИИ



Введение в тему

В Финляндии и Беломорской Карелии известен обычай вырубания индивидуального карсикко, связанного с ситуацией первого опыта — новый член артели первый раз на охоте или на рыбной ловле, первая (коллективная) поездка или поход в город, на ярмарку, на праздник в другом поселении, первый день на работах вне дома в качестве полноправного члена семейного (родового) трудового коллектива. Домохозяева могли сделать карсикко по поводу первого приезда гостя из другой местности, или он мог сделать карсикко себе сам.

Следует сразу оговориться, что речь здесь не идет о собственно обрядах возрастной инициации, которые бывают довольно разнообразными по форме и происходят в несколько приемов: например, у карел многие из них были связаны с календарными обрядами, преимущественно летними Святками (см. Конкка, 1992). Собственно обрядом инициации, как замечает Матти Сармела в Атласе традиционной культуры Финляндии (Sarmela, 1994, s. 55), мог быть известный некогда саволаксам обычай *ikäkuylu* (букв. «возрастная баня»), который представлял собой банный обряд, связанный с переходом из подросткового возраста в молодежную социальную группу. Имеются в виду записанные в 1930 году у «лесных финнов» Средней Швеции (Остмарк) стипендиатом Словарного фонда Астрид Репонен обряды совершеннолетия девицы *ikäkuylu* и обряд свадебной бани невесты и жениха *ilokuylu* («веселая баня»), которые можно считать компонентами обряда инициации. Интересно отметить, что и в этих обрядах растительность в виде особых ритуальных веников из нескольких

пород деревьев и украшенной лентами ветви калины, укрепляемой в полу свадебной бани (по углам предбанника стояли, помимо того, летом — березки, а зимой — елки), играла центральную роль (Reponen, 1931, s. 151—153, 156—157). Подруга невесты, после того как молодые попарились, относила ветвь в дом и укрепляла на правом косяке входной двери. Заметим, что украшенная древесная ветвь по своей функции напоминала *красоту* (деревце, ветвь или ленту — символ девичества и девической «души») в свадебном обряде восточных славян, но также ветвь-заломку рекрута на углу дома, о которой речь пойдет ниже.

Вырубание карсикко, по мнению Сармела, знаменовало окончание обрядов инициации, являлось их материальной манифестацией (Там же, с. 55). Карсикко было единственным в своем роде знаком совершившегося факта, который оставался зримым тому свидетельством многие годы, ведь дерево, как правило, «переживало» своего «хозяина». При такой «знаковой» роли карсикко не обязательно непосредственно включается в само общественное обрядовое действие, такое как свадьба или проводы в армию рекрута, оно стоит как бы в стороне, но действительно заключает свадебный цикл и часто является последним звеном в цепи рекрутских церемоний на Севере России.

Территория бытования данной формы карсикко на карте Финляндии очень широка и практически совпадает с западной границей явления карсикко как такового. Начинаясь еще в финских приходах северо-восточной Швеции и в финской Лапландии, через округ Пудасъярви и ближайšie к городу Оулу местности, Восточную часть Северной Похьянмаа она пересекает всю страну от Ботнического залива до Финского, захватывая на юге восточные части губерний Хяме и Уусимаа. Территория «инициационного карсикко» (initiaatiokarsikko) покрывает провинции Кески-Суоми, а также Южную и Северную Саво практически полностью. Сюда же включается и западная часть провинции Северная Карелия. Вообще следует заметить, что эта форма карсикко на карте довольно разбросана и не составляет, помимо, может быть, района Южного Саво с ближними местностями в Хяме и Уусимаа, каких-то компактных ареалов. Тем не менее вся территория делится на северную (Лапландия и Лянсипохья — Северо-Восточная Швеция) и южную (начинающуюся уже в районе Оулу) области по языковому принципу, т. е. по названию самого дерева.

Хуррикас

В книге Самули Паулахарью, содержащей информацию о быте финского населения Северной Швеции — Лянсипохья, «народа скал и ущелий», так описывается вырубание хуррикас для впервые прибывшей девушки, вступившей в возраст половой зрелости: «Случилось, что одна девушка пришла в гости в другую деревню. Девушка

была желанной гостьей, первый раз была в деревне, была “хуррикас”. И парни из того дома уже бежали с топором в руке на край леса, поднялись на ель и обрубили ветки, оставили только на вершине пучок и еще ветку, “руку” (käsi) с той стороны, откуда девушка пришла. Сделали еще парни на комле этой елки большой затес и вырезали на нем имя девушки и год. Хуррикас, дерево хуррикас это было, в честь девушки было окарзано» (Paulaharju, 1937, s. 131; см. Прил. 33, 34).

Архивные материалы С. Паулахарью из Лянсипохья хранятся в Фольклорном архиве Финского Литературного Общества. Надо сказать, что они до сих пор удивительно мало были востребованы исследователями, хотя представляют собой уникальное собрание текстов. Многие детали, связанные с обычаем вырубания карсикко — хуррикас, были зафиксированы только в материалах из Лянсипохья. Приведем несколько записей практически полностью.

«Если кто-нибудь в первый раз куда-нибудь придет, то говорят: “Ты в этой деревне хуррикас”. Такому гостю раньше карзали сосну или ель. Две ветки оставляли как руки, называли “руками” (käet). Снизу веток не оставляли, и выше рук тоже ствол был голый, как “шея” (kaula). А вершину оставляли с ветками, не трогали. Здесь около дороги, повыше над рекой есть сосна, большая сосна, это — хуррикас» (SKS, S. Paulaharju, 26470, Lainio, Vittanki, 1932 — Виттанки). «Хуррикас — это в лесу делают, карзают дерево, на ней есть “руки”, “шея” и вершина. Ель карзают, не сосну. На берегу озера делали, хотя рыбу и не ловили» (SKS, S. Paulaharju, 26471—26472; Lainio, Vittanki, 1933).

«Когда гость в первый раз прибудет, то ему карзали хуррикка (hurrikka). Ветки у дерева отрубуют, на вершине только оставляют и пониже одну ветку как руку, которая указывает туда, откуда гость прибыл. На пожне тоже делали, когда первый раз кто-нибудь был на сенокосе. Имя вырезали на стволе ножом. Сук давали тому, кому сделано (карсикко. — А. К.), говорили: “Вот, тебе сделали хуррикка”. Ему тогда следовало дать денег сделавшему. Если не давал, то на эту ветку-“руку” вешали берестянку со смолой (tervaportta), на то самое дерево. Это считалось постыдным. И там она висела столько времени, пока ручка не перетиралась. Надо было что-нибудь дать тому, кто такую честь тебе оказывал, что делал хуррикка. Это был знак почтения. Сколько-нибудь грошей (монет) надо было дать. Стоят еще и сейчас такие хуррикка, но они далековато, на острове на реке Маатйоки, на острове Порукка еще есть» (SKS, S. Paulaharju, 26474, 33311, Jallivaara, 1933 — Ялливаара).

«Человек в первый раз когда приходил на какой-нибудь покос или в лес (на работы. — А. К.), то его называли хуррикас. Говорят: это хуррикас, он (или она) раньше здесь не был. Раньше в таких случаях карзали ель, вершину оставляли нетронутой, примерно третью часть. Дерево тоже называли хуррикас. На стволе оставляли одну ветку посередине, и она обозначала хуррикас (впервые прибывшую девушку. —

А. К.). Ее оставляют как бы со стороны ее дома. И после этого (карсикко) становилось ее деревом» (SKS, S. Paulaharju, 26456, Korpilompolo, 1932 — Корпиломполо).

«Если в деревню прибывал человек, который до этого здесь не был, то хозяин говорил своему работнику, что иди и сделай хуррикас этому гостю вот из той ели, окарзай ветки и оставь одну ветвь, viitta (“указатель”, “веха”) с той стороны, откуда гость прибыл. После этого надо было (гостю) угостить чем-нибудь сделавшего (карсикко. — А. К.), а гостя после того тоже угощали взамен». «Здесь на горе стояла огромная ель. В одну из весен ветер свалил ее. Когда (кто-нибудь. — А. К.) первый раз прибывал в деревню и был немного как бы не в себе (oli vähän niinkun ylös otettu), то делали его (хуррикас. — А. К.). Отец-покойный сделал. На стволе оставляли две ветки нетронутыми» (SKS, S. Paulaharju, 33313—33314, Rajala, 1935 — Паяла).

«За оградой Компелуслехто, вдоль берега болота стоят четыре ели, все деревья-хуррикас. На стволах двух елей видна еще дата — 1874 год. На двух других уже (дат) не разобрать. Дальше еще две ели-хуррикас, одна из них уже упала на землю. На другой сделан затес, но на нем нет никаких знаков. Подальше стоит сосна Аланен, рядом с ней еще две, всего три штуки рядом вдоль дороги на пригорке. На сосне вырезано: 1873 Eva Juho... Wettäs... На деревьях-хуррикас окарзана только середина, и на ней оставлена ветка, “рука”. Нижняя часть оставлена нетронутой, как и верхняя часть дерева, вершина». «Для дочери Лестатиуса парень из Кайнулайсярви сделал такое хуррикас, и я тоже делал... Этим (вырубанием карсикко. — А. К.) как бы желали счастья, и делали как бы на память. Эва-Мария Веттясярви, для которой дерево сделано, еще живет в Веттясярви. Эве сейчас около 80 лет» (SKS, S. Paulaharju, 26457—26459, Kompeluslehto, Täräntö, 1932 — Компелуслехто, Тярянтё).

«Если я в западных деревнях (имеются в виду западные приходы Лянсипохья. — А. К.) прибуду в незнакомое место, то мне делали хуррикас. Девушка выбирала в лесу ель, срубала на ней ветки, вершину только оставляла, да на дереве одну ветку оставляла с той стороны, откуда парень пришел. Там, в деревне Сарвисваара мне его сделали, около Наттаваара. Одна девушка сделала, написала на бумажке мое имя, прикрепила на эту елку (хуррикас). Мне надо было отдарить ее, что-нибудь ей купить. Собирался как раз на ярмарку в Кайнуу, оттуда привез ей муслиновый платок. С того времени прошло лет 50—60. Девушки, конечно, в том смысле делают, что надеются, особенно когда парень молодой и недурен собой... И та девушка, конечно, хотела бы, чтобы я пришел к ней спать и как бы обниматься (имеется в виду финский обычай yöjalassa käyminen — форма предсвадебного общения молодежи, когда парни (как правило, группа парней) приходили к девушкам в амбар, где те ночевали в теплое время года. — А. К.)» (SKS, S. Paulaharju, 26461, Täräntö, 1932 — Тярянтё).

«Это старый обычай — когда придешь в незнакомую деревню или в лес или на пожню, и когда знают того, кто до этого здесь не был, то ему бросают монету, что ты мол хуррикка. Но если успеет поесть, то ему уже ничего другого не сделать, надо делать ель-хуррикка. Сверху, недалеко от вершины начинают карзать елку, но оставляют ветку направленной на ту сторону, откуда он прибыл, “руку” оставляют. Потом ниже опять карзают ветки. На дереве делают затес и на нем ножом вырезают имя и год. Это хуррикка. Он (тот, кому делают карсикко. — А. К.) после этого дает сделавшему плату — 50 эре или крону» (SKS, J. ja S. Paulaharju, 26473, Nattavaara, 1933 — Наттаваара).

«Хуррикас — это карсикко, сделанное из сосны или ели, которое делали в память и в честь долгожданного гостя, впервые прибывшего в дом. Хуррикас делал хозяин того дома, куда прибыл гость, а иногда хуррикас карзали даже до прихода гостя. Тот, кому делали хуррикас, должен был быть взрослым человеком. Хуррикас нужно было сделать до того момента, пока гостю давали из дома что-нибудь съестное, то есть, по крайней мере, делали его сразу по прибытии гостя в дом. Залезали на ель и обрубали все ветки, кроме макушки, но посередине оставляли одну ветку с той стороны, откуда прибыл гость. На стволе, стоя на земле, делали ровный затес, на котором вырезали ножом имя гостя и дату прибытия в дом. Иногда это вырезали на отдельной доске, которую прибывали к стволу. Такие деревья еще можно встретить кое-где на окраинах деревень. Сам обычай отошел в прошлое около 50 лет назад» (SMSA, Inkeri Tuovinen, Parakka, 1934 — Виттанки, Лянсипохья; ср. также SKS, S. Paulaharju, 26455, Pohjois-Ruotsin Pello, Ylitornio, 1933).

В приходе Киттиля (финская Лапландия) считали, что «обычно хуррикас делал гость, отмечая свое первое прибытие в рыболовную избу или в лесной лагерь (охотников). Карзали деревья и на пожнях. На пожне могли и вершину у asentokuusi обрубить» (asentokuusi — ель-карсикко, см. Словник) (SMSA, Anna Isoniemi, 1931, Kittilä).

Во многих местах вышеприведенных текстов подчеркивается настоятельная необходимость отдарка (обмена) за сделанное дерево-хуррикас. Необходимость отдарка диктуется стремлением сохранить статус-кво сделавшего карсикко (или, возможно, и дома или поселения, в которые прибыл гость) и связано с широко бытовавшими представлениями о том, что получивший от кого-то подарок человек остается в некой магической зависимости от одаривателя до того момента, пока не совершен обмен подарками. Вместе с подарком получателю передается некая «мана», личная сила дарителя, которая, вторгнувшись в чужое пространство, способна нарушить его «внутренний космос», что, в конечном итоге, может оказаться небезопасным и для дарителя, особенно в случае с чужаком, представителем другого рода. Отсюда и вывешивание на оставленную на карсикко ветку — «руку», символизирующую самого иницируемого, берестянки со смолой,

которая является апотропеем — оберегом (ср. зола, угли и предметы наподобие ухвата, сковородника, кочерги и пр., связанные с печью и огнем в разных обрядах) в ситуации нарушения традиции одним из участников обряда.

Однако и само карсикко имеет функцию оберега. В тексте из Наттаваара прямо говорится о том, что хуррикка надо бросить монету (ср. рассуждения выше о подарке-отдарке), но если он успеет поест, то монетой не обойтись, придется делать карсикко. У карел известно поверье: весной, во время прилета птиц, надо следить за тем, чтобы утром не выходить из дома на голодный желудок, хотя бы крошку хлеба надо перед этим положить в рот. Иначе птицы могут «испортить» человека, т. е. отрицательно повлиять на его жизненный уклад. Речь в данном случае идет, скорее всего, о перелетных птицах, которые совершили длительное путешествие и вернулись из дальних стран, а значит, могут быть опасны при первой встрече. Однако в случае с карсикко в Лянсипохья все наоборот: оберег надо сделать до того, как гость поел в доме (а лучше и вообще до его прибытия, если это возможно), что, в свою очередь, вероятно, связано с другими обычаями — относительно так называемого именинного дерева известно: его готовят втайне от именинника и оно должно быть первым предметом, который он увидит после пробуждения (см. ниже).

Таким образом, в Лянсипохья и в финской Лапландии дерево, как и сам иницируемый, носят наименование *hurrikas*. Помимо этого, понятие ‘хуррикас’ известно и в других, более южных районах страны, но в несколько ином аспекте.

«Особенным обычаем можно назвать традицию *käydä hurrikkaassa* — “ходить в хуррикас” (нищевродствовать. — А. К.). Какая-нибудь бедная женщина достает себе кофе и сахару, а также муки. Она печет простую пшеничнуюстряпню, все загружает в санки и отправляется по своему приходу, причем может ходить от нескольких дней до нескольких недель. Особенно популярными периодами для “хурритаминен” (форма отглагольного существительного от глагола *hurrittaa*. — А. К.) были зимние праздники, Рождество. Придя в богатый дом, она спрашивает разрешения хурриттаа, а получив его, варит кофе и угощает всех домочадцев кофе с печеньем. В качестве отдарка (*vastalahja*) она получает от угощаемых разный товар: шерсть, лен, хлеб, масло, рожь (в зернах), одежду и все, чем могут обитатели дома с ней поделиться. Так может продолжаться довольно долго, но часто в конце пути для передвижения с товаром требуются уже большие сани или телега с лошадейю. Обычай нищенствования здесь вообще очень развит, ходят до сих пор, хотя сейчас уже меньше. Ходят и дети, и старики, и взрослые, собирают на “рождественскую, бедняцкую, пожарную помощь”, даже на помощь для покупки билета на судно, чтобы попасть на праздничную проповедь в церковь. И “многие дают, люди здесь доброжелательны и проявляют готовность помочь ближнему”»

(SKS, KRA, E 73, Österberg, Maria, 39—40, Viitasaari, 1911, Средняя Финляндия).

Р. Е. Нирви, анализируя термины с основой *hurri* (*hurrittaa*, *hurrikas* и пр.), называет несколько их значений: *hurrittaa* — нищесуществовать; «собирать помощь на свадьбу» (раньше — по всей стране); *hurrikas* — «угощающий проситель» (в основном Саво и Средняя Финляндия); *hurrikas* в финской Лапландии и в Лянсипохья (Северо-Восточной Швеции) вплоть до норвежского Финмаркена известен в значениях «незнакомый» (обычно гость), «чужак», «впервые прибывший» (в данную местность); «дерево-карсикко» или отметина, знак, который был вырезан в дереве или сделан из дерева в честь впервые прибывшего. Если некоторые исследователи, такие как Майя Ювас и Аско Вилкуна, объясняют происхождение термина из значения «неофит», то Кустая Вилкуна считал, что такие значения термина, как «дерево-карсикко впервые прибывшего» или «вырезанное из дерева изображение» в честь прибывшего, произошли из обычая делать дерево-знак на месте лова или промысла новому члену промысловой артели. Он должен был при этом выставить угощение для всех, как делали «хуррикас» — угощающие просители в Средней Финляндии (подробнее см. Nirvi, 1981, s. 79—84).

М. А. Кастрен в своих записках конца 1830-х годов, касающихся путешествия по финской Лапландии, пишет: «...на севере Финляндии можно встретить человекоподобные изображения, которые сделаны на стволах растущих деревьев. Их называют *molekki* “молекки” и говорят, что им в былые времена поклонялись как богам. В приходе Соданкюля еще и по сей день в обычае делать такие изображения, их делают тогда, когда кто-либо первый раз побывает в каком-нибудь месте. Изображение здесь называют “хуррикас”, но это не одно и то же что “карсикко”, которые в провинции Каяни используют по тому же назначению, но делают таким образом, что с какого-либо дерева обрезают ветки, кроме одной, которая оставляется с той стороны, откуда человек прибыл (где у него находится дом)» (по: Holmberg, 1924, s. 35).

Нирви поясняет, что на севере Финляндии существовал обычай вырубания хвойного дерева-карсикко для впервые прибывшего в данное место. Верхушку дерева оставляли нетронутой, могли также оставить и ветку пониже, которая указывала направление, откуда прибыл гость. В Северной Швеции, в приходе Виттанки, на стволе могли сделать затес или прибить к стволу специальную дощечку, на затесе или доске вырезали имя гостя и дату прибытия. По материалам Илмари Маннинена из Колари, вместо указанной дощечки делали человекоподобную фигуру из дерева или короткую палочку наподобие бирки, которые прикрепляли под стрехой над входной дверью в дом. Эту фигуру также называли «хуррикас». (На ней могли вырезать инициалы и даты — см. Прил. 32, Национальный музей Финляндии). Нирви подчеркивает, что данные формы обозначения впервые прибывшего

гостя имеют одно наименование — «хуррикас». Это говорит об их генетической связи. Нирви, вслед за Аско Вилкуна, склоняется к тому варианту, что этимологически термин восходит к значению «впервые прибывший», и предполагает, что развитие термина вширь шло по примеру названия деревьев: *hurrikaspuu* («дерево впервые прибывшего»), *hurrikasmänty*, *hurrikaskuusi*, т. е. «сосна впервые прибывшего» или «ель впервые прибывшего» (Nirvi, 1981, s. 85).

Заметим тем не менее, что термин *hurri* остается не проанализированным до конца. В материалах Самули Паулахарью из Фольклорного архива Финского Литературного Общества зафиксировано суждение информанта из прихода Киттиля: «Впервые прибывший обрубаёт ель в знак первого посещения каких-нибудь мест. Ель называется *hurri*, а впервые прибывший — *hurrikas*. Хуррикас иногда карзает такое хурри» (SKS, S. Paulaharju, 19032, Kittilä, 1932). Итак, в основе слова здесь опять выступает значение дерева, что возвращает нас к мнению Кустая Вилкуна, считавшего, что термин «хуррикас» произошел от обычая обрубания дерева на месте вытаскивания невода.

Двумя основными группами значений слова *hurri*, важными для его дальнейшего анализа, являются: 1) растительность в широком смысле и 2) *hurri* — чужак, человек из другой местности, говорящий на другом диалекте или на другом языке (ср. зафиксированное диалектным словарем финского языка выражение из Похьянмаа относительно чужака: «у *hurri* нет души» — SMS, IV, s. 158).

Одним из основных, не названных выше значений слова *hurri* в Восточной Финляндии и Приладожской Карелии было «мохнатое, длинношерстное существо», ср. *partahurri* — бородатый мужчина, а также *hurri* в значении «длинная шерсть», «одежда из длинной шерсти», «длинношерстное животное» и т. п. *Hurrikas* называли в Суоярви рукавицы из конского волоса (Vuorela, 1979, s. 85). В разных районах Финляндии употребляют термин *hurri*, когда говорят о мохнатой собаке, длинношерстной кошке, а также о козе или овце (Nirvi, 1981, s. 89—90). Таким образом, в группе слов на *hu(r)*- значения «растительности» (в широком смысле) представлены довольно полно (SMS, IV, s. 157—158). Напомним, что основа *kar-* (*karva* — шерсть, *karja* — скот), возможно, также связана со значением «шерсть».

Исторической основой группы слов на *hu(r)*- в финском языке, как считает Р. Э. Нирви, является значение «волк» (*hurri*, *hurta* — эвфемизм основного слова *susi*). Связано это явление с доброчными институтами молодежи и собиранием молодой даров, что в Ингерманландии и на Карельском перешейке называлось *käydä susimassa* — ходить волком (Nirvi, 1981, s. 94). Следует отметить, что и в Карелии невеста, впервые оказавшись в доме жениха, называет себя иносказательно «волком». Иносказания и элементы ряжения, применяемые в названиях и действиях участников свадьбы, инициации (ср. ниже — бык), а в особенности в календарной обрядности, по-видимому, имеют

целью скрыть под личиной или за подставным именем собственную сущность, которой в критический переходный момент в связи с присутствием потусторонних сил и отсутствием покровительства личных духов¹⁸ грозит особая опасность. С другой стороны, представления о человеческой душе (или об одной из душ) в образе животного или птицы общеизвестны, и возможно, что этот момент реинкарнации нашел отражение в обрядности. Таким образом, иносказания и ряжение, связанные с животным миром, могут оказаться подтверждением того, что в определенный сакральный период «душа», жизненная сила человека, концентрируется в некоем обрядовом символе в образе какого-либо животного, которого изображают ряженные, или же просто в шерсти, шкурах, льне, пряже и растениях — неизменном и чуть ли не основном атрибуте ряжения и других обрядовых действий у разных народов. Представления о волосах, а шире — растительности как вместилище какой-то части жизненной силы общеизвестны. То же можно сказать и о хвойном дереве.

Со вторым значением слова *hurri* — «чужак» понятие *hurrikas* в значении «инициируемый» объединяет момент переходного состояния, т. е. человек в отсутствие определенного качества (своего рода ущербный) и человек в момент смены социального статуса оказываются в очень близкой ситуации, характерной уязвимостью для вмешательства потусторонних сил, находятся в состоянии, часто называемом переходным состоянием «временной смерти», потери жизненной силы и покровительства духа-охранителя. Помимо *hurrikas* — «нищобродствующий, нищий», *hurri*, по материалам Нирви, могли называть также жениха, а слово *huri(e)* на большей части территории Карелии и в Восточной Финляндии обозначало помешанного, находящегося «не в себе» человека (Nirvi, 1981, s. 90—102; Vilkuна А., 1952, s. 22—30; Vuorela, 1979, s. 85). Что касается нищих, то уже само отсутствие статуса и «рода-племени» вело к осознанию их неполноценности и, как следствие, приписыванию им связей с потусторонним миром. Сумасшествие же осознавалось как прямой результат вселения в тело человека «инородной души», потери покровительства предков в лице конкретного духа-охранителя, что доказывают и способы, применяемые при лечении — непосредственное обращение к покойникам с просьбой «отпустить» душу больного.

Особое значение в этой связи приобретает зафиксированное в Беломорской Карелии понятие *olla huureissa*. Когда охотник или рыбак, впервые в сезон отправившийся на промысел, возвращался ни с чем, то данное его состояние определяли как *tuli* (пришел в) *huureissa* или

¹⁸ Ср. зафиксированное у карел представление об отсутствии личного духа-охранителя (*haltia*) у роженицы и младенца, у невесты и жениха на свадьбе и в послесвадебный шестинедельный период, а также у всех людей на зимние Святки (Sirelius II, s. 552, 558; ср. Genetz, 1870, s. 92; Sauhke, 1971, s. 35).

«находится (в) huureissa». Этот же термин применялся в разговоре о девушке, не привлекавшей внимания парней на празднике и не участвовавшей в играх. В обоих случаях речь идет об отсутствии у данных лиц того, что называется удачей. Понятие «удачи», «доли» (osa, onni и пр.) в народном сознании выделялось в некую конкретную и в то же время отвлеченную духовную субстанцию, от которой зависел ход человеческой жизнедеятельности (ср. «у каждого свое счастье»). Это понятие тесно переплеталось с понятием духа-покровителя (как «долю», так и предка-покровителя можно было в принципе изменить или поменять путем определенных ритуальных действий — смена имени и пр.). Для восстановления потерянной удачи (или предотвращения возможной неудачи) на промысле существовал ряд магических приемов, в том числе, как видно из вышеприведенных карельских материалов, обет вырубания карсикко. Выше был также приведен пример из Лянсипохья: хуррикас делали тому, кто «первый раз прибывал в деревню и был немного как бы не в себе». Что же касается второго случая — отсутствия у девушки привлекающих парней качеств, то здесь, по традиции, необходимо было прибегнуть (в том числе при помощи растительности) к так называемому «поднятию лемби» — получению путем воздействия на потусторонние объекты эротической силы и, как следствие, привлекательности с точки зрения противоположного пола. Представления о лемби напрямую соотносятся с понятиями «доли», «духа-охранителя» и девической души добрачного периода.

При дальнейшем рассмотрении этой группы слов следует обратить внимание на термин с начальным huu(hu)- в сложных словах huunpurema, huunhaukko (букв. «укус» — huu) в значении «веснушка» или «синяя или черная точка на коже», которая появляется будто бы перед или после смерти близкого родственника. Выражение jättää huun (hun) kunniaksi (букв. «оставить в честь hu») означает «пропасть», «выбросить», «уничтожить» (ср. словосочетание mennä hukkaan — ‘пропасть’, hukkuu — ‘утонуть’ в современном языке). Ю. Х. Тойвонен объединяет hu(u)- с понятиями «душа умершего», «человеческая душа», находя ему соответствия в финно-угорских, германских и других индоевропейских языках (SKES, 1955, I, s. 83; ср. Vuorela, 1979, s. 86). Следует отметить, что термины с начальным hu-, обозначающие мифологических персонажей и их имена (в том числе олицетворяющие представления о человеческой душе, ср. также -uh, напр., «дух» и производное «душа»), имеют широкое распространение (МНМ, 1994, т. 2, Указатель) и связаны со звукоподражанием.

Вырубание карсикко, как следует из вышеприведенных материалов, происходит в особой критической ситуации, которую можно обозначить как ситуацию потери или отсутствия духа-охранителя у человека (ср. «у хурри нет души») в определенный момент переходного обряда или находящегося в чужой местности, а поэтому лишенного

защиты своих (родовых) духов-охранителей. Процесс вырубания карсикко иницируемого (личного дерева, ср. связь его с жизнью и здоровьем человека, для которого оно сделано) представляется как процесс сотворения отсутствующего духа-покровителя.

Карсикко неофита

Область термина *ensikertalaisen karsikko* (карсикко неофита) начинается в губернии Оулу и простирается до южных границ Восточной Финляндии, т. е. до Финского залива. Смена названия дерева (с «хуррикас» на «карсикко» или «карсикас») на более южных финских территориях не меняет сути, а во многих случаях и формы сделанного карсикко (за исключением особых саволакских обычаев), но в материалах появляется масса характерных для данных местностей деталей, которые всегда важны, а зачастую имеют решающее значение в определении генетических особенностей и межэтнических связей такого поистине широкомасштабного явления, как карсикко.

Несколько примеров из Северной Финляндии — области Оулу и соседнего прихода Пудасъярви: «Помню из детства, как у домов на краю нашей деревни Кетокюля стояли большие ели-карсикко, только одна ветка на каждой елке была оставлена, примерно посередине окарзанного места. Обычай был такой: когда в дом приезжал гость, который до этого здесь никогда не был, то дети из того дома, куда гость прибыл, шли в лес и делали ему карсикас (*karsikas*). Небольшую ветку с карсикко они приносили домой и отдавали в руки гостю. Так делали, говорят, для того, чтобы гость посетил этот дом еще раз» (SKS, РК 47, 8421, Pudasjärven Ketokylä — самозапись 1930-х годов). Стоит отметить, что в наших материалах второй раз (первый раз в Лянси-похья) появляется обычай передачи гостю ветки от его собственного карсикко.

«Когда на пожне в лесу кто-нибудь появлялся первый раз, ему делали карсикко на краю пожни недалеко от места, где разводили огонь. Это делал молодой мужчина, который был настолько крепкий, что мог на вершину ели залезть» (SMSA, Maija Juvas, Pudasjärvi, 1933). Огонь, разводимый вблизи карсикко, объединяет карсикко неофита с промысловым карсикко. У карел в Юшкозере (см. ниже) член рыболовецкой артели, которому когда-то, в первый день его участия в коллективном промысле, было сделано карсикко, имел свои предпочтения: «...во время лова было обычаем вешать кошель на свое карсикко. Около карсикко разводят также костер». В финской Лапландии, как уже отмечалось ранее, ель-карсикко иногда называли *asentokuusi*: «Асентокууси — ель, под которой находят временный приют, разжигают

огонь, трапезничают или ночуют», а залази в Архангельской губернии «делают лесовщичики на тех деревьях, под которыми разводят огонь», т. е. обрубая сучья, карзают, отмечают те деревья, под которыми остановились или заночевали.

«В моем детстве делали карсикко, когда отправлялись на дальние пожни, и если среди них был человек, который еще там не бывал, то ему делали карсикко. Большую ель карзали таким образом, что сначала (снизу. — А. К.) обрубали все ветки на три метра (в высоту), потом оставляли в одном месте круг веток (годовой прирост веток на стволе — по одной ветке со всех сторон ствола на одном уровне. — А. К.), потом обрубали все ветки еще на два метра, потом оставляли одну ветку с той стороны, откуда он был родом, и обрубали все ветки еще на два метра. А вершину дерева не трогали. Теперь дерево называли “Карсикко Анны” или “Карсикко Матти” — по имени того человека, которому они были сделаны» (SKS, Suomela L., 196, Naukipudas, 1938).

«Когда первый раз шли на пожню, карзали ветки у ели от земли до вершины, оставляли только верхушку, и одну ветку пониже оставляли, как будто руку указывать (направление. — А. К.). Когда впервые принимали участие в сенокосе, то молодому человеку делали карсикко. Молодые парни делали молодой девушке. Девушка потом покупала носовой платок в подарок сделавшему карсикко. И клала ветку от карсикко под голову, когда ложилась спать, и видела потом сон...» (SKS, Paulaharju S., 19035, Oulun Pyykkösjärvi, 1928).

«Ели-карсикко в былые времена в Кииминки (ныне пригород г. Оулу. — А. К.) делали довольно часто. Если девица впервые принимала участие в работах по выгонке смолы (заготовке материала и укладке ямы) в лесу или в заготовке сена на лесных сенокосах, то в тех местах, где она до этого не бывала, парни делали для нее ель-карсикко. Поднимались на вершину ели и обрубали ветки так, чтобы получился *kranssi* — «венец» (очищали недалеко от вершины ствол от веток, оставляя посередине пустого пространства один круг ветвей вокруг ствола нетронутым. — А. К.). Обрубленные с вершины дерева ветки девушка приносила домой и, ложась спать, клала их себе под подушку. Какой бы сон девушка ни увидела этой ночью, он исполнялся. Девица всегда давала парню или парням в оплату (за карсикко. — А. К.) новый носовой платок» (SKS, Marttinen I., 1781, Kiimingin Alakylä, 1921, см. Прил. 35).

Обращает на себя внимание обилие фактов вырубания карсикко на пожнях, которые также известны в Северной Финляндии и Карелии (Ухтинская, Юшкозерская и Панозерская волости) как своего рода обряд, завершающий свадебный ритуал, т. е. речь идет о свадебном карсикко, которое могло делаться как около дома молодых, так и вне поселения на землях рода мужа. Так или иначе, делались ли знаки на дереве в процессе приобщения нового члена семьи к родовым и домашним духам или же обработка дерева несла функции

оберега при освоении новых чуждых пространств, местоположению его в большинстве случаев присуща пространственная маргинальность. Особым образом обработанные деревья, находящиеся на перекрестках троп и дорог недалеко от деревень, на берегах озер, на краю старых полей, лугов и подсек, на границах семейных лесных владений, еще и сейчас можно увидеть как в северных, так и южных районах Карелии и Финляндии. Из Карельской Масельги, Панозера, Кимасозера и других мест имеются фотоматериалы, свидетельствующие о пограничной функции карсикко, маркирующих границу между освоенным человеком и неосвоенным, чуждым и потенциально опасным «диким» природным окружением¹⁹. Вокруг д. Карельская Масельга в Сегозерье на опушках леса и при входе на деревенское кладбище на другом берегу залива Сегозера стояло несколько старых сосен, в коре которых были вырезаны кресты в человеческий рост. Местные жители рассказывали о старике, который время от времени обновлял кресты-зарубки, объясняя это тем, что они «охраняли деревню» (ср. сходная ситуация в севернокарельском селе Панозере: Конкка, 2003б, схема на с. 226; ср. карсикко на церковном кладбище в Панозере, РЭМ, 1914, см. Прил. 63).

Провинция Саво на востоке страны, по общему признанию, является центром территории бытования нескольких видов карсикко в Финляндии, откуда эти обычаи распространялись вместе с миграцией саволаксов на восток и север страны. Материалы Майи Ювас из Южного Саво касаются особых форм карсикко — *karsikkokuja* — коридора из воткнутых в землю, обрубленных с карсикко ветвей и *karsikkokatos* (букв. «навеса-карсикко»).

«Парню, который впервые отправлялся в компании мужчин в город, делали карсикко по дороге, на подходящем для этого месте отдыха. У ели или сосны, которая была в нескольких метрах от дороги, обрубали ветки и втыкали их в землю, чтобы получился примерно метровой ширины коридор от дороги до основания дерева. Под деревом сваливали ветки в кучу, так, чтобы было мягко сидеть... Тот, кому делали карсикко, должен был выставить по чарке вина каждому (*karsikkouuru* — «карсикко-чарку»). Сидели на ветках под деревом и выпивали» (SMSA, Maija Juvas, 1931, Juva).

«Для парня, впервые отправлявшегося в город, делали у дороги карсикко; также и для невесты на свадьбе по дороге к дому жениха, когда город или дом жениха появлялись в зоне видимости. Карсикко делал какой-нибудь проворный молодой человек. Между двух деревьев на ветвях устанавливали шест. На шест вешали (срубленные у карсикко) ветки, делали навес. Новичку следовало один раз

¹⁹ «Карсикко делали в лесу, в тех местах, где не было дорог. Там тоже обрубали ветки на деревьях и делали затесы, например, в тех местах, где паслась скотина, карсикко делали пастухи» (Virtaranta, 1958, s. 734, Кондокская волость, Беломорская Карелия).

проползти под этим навесом. Под навес потом садились и, сидя там, выпивали чарку вина» (SMSA, Maija Juvas, 1931, Anttola).

Широко известным, по старым источникам, был в Восточной Финляндии²⁰ обряд вырубания карсикко лицом, впервые совершавшим поездку в город, на ярмарку или праздник, которого в восточных и северных областях страны называли härkäroika (härkä — бык, roika — мальчик, парень) или hurrikas. Он должен был устроить трапезу для своих попутчиков (härkiäiset, härän tappa-jaiset) по поводу «убийства быка» и вырубить карсикко около дороги недалеко от населенного пункта. Неженатый оставлял верхушку (все нижние ветви обрубались), женатый — две ветки наверху, вдовец отрезал и вершину дерева. После этого сделавший карсикко подносил присутствующим чарку вина, которую выпивали, сидя на обрубленных ветвях, раскладываясь по обе стороны тропы, ведущей к основанию дерева (подробнее см. Holmberg, 1924, s. 38—46; Talve, 1960, s. 270—274). Карсикко, по некоторым сведениям, вырубалось и для старого человека, как предполагалось, в последний раз совершавшего поездку в город или на ярмарку. Ю. Крон упоминает также об «общественном» карсикко в районе г. Хамина, на котором прибывающие сюда саволаксы обрубали ветви посередине ствола для людей среднего возраста, а нижние — для пожилых (Krohn, 1894, s. 41).

В Саво и у финляндских карел, отмечает Юлиус Крон, раньше было обычным делом делать карсикко впервые прибывшему в дом гостю. Посередине дерева (вершину не трогали) оставляли две ветви, если гость был семейный, одну — если холостой. Иногда ветка указывала то направление, откуда прибыл гость (Там же, с. 41).

На юго-востоке Финляндии карсикко делали не только впервые прибывшему, но и впервые покидающему свою местность человеку. Когда делали карсикко на память для человека, впервые отправлявшегося из дома (в другую местность), то обрезали ветки, а в одном месте снимали кору, затесывали, на затесе вырезали дату и над ним оставляли одну ветку нетронутой. «Помнится, что карсикко делали обычно из сосны. Говорили, что дерево, когда высыхало, то и тот, кому оно посвящалось, вскоре умирал. Вот и мой брат умер, когда карсикко умерло» (SMSA, Aino Oksanen, 1926—1930, Pitti, Восточное Хяме).

«Когда молодой парень или девушка первый раз покидали пределы своего прихода, делали немного раньше, чем они прибывали на место,

²⁰ Районы Восточной Финляндии, некогда населенные карелами и близкородственными им племенами (саво), сохраняли в своей традиционной культуре еще в недавнем прошлом множество характерных (и весьма архаических) черт, многие из которых соотносимы с традициями карел Беломорской и Олонецкой Карелии, однако по районам Восточной Финляндии имеются более ранние литературные и архивные сведения.

для них карсикко: на дереве на высоте человека обруба́ли несколько веток, а иногда вырезали на этом месте инициалы. Мужчинам обычно карзали хвойное дерево, женщинам — лиственное. Обрубание карсикко считалось важным делом; почему, этого не могли объяснить. Всегда носили с собой топор именно для вырубания карсикко». Для женщин карсикко обычно делали из березы, а для мужчин — из сосны, из ели никогда не делали. Так как женщины очень редко раньше куда-нибудь ездили, карсикко были в основном из сосны (Oksanen, 1928, s. 32—33, Восточное Хяме).

«Карсикко делают, когда приходят в новое место, где никогда до этого не был. Тогда надо “как для румено”²¹ обрубить у одного дерева ветки или вырубить знак в стволе. Ветки отрубали с остатком, оставляли длинные, не так как обычно очищают дерево от сучков. Поэтому и знают, что это карсикко. После этого надо было угостить мужчин и женщин кофе. Потом, когда проходили (мимо), то говорили что-то в этом духе: “Вот такого-то карсикко стоит” или “Чье это здесь карсикко сделано?”» (SKS, KRA, Alava V., XIV, 186—187, Vehkalahden Husula, 1893, Восточное Уусимаа).

Прибытие в незнакомую местность или появление в чужом доме требовало определенных охранительных действий на данной территории, причем не только со стороны прибывшего. «Совсем незнакомый гость пришел, как раз бы надо зарубку сделать», — говорили домохозяйки в финской Лапландии (приход Киттия — Nirvi, 1981, s. 84). По материалам автора данной работы из Северо-Восточной Финляндии (Koillismaa), память об обычае в виде поговорки сохранилась, например, до последнего времени в разных местностях округа Куусамо: «...надо затес на стене сделать, редкий гость прибывает» (д. Суорааярви, 1996); «надо затеску вырубить — старый ведь знакомый, а давно не был» (д. Ала-Китка, 1997); «вот уж надо бы затеску сделать в дереве, так давно у нас в доме не был (о редком госте)» (д. Пууссу, 1996). Интересно, что в материалах С. Паулахарью из Лянсипохья находим применение понятия *hurrikas* не только к человеку, но и к вещи, впервые принесенной в дом: «Если кто-нибудь редко бывает в доме, то говорят, когда придет, что надо бы затеску сделать. Здесь жил один старик. Пока муж отсутствовал, жена приобрела самопрялку. Когда Самму прибыл домой и увидел самопрялку, то сказал, что надо бы затеску сделать на стене, потому что самопрялка (в доме) появилась» (SKS, S. Paulaharju, 26469, Vittanki, 1932).

По карельским материалам известно, что путник, особенно пришедший издалека, представляет собой объект, требующий очищения от «мирской скверны», возможно «приставшей» к нему или к его одежде. В материалах автора из Ребол (бывш. Ребольская волость

²¹ Rumennukset, rumalukset — угощение новоиспеченного члена артели, выставляемое им по принятии его в коллектив, или человека, впервые побывавшего на ярмарке и пр. (Vuorela, 1979, s. 400).

Олонецкой губернии) домашние, встречающие вернувшегося из дальней дороги родственника, рисуют «на обоих воротах» с наружной стороны смолой кресты и окуривают прибывшего дымом можжевельника на пороге дома, через который ему следует перешагнуть (Герчина Евдокия, род. 1920, д. Ровкула; Герчин Иван, род. 1916, д. Челка — МА, 1986, Реболы). Интересны также сведения о представлениях коми, приводимые Налимовым: если в доме больной, то «просят кого-либо из знакомых, прошедших большое расстояние, а то и странника войти к больному и, не говоря ни слова, подуть на него». Другим вариантом является брызгание на больного водой изо рта. «Дуновение странника и обрызгание им водой больного приносят пользу последнему, как говорят зыряне». Объясняют так, что человек, проходящий «мимо многих деревьев и ручьев, очищается». Очистившийся приобретает свойство отгонять злых духов болезней (Налимов, 1907, с. 22—23).

Итак, путник обладает какой-то магической силой, но сила эта, по моим наблюдениям, скорее представляет опасность для окружающих. Уже в силу того, что (в случае с чужаком) человек этот из другой земли, он не мог иметь здесь никакого сношения с местным окружением, природными и родовыми духами, контролирующими данную территорию. Чужие же духи и их «мана», как и «мана» дорожная, могут быть опасны, в том числе тем, что недоброжелательные колдуны или знахари, избавляя от болезни своих «пациентов», могли «заразить» ею и, по распространенным поверьям, подбросить на дорогу какой-нибудь предмет (болезнь тогда переходила на поднявшего этот предмет — представление, которое могло родиться из наблюдения за распространением эпизоотий и эпидемий) или болезнь могла незаметно «пристать» (*tarttua*, *tarttu*) к путнику на его пути. На Севере у карел и русских известно и понятие диагноза «стрелье», в основе которого лежит поверье о выстреливании (пускании по воздуху без определенного адреса) колдунами невидимой стрелы, несущей с собой болезнь. Наиболее явно эти верования сохранились у саамов (Holmberg, 1915, s. 109).

Карсикко промысловика

В Финляндии редко встречаются данные о карсикко как элементе обрядов инициации, проводящихся в момент приобщения молодого промысловика к охотничьей или рыболовной артели после добычи им первого зверя, птицы или получения первой в своей жизни доли улова рыбы. Заметим, что эта тема объединяет карсикко неопита с промысловым карсикко. Более того, уже в начале XX века в некоторых рассказах не делалось, похоже, различия между одним и другим, о чем

писал Уно Холмберг (Holmberg, 1924, s. 48). Если бы не «знаковые ветки» (merkkioksat), по выражению Холмберга, специально оставляемые на обрубленном месте ствола, которые в Финляндии указывали, как правило, направление, откуда прибыл гость, а в Карелии обозначали, живы ли отец и мать неофита (т. е. чисто «индивидуальные показатели» численности семьи с «уклоном» в сторону родовых связей и мира умерших родственников), в иных случаях определить, вырублено ли карсикко по поводу инициации или по поводу большого улова рыбы или добычи зверя, было бы невозможно. Поэтому в наши дни, в отсутствие людей (а часто и самих поселений), помнящих историю конкретных деревень, даже найдя подобное карсикко на берегу озера, нельзя быть уверенным до конца, к какой из вышеназванных категорий данное дерево относится.

Однако, вероятно, в прошлом карсикко промысловика-неофита было распространено и в Финляндии. В материалах Майи Ювас имеется любопытнейший рассказ, записанный в провинции Вярmland у «лесных финнов» Средней Швеции (выходцев в основном из Восточной Финляндии).

«Молодой парень, который добывал первую в своей жизни птицу, впервые убивал рысь или волка, делал карсикко. Когда была убита первая птица, он обрубал все ветки на дереве, начиная с того места, где она сидела, вниз, до самой земли. Перед тем как положить ветки на землю, он вытирал себя одной из веток, проводя ею по телу снизу вверх. Только после того, когда карсикко было сделано, он мог взять птицу в руку. Отрубленные ветки он раскладывал вокруг дерева верхними концами к дереву, чтобы удача шла вверх, а не вниз. Если он уносил ветки домой, то удача пропадала. Начинающий охотник выдирал на шее птицы три пера (lykkyhöyhenet — “перья удачи”) и клал их на землю в трех местах вокруг дерева под отрубленные с карсикко ветки. Когда же делали “карсикко рыси”, то ветки надо было класть комлями к дереву. Также поступали, когда делали “карсикко волка”. Тогда волков и рысей не становилось больше. Дома выпивали “охотничью чарку”. Определенные части птицы приносили в жертву домашним богам». Вообще, добавляет Ювас, правило было такое, что чем выше начинали обрубать ветки на дереве, тем больше охотник добывал птицы. Что же касается карсикко рыси и карсикко волка, то на дереве отрубали только нижние ветки с той стороны, где находился (убитый) зверь (SMSA, Maija Juvas, 1930, Wermlanti; Juvas, 1931, s. 85).

К сожалению, в тексте нет подробностей относительно «домашних богов» и способов жертвоприношений им, однако имеется несколько интереснейших деталей, в том числе выясняется, что ветка карсикко (в данном случае отрубленная, но по-прежнему действующая в обряде) может указывать не только географическое направление (откуда явился путник), но и магическое — уложенная в правильном направлении ветка от карсикко приносит удачу, иными словами,

данная конструкция — карсикко + обрубленные его ветви — оказывает воздействие на потусторонние силы. Помимо того, в данном случае имеет значение и форма самого карсикко — чем выше обрублены ветки, тем удачливее в будущем охотник. Это напоминает некоторые приведенные выше рассказы северных карел о том, что однажды сделанное карсикко может влиять на удачу в промысле и в дальнейшем (его можно об этом «просить»). Здесь также налицо отождествление хвойных веток с вырванными перьями — «перьями удачи» (о ветках карсикко и связанной с ними семантике см. ниже).

Финскую лакуну «карсикко первой добычи» заполняют сведения из Беломорской (Архангельской) Карелии, собранные Уно Холмбергом в начале XX века. Когда тянули невод, то иногда карзали какое-нибудь хвойное дерево на берегу. «Для карсикко выбирали чаще всего сосну, у которой нижние ветки и вершину оставляли нетронутой. Если неводчик был сиротой, то место на стволе, где обрезали ветки, оставляли совсем голым (обрезали все ветки до основания. — А. К.), если оба его родителя были живы, то на этом месте оставляли две ветки друг напротив друга (см. Прил. 36), если же кого-либо из родителей уже не было в живых, оставляли только одну ветку» (Holmberg, 1924, s. 47, Ухтинская волость).

В д. Войнице Вокнаволоцкой волости, «если оба родителя неводчика были живы, оставляли, как и в Ухте, две ветки на том месте ствола, где обрезали ветки. Если же только отец был в живых, то оставляли с правой стороны дерева, если смотреть на него со стороны воды, одну ветку, и слева от дерева, если была жива мать. Верхушку дерева и нижние ветки не трогали. Место на стволе, где отрубали ветви, обматывали еще иногда тонким слоем бересты».

В Юшкозере делали карсикко для нового члена рыболовной артели. «Когда молодой парень первый раз с охотниками приходил на стан, в лесную избу, ему делали карсикко. Хвойное дерево обрубали так, что нижние ветки и вершину не трогали, на дереве обрубали ветки примерно на сажень вдоль ствола от нетронутой вершины. На окарзанном месте оставляли ветку или две. Это означало, что оба или только один из родителей парня живы. Для каждого нового члена артели надо было сделать свое карсикко. Поэтому дети того человека, которому обрубали дерево, когда тот уже лежит в земле, могут сказать: “Вот это — карсикко моего отца”. Верили, что если дерево засохнет или вершина дерева будет плохо расти, то у того человека, кому оно сделано, век будет недолгим. Во время лова было обычаем вешать кошель на свое карсикко. Около карсикко разводят также костер».

Кроме того, в Юшкозерской волости вырубали также карсикко на сенокосе для тех, кто первый раз выходил вместе с другими на работу в лес. Иногда новичок сам себе делал карсикко, под которым он после этого столовался. Дерево карзали также на току тому, кто «первый раз уронил птицу с дерева» (Holmberg, 1924, s. 48—49).

Материал Холмберга, помимо его содержательной стороны, показывает, как быстро — в течение одного-двух поколений — может исчезнуть воспоминание о ставшей с годами не востребованной традиции. У Пертти Виртаранта, собиравшего и собравшего значительные материалы по карсикко у карел того же района в 1950-е годы, нет уже даже упоминания о карсикко, вырубаемом по поводу первой добычи промысловика. Вероятно, здесь сработал, как это обычно бывает, целый комплекс причин, одной из которых был сугубо индивидуальный характер этой формы карсикко, изначально связанной с жизненными перипетиями какого-то конкретного человека. Конечно, многое зависит еще и от целенаправленности сбора данных.

Что же касается содержания, то отметим пока одну очень интересную (и во многом загадочную) деталь — место на дереве, где обрезают ветки, обертывали тонким слоем бересты. Береста в том же качестве встречается в рассказе о свадебном карсикко у удорских коми на Вашке, которое делали молодой во время сенокоса на отдаленных пожнях. «Молодую просили сварить в большом котле кашу, сильно промасленную. Молодой (или по его просьбе кто-нибудь другой) взбирался на ель, у ее вершины обрубал сучья и это место обертывал берестой или жостью. После этого все, кто работал вместе, ели кашу» (Плесовский, 1968, с. 101). Береста здесь может быть заменена жостью, что, в принципе, открывает большой простор для сравнений, которые мы здесь делать не будем.

Береста имеет очень широкий спектр практического применения, но не менее широко она применялась и в обрядности. Приведем только одну цитату из размещенной в Интернете «Энциклопедии хантыйской мифологии» (из статьи «Жизненный путь»): «На Васюгане нам сообщили о старинном способе погребения, когда умершего укладывали в “большую берестяную куженьку”, состоящую из верхней и нижней половин. Такие “коробы”, по их мнению, вымываются внешними водами. В самом деле, в традиционном погребальном обряде на Вахе гроб иногда и в настоящее время накрывают берестяной тиской, а на Югане обертывают полностью. Безусловно, заслуживает внимания широкое применение бересты, вопрос о назначении которой практически не исследован. Мы располагаем данными, полученными на р. Балык, что применение бересты было равносильно окуриванию и что береста, как и моховая подстилка, являлись как бы пограничной территорией между двумя мирами. Столетняя старуха с Нижней Оби еще помнит обычай, который требовал обернуть ноги берестой, прежде чем подойти к священному месту и осуществить жертвоприношение в виде куска ткани или бисерной низки» (sati.archaeology.nsc.ru.ugry.html).

Заворачивание тел умерших или гроба в бересту практиковалось также у карел северной и средней Карелии (см., напр., Rytkölä, 2009, s. 202, рис. на с. 291, д. Алозеро Ухтинской волости, д. Костомукша Кондоксской волости; МА, д. Чикша Ухтинской волости, д. Турха

Мяндусельгской волости и т. д.) и саамов. Уно Холмберг считал наиболее ранним способом захоронения у лопарей заворачивание тела в бересту (при отсутствии какого-либо гроба). В старых могильниках лопарей часто находили берестяные покровы на теле, которые были многослойными на голове, а иногда еще и на руках и ногах (Holmberg, 1915, s. 15).

Карсикко рекрута

Если говорить о карсикко иницируемого, то невозможно обойти такую форму, как карсикко рекрута, известную на севере Восточной Европы. Материалы, которые имеются в распоряжении автора, записаны в Карелии, Ленинградской области, Белозерье, в центральных районах Вологодской области, в Костромском крае и Удмуртии. Некоторые похожие формы, касающиеся прощальных деревьев, зафиксированы также у саамов и якутов, последние по материалам XVIII века. Можно сразу отметить, что в представлениях, связанных с карсикко рекрута, ярко проявляется магическая связь между карсикко и вырубившим его человеком (состояние дерева есть показатель здоровья человека). Карсикко также служит эмоциональным медиатором между ним и ожидающими его из армии родными. На материале карсикко новобранца, кроме того, хорошо видно, как одна форма или функция карсикко близка другой и как легко она может измениться.

Такая магическая связь между деревом и человеком, продолжающаяся сохраняться и после смерти (собственно, карсикко новобранца превращается в карсикко умершего), раскрывается в записях, сделанных акад. Пертти Виртаранта в д. Ювялакше Калевальского района Карелии. Во время Первой мировой войны, рассказывали ему жители деревни, когда у одной женщины на фронт уходил уже третий сын подряд, на берегу, на перевалочном пункте, откуда казенные лодки с новобранцами отправлялись дальше (в уездный центр), «парень сказал матери: “Мама, говорит, сделаю тебе карсикко, окарзаю это дерево”. Влез на дерево и обрубил ветки высоко, почти у самой вершины ствол очистил, по крайней мере, сантиметров на 60 ствол был гладким со всех сторон, это пустое место издали было видно. А потом сказал: “Приходи к этому дереву, мама! Если я пропаду, то дерево это останется в память обо мне”. Ушел на войну, да немного и времени прошло, как похоронка на него пришла. Мать, пока была жива, приходила к этому дереву всегда». По другому рассказу, ствол ели, начиная от вершины, на которой была оставлена одна незначительная ветка, на протяжении около метра был полностью очищен от ветвей (Virtaranta, 1958, s. 735; Idem., 1978, s. 186).

В 1999 году автор в составе комплексного экспедиционного отряда В. П. Орфинского в Вашкинском районе Вологодской области занимался собиранием этнографического материала, в том числе исследованием местных карсикко. Тогда вместе с П. А. Фоминой удалось записать рассказы о заломинках, разукрашенных лентами ветках деревьев, которые мы видели в нескольких деревнях на внешних углах домов (полевой дневник П. А. Фоминой): «*Заломинка*. Парень заламывает веточку в поле, у реки или во дворе. Дерево: береза, ольха, не хвойное. Потом парень приносит веточку домой, где девки или родственницы украшают веточку бантиками и тряпочками и крепят на угол дома. Зачем? На память. Там веточка находится до возвращения парня из армии, потом снимают. Есть вариант, когда веточку надламывают на дереве и там же, на дереве, и украшают, а на угол прибывают только тогда, когда веточка высохнет и упадет» (Драчева Лидия Николаевна, 1928, д. Остров, 16.07.1999).

«Заломинка. Главное, чтобы веточки были ветвистые, березка или черемуха. На веточку — бантики-«ляпаки». Частушка: «*Заломил Ваня заломинку / Во садике у нас. / Эта Ванина заломинка / Повысушила нас*» (Сизова Анастасия Васильевна, 1917, д. Углово Андреевской вол., зап. в д. Большая Чаготма 18.07.1999). По записанным нами данным, по состоянию ветви на дереве или заломленной березке (если это было целое дерево) судили о здоровье ушедшего в армию рекрута. Заламывание веток на дереве и дальнейшие действия с ними, как мы видели по предыдущим финским примерам, явление, типологически сходное с обычаями вырубания карсикко.

По поводу белозерских заломинок имеется развернутое повествование в исследовании Инны Веселовой, опубликованном в «Антропологическом форуме» в 2005 году. Здесь даются некоторые выдержки из приводимых автором текстов:

«Над крыльцом или на внешних углах дома ставили, украшали ленточками. Веточку делает мать, провожая сына в армию. Висит до его возвращения».

«(Проводили) обряды гадания о жизни отъезжающего куда-либо человека, прежде всего при проводах парня в армию... на березке у дороги завивали венки, перевязывая его ленточкой, или комочек из ветвей, когда кто-либо уезжает, — если засохнет, то быть беде».

«Девушки делают (заломку), пока проводы идут, только девушки. (Парень из армии) придет, посмотрит (на заломинку), что его заломинка сохранилась, потом снимают. “У нас в жизни такого не слышано, чтобы заломинку сломали либо сняли... Это традиция у нас, очень серьезная традиция была, не так просто”».

«Сам (новобранец. — А. К.) заламывал, а девушки украшали... Вешали на дом заломку, и заломку некоторые делали по дороге —

заломку делает, красную ленту привяжут или от платка оторвет девушка... красного цвета. Сын в армию поехал, на тракторе ехали, он заломочку сделал, одна отодрала от красного платка да и привязала». «И вот и год, больше эта... эта самаа заломочка и эта тряпочка краснеет, а потом уже блекнут-блекнут и... Свет выпадает, дождем ее хлещут, снегом, потом она... умирает, в общем, заломочка... Это память, я так думаю, да. / То есть было две заломки? / Да, одна на дороге, а друга в доме, у некоторых делают (и в доме)... Раньше, в мою, например, молодость, обязательно было на доме. Никакой парень не уйдет с дома, чтобы заломки не было» (текст № 4: Пантелеева Александра, 1938 г. р., д. Матвеева гора Вашкинского района. Запись 2002 г.). «Обычно веточка оставалась на доме, пока сама не упадет».

«По свидетельству информанток, — замечает И. Веселова, — к дорожным, лесным заломинам женщины ходили тосковать, причитать, петь, узнавать о судьбе уехавших на войну близких — такие заломины выполняют функцию индикатора состояния отсутствующего. Мемораты о заломинах сходны с рассказами о заветных деревьях, по которым судят о судьбе отсутствующих детей» (с. 302). И еще один существенный факт: «На многих домах в Нефедово и Никоново заломки так и не сняты — «эти знаки памяти и ожидания не могут быть аннулированы. Пока ветка висит, пока тряпочки не потеряли цвет и не истлели, длится срок памяти. Субъектами действия (памяти) являются остающиеся, а объектом — отъезжающий, вместо которого создается его субститут» (Веселова, 2005, с. 299—302).

Многие ключевые понятия и ситуативные реакции, которыми оперируют и о которых повествуют рассказчики вышеприведенных текстов (заломка является индикатором состояния отсутствующего человека, схожесть рассказов с рассказами о заветных деревьях, заломка должна провисеть так долго, пока не упадет сама, не истлеет), соотносятся с похоронной обрядностью, ибо речь идет о душе, духе или части жизненности, оставляемой на родных местах в конкретном дереве или части его — заломке (ср. типологически близкий пример, приведенный Зерновой из подмосковного Дмитриевского уезда: на Троицу в березовые ветки, украшающие углы избы, вселяются души умерших родственников — Зернова, 1932, с. 30), отсюда и переключки с похоронными обрядами, где тление — естественный процесс, иллюстрирующий исчезновение души или одной из душ. Более того, как и в случае с «девичьей волей» и «красотой» у девушек, предармейский период парня можно связать с отрочеством, юностью, холостой жизнью, и возможно предположить, что парень расставался здесь не только и не столько с родными, сколько со своей молодостью (особенно в случае длительных сроков службы, бывших в старое время), т. е. с существенным периодом собственной жизни и судьбы, связанной (по аналогии с девичеством) с определенной жизненной

субстанцией, «душой молодецкой», нашедшей материальное воплощение в украшенной лентами заломинке. Карсикко, установленное у дома, в календарных обрядах и заломка на доме (а тем более по дороге в лесу, ср. «завивание березки») — вещи, собственно, совершенно идентичные, о чем свидетельствует и приведенный сопутствующий обряду материал.

Так как белозерский материал так или иначе связан с первоначальниками данных мест — вепсами, приведу здесь небольшую выдержку из вепских материалов, связанных с обрядом проводов рекрутов в д. Вонозеро: «Местом сбора призывников была Алеховщина — административный центр Оятского р-на Ленинградской обл. (с 1927 по 1955 г.), расположенный в 40 км от Вонозера. По воспоминаниям Марии Николаевны Степичевой, 1936 г. р., до Алеховщины новобранцы добирались пешком или на лошади, *“ведь, раньше не было ни машин, ни автобусов”*. Односельчане провожали призывника с гармошкой далеко за деревню. По дороге *некрут* должен был совершить архаичный обряд, направленный на благополучное возвращение домой со службы. Он залезал на березу и подламывал ее верхушку так, чтобы она смотрела в сторону дома» (Винокурова, 2013).

Обрезанные с карсикко ветки, как мы видели по материалам данного раздела, имеют некое магическое значение и, как часть целого, могут заменять собой собственно дерево. Оставляемые на карсикко несрубленные «знаковые ветки» означают как сам объект, которому карсикко сделано, так и, например, его родителей, а по материалам из Ухтинской волости, и будущих детей (ветки от свадебного карсикко кладут в подол молодой с пожеланием: «Половина — мальчиков, половина — девочек!»); иногда такую ветку также называют «карсикко»; ветку от карсикко могут отдать путнику, чтобы тот снова приехал; ветками от карсикко вытирает (очищает) себя охотник, добывший первую в своей жизни птицу; на ветках карсикко сидят во время трапезы, которую организует иницируемый, заставляют его пролезать сквозь ветки, висящие на импровизированном «навесе». Особенно явственно магические качества ветвей карсикко проявляются в рассказах из Пудасъярви и Оулу, где девушка, получив ветки от сделанного для нее карсикко, кладет их в изголовье и видит вещие сны. Наконец, по материалам из Вермланда (см. следующий раздел), ветки от карсикко умершего вдова кладет себе в постель, что тоже дает ей возможность увидеть вещий сон!

Что касается самого термина «заломка», то некоторые приведенные в Словнике (см. *заламливать*) значения указывают на то, что он мог иметь, помимо практической, также и мифологическую составляющую.

Московская фольклористка С. И. Дмитриева в своей книге «Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера» (1988, с. 52) отмечает «интересный обычай», записанный в Никольском районе

Вологодской области и связанный с проводами в армию: «Новобранец идет в лес. Срубает маленькую елочку. Подруга будущего солдата наряжает елку лентами и завязками; наверху привязывает самую нарядную ленту; к корешку прикрепляет фотографию новобранца. Елочку прибивают к дому новобранца (в верхней части фронтона), где она висит до тех пор, пока новобранец не вернется... Судя по тому, что висящие под крышей елочки попадались нам во многих деревнях Никольского района, обычай этот широко распространен там в настоящее время».

Итак, в нашем сюжете опять появляется хвойное дерево. Елочка рекрута, несомненно, контаминирует со свадебной елочкой, «красотой», известной в той же местности. Но это еще далеко не все. В 1917 году (времена расцвета краеведения в России) в Костромском этнографическом сборнике появляется статья известного этнографа К. Завойко «В костромских лесах по Ветлуге-реке», где он дает описание обряда «Девишник — память по рекрутам».

«Проезжая по селам и деревням Костромской губернии, нередко можно встретить на стенах или на корзинах крестьянских изб небольших размеров елочку, украшенную разноцветными ситцевыми лоскутками и с фигурками рекрутов под ними. Елочки эти носят название “Девишник”. В особенности часто девишники встречаются в настоящую войну; на некоторых избах их находится теперь нередко 2—3 штуки и даже более. Обряд девишника состоит в следующем. Когда провожают молодых солдат в город, то на провода собираются не только родители или родственники, но и чуть ли не вся деревня, в том числе и девушки. На некотором расстоянии от деревни (иногда версты 1½) с новобранцами прощаются. Провожаемые рекруты здесь ломают или выдергивают с корешками небольшие елочки, около 1 аршина высотой и передают их девушкам. Некоторые за елочкой влезают даже на большие деревья и, сломав там верхушку, бросают ее на землю. Упавшую елочку подбирает мать, сестра либо жена. Некоторые говорят, что этой елочкой рекрут отца с матерью благословляет (с. Заводь Варнавского уезда). <...>

В ближайший после сего праздничный день девушки собираются в доме парня, ушедшего в солдаты, и елочку эту бантят, т. е. украшают, навязывая большое количество цветных ленточек из ситца... В это же время девушки из тряпок и хлопка делают солдатика в виде куклы с принадлежностями рекрута: полотенцем на груди или в руках и платочком... елочку и солдатика прибивают гвоздиками к стене, к карнизу или на лобыше, близ подволочного окошка того дома, откуда взят новобранец, причем прибивают таким образом, чтобы находился под елочкой» (Завойко, 1917, с. 22—23).

«Заместителем» ушедшего в армию рекрута в материале Завойко выступает уже не только ель, но и антропоморфное изображение покинувшего дом родственника под его «личным деревом». Карсикко с обрубленной верхушкой, как правило, было формой карсикко

умершего, однако здесь присутствуют обе характерные стороны дерева-карсикко: «символ смерти» — дерево с отрубленной вершиной и «символ жизни» — сохраняемая вершина, которая аккумулировала в себе жизненную силу растущего дерева (ср. уже цитировавшееся место у Холмберга: по представлениям беломорских карел, счастье человека зависело от пышности вершины растущего дерева — Holmberg, 1924, с. 82). Дерево (или ветвь) и антропоморфное изображение часто выступают и заменяют друг друга, особенно в календарной обрядности, что же касается их изоморфности в ритуале, то материалы Завойко лишний раз подтверждают это. Для сравнения можно привести обычай, известный в разных районах Финляндии, устанавливать во дворе или около дверей дома или амбара в день именин члена семьи *nimikkokuusi* — именинную ель, которая на севере называлась «именинное карсикко». В некоторых случаях это была елочка, на которой обрублены все ветви, кроме верхушки. На «именинную ель» в ряде районов вешались украшения и подарки. По получении такого поздравления следовало выставить угощение. Как правило, эти действия практиковались среди молодежи — парни устанавливали елочку для девушки и наоборот. В южных провинциях Финляндии имел хождение также обычай делать для именинника куклу в человеческий рост, которую скрытно вносили в дом. Для женщин делалась кукла-мужчина, а для мужчин — женщина (Vuorela, 1979, s. 293; Nirvi, 1981, s. 86).

Как известно, обряд стремится к повторению своего содержания, идеи и смысла различными способами, причем часто это происходит одновременно, т. е. одновременно используется несколько предмето-символов (часто они еще сопровождаются словесными текстами), что мы и наблюдаем в описании Завойко. Дерево, кукла и лента (или полотенце) в обряде — взаимозаменяемые символы.

Удмуртами уход в армию, отмечает Л. С. Христолюбова, традиционно воспринимался как злая доля, рок, удар судьбы, что отражено в рекрутских песнях. В начале XX века с того момента, когда рекруту становилась известна дата его призыва, начинали исполнять рекрутские обряды, главным из которых был обход домов. Рекрут обходил деревню в сопровождении родителей и близких. «Петь начинали у ворот дома, как бы оповещая о своем приходе и прося разрешения войти во двор и в дом. Хозяин дома выходил встречать гостей». В доме рекрут песней просил у хозяйки ленту и монету. При помощи монеты и молотка рекрут прикреплял к матице или воротам ленту, которая висела в доме до его возвращения, когда он сам и снимал ее. Одновременно в доме могли висеть несколько ленточек. В Завьяловском районе «женщины-родственницы давали новобранцу платки или полотенца, которыми он размахивал при пении. После его отъезда платки возвращались хозяевам». В южных районах Удмуртии «в каждом доме новобранцу дарили (и дарят сейчас) вышитые полотенца. У иных

набиралось до 30 и более полотенец, одно из них юноша брал с собой, остальные отдавал родителям, которые впоследствии дарили их другим рекрутам» (Христоролюбова, 1981, с. 135—137).

К этому следует добавить, что, по устному сообщению Татьяны Владыкиной, у некоторых групп удмуртов по традиции перед уходом в армию рекрут делал свое дерево (мог, правда, сделать и кто-либо другой для рекрута). Ломали вершину молодой ели и впоследствии смотрели: если дерево живо, то жив был и рекрут, если дерево засохло, то это значит, что человека нет в живых. До сих пор, по словам Т. Владыкиной, встречаются в лесу вдоль дорог деревья с обрезанной вершиной («рекрут обрезал»). Ранее рекруты в Удмуртии исполняли те же песни, связанные с деревьями-двойниками (которые отмечали обрезанием вершин), что и удмуртские невесты. Н. И. Шутова, ссылаясь на Т. Г. Владыкину, пишет, что ель со срубленной верхушкой выступает в роли «заместителя души уходящего человека»: «Так, в рекрутском обряде отправляющийся на службу парень выбирал в лесу молодую ель, срубал отросток на верхушке дерева (*йыл тульым*) или ошкуривал часть ствола у верхушки (*чыртые кыз* — ель с /заголенной/ шеей)». Растущее дерево означало, что здоровье рекрута в порядке, если оно засыхало, то это было предзнаменованием беды — болезни или смерти (Шутова, 2011, с. 67).

Что касается типологических сравнений, то удивительно схожие обычаи (и по форме, и по содержанию) мы находим у якутов в описании Гмелина 1737 года: «Вблизи Якутска в мое еще время существовала старая, очень чтимая якутами сосна, сплошь украшенная подношениями: волосом, ситцем, кусочками мяса, лепешками. Прекрасная сосна была кругом увешана, внизу — старыми тряпками и шнурками из конского волоса, а под ними лежало много веток. Это было священное дерево, а священным деревьям приносят подарки. Каждый приезжий якут согрешит, если не поднесет приношения, и навлечет на себя гнев богов, а потому дерево быстро покрывается подарками; тогда их кладут под деревом... Две березы стояли совсем близко от этой сосны. У одной из них все ветки посередине были обрублены, остались только верхние и нижние, у другой были срублены только верхние ветки. Эти два дерева означали *союз чести*, заключенный между собою двумя парами якутов. Когда двое якутов живут в особенной дружбе и когда один из них уезжает далеко, например, отсюда на Вилюй, на Яну или Индигирку, то расстаются они в такой местности, где есть деревья; остающийся влезает на дерево и обрубает ветки вверху или посередине дерева. Это служит доказательством его дружбы к отъезжающему, и он постоянно хвалится этим; если он получает известие, что уехавший умер, то до конца своей жизни хвалится тем, что это он обрубил эти ветви в знак памяти» (Reise, В. II, р. 497).

Якутские «карсикко» сделаны в своей местности для людей, покинувших родину и, возможно, умерших на чужбине, что считалось,

судя по комментарию, благим делом по отношению к умершему (скорее всего, это своеобразный «подарок», жертва душе умершего, облегчающий переход ее в иной мир, а, может быть, и состояние ее пребывания в нем). Нечто подобное сохранилось также в устной традиции кольских саамов. В. В. Чарнолусский опубликовал притчу о «дереве дружбы», т. е. о перевернутом вверх корнями дереве, ствол которого был очищен от коры (Чарнолусский, 1972, с. 79—83; ср. перевернутый корнями вверх комель или пень дерева с инициалами умершего на могиле в лапландском Энонтекио — см. Прил. 37).

Свадебное карсикко

В общепринятой классификации существует термин «свадебное карсикко» (*hääkarsikko*), хотя, как замечает Уно Холмберг, «при вырубании карсикко неопиту, как и при вырубании “невестиного карсикко” (*morsiamen karsikko*), придерживаются абсолютно одинаковых принципов». Он обращает внимание на то, что в большинстве своем (по карельским материалам) невесте вырубают карсикко тогда, когда она в качестве неопита впервые принимает участие в работах на землях мужа, но и тогда, когда карсикко вырубают на следующий день после свадьбы, этот обряд, в силу смены статуса, можно сравнивать с инициацией (Holmberg, 1924, s. 54—55). Отсюда следует, что существовало по крайней мере два вида свадебного карсикко: карсикко, непосредственно связанное со свадебным обрядом, и карсикко, связанное с первыми работами молодухи на территории рода мужа.

Майя Ювас писала в 1931 году: «К некоему виду карсикко неопита можно отнести и карсикко невесты... В настоящее время я получила сведения о карсикко невесты или молодухи из четырех местностей Финляндии: Лапинъярви (восток провинции Уусимаа на юге Финляндии. — А. К.), Хартола (восток провинции Хяме. — А. К.), Виитасаари (провинция Средняя Финляндия. — А. К.) и Суомуссалми (провинция Кайнуу на севере страны. — А. К.). В Лапинъярви делали невестино карсикко, когда молодуха впервые выходила на сенокос. Последнее такое карсикко вырубали около 40 лет назад. В Хартола карсикко делали, когда свадебный поезд двигался из дома невесты в дом жениха, также в Суомуссалми и Виитасаари, где карсикко вырубал тысяцкий» (Juvas, 1931, s. 86).

В Атласе традиционной культуры Финляндии на карте 6 карсикко невесты соответствуют два десятка знаков, из которых половина находится на территории Восточной и Центральной Финляндии, два — на территории Приладожской Карелии в Суйстамо, второй же

десяток — на территории Восточной (Российской) Карелии (на севере), а также в финском северном приграничном округе Суомуссалми.

Что касается частично заселенной православными карелами Суомуссалми, то эта территория непосредственно примыкает к Вокнаволоцкой и Ухтинской волостям Беломорской Карелии и составляет единую область, охватывающую западные волости с местностями по течению реки Кеми до Белого моря, где зафиксирован обряд свадебного карсикко. Остальные значки на карте, относящиеся к карсикко невесты, разбросаны на территории Финляндии от Северной Приботнии до побережья Финского залива.

В материалах Ювас из Словарного архива диалектологического словаря Финляндии обнаруживаем не отраженные в атласе местности, где Майя Ювас обнаружила бытование свадебного карсикко. Они касаются севера страны и находятся по соседству с Суомуссалми.

Приход Пудасъярви (Кайнуу): «Когда издалека соватанная молодуха первый раз приходит на дальние покосы или появляется в лесу работать на смолокурных ямах (смолокурне), то ей делали карсикко» (SMSA, Maija Juvas, 1933, Pudasjärvi). При этом «Карсикко всегда делают на ели. Одну ветку оставляют на этом *karsos* (место рубки веток на дереве), ветку называют *käsivarsi* ('рука от кисти до плеча'), для незамужней женщины две "руки" по обе стороны ствола. Ниже еще вокруг дерева "рансси", один слой ветвей. Обычно на стволе карсикко еще вырезают инициалы владельца (того, кому карсикко посвящается) и год его рождения» (SMSA, Maija Juvas, 1933, Pudasjärvi).

Приход Тайвалкоски (Кайнуу): «Для невестки делали на заброшенном (или неиспользуемом) поле "карсикко", на котором были "две руки и венец" (*kahet kiät ja ranssit*). Карсикко делали, когда невестка уже какое-то время жила в доме (мужа)» (SMSA, Maija Juvas, 1933, *Taivalkosken Loukusa*). «Венец» в данном случае означал оставляемый на дереве чуть пониже «рук» (одной или двух ветвей по сторонам) круг ветвей посреди пустого (окарзанного) пространства (см. Прил. 35).

Помимо упомянутых выше местностей, в материалах Майи Ювас есть краткое описание обрубания карсикко невесты из Южного Саво: «Когда невесту отвозили в дом мужа, делали карсикко. Главный распорядитель свадьбы (*puhemies*, т. е. "тысяцкий") обрубал три ветки от сосны, где-то ближе к середине дерева. Ветки сбрасывал на землю. У сосны выпивали чарку» (SMSA, Maija Juvas, 1931, *Juva*). Заметим, что в Южном Саво зафиксирована также форма *karsikkokatos*, о которой шла речь выше в связи с парнем, первый раз отправлявшимся в город: когда дом жениха появлялся в зоне видимости, делали карсикко, а ветки от него вешали на шест между деревьями. Таким образом, сооружали навес, под которым пролезали, и под ним же «выпивали чарку» (Анттола).

Уно Холмбергу в 1924 году, в момент выхода его статьи о финских карсикко, были неизвестны факты бытования «невестиного карсикко» на территории Финляндии. Он упоминает лишь один факт, касающийся растущего дерева-карсикко из провинции Северная Карелия (приход Полвиярви), где «карсикко молодой» называли ее именное дерево, которое запрещалось срубить и по состоянию которого определяли будущее человека, чьим именем оно было названо. Холмберг в этой связи упоминает «кое-где в Российской Карелии» бытующий обычай сажать после свадьбы общее для мужа и жены дерево (чаще это была рябина и осина, реже — ель). «Если такое дерево заболевает и засохнет, то и семью постигнет та же участь» (Holmberg, 1924, s. 57). Уно Холмберг упоминает западнофинский (в провинции Сатакунта) обычай, связанный с вырубленным и окарзанным в лесу и приносимым в дом 6—7-аршинным деревом — елью, верхушку которой оставляли нетронутой. Дерево, которое к тому же еще и окоряли, устанавливали сбоку от крыльца. Однако, как отмечает Холмберг, точно такие же окарзанные и окоренные деревья устанавливали в день свадьбы у ворот финляндские шведы. Часто их было два: одно — жениха, другое — невесты, так рассказывали в провинции Похьянмаа. Чье дерево раньше лишалось иголок или желтело, тот из молодых умирал раньше своего супруга (см. Прил. 71). Свадебное карсикко известно также по материалам середины XIX века в шведском лене Даларна (Средняя Швеция). Здесь оно было срубленным в лесу высоким хвойным деревом, весь ствол которого, кроме вершины, был очищен от ветвей. Оно устанавливалось у стены дома или хозяйственной постройки на следующее утро после свадьбы. К вершине дерева привязывали полотняный флаг, на котором красной краской был выведен год свадьбы, а также инициалы жениха и невесты. После того как дерево устанавливали, мужчинам за работу полагалась «настоящая чарка» (Holmberg, 1924, s. 58, 61, Прил. 72).

Уно Холмберг в цитируемой статье (с. 52—54) публикует материал по свадебному карсикко из Беломорской Карелии и Ребол. В некоторых местностях Беломорской и Олонецкой Карелии, пишет он, а именно в Реболах, Маслозере, Юшкозере, Ухте и Войнице, было обыкновением делать карсикко невесте или молодой.

Из Ребольской волости в собрании Холмберга есть несколько свидетельств: «Когда весной играли свадьбу, то на следующий день, после того как молодые с утра ходили в баню, выбирали, если это возможно, ель у самого дома, на которой обрубали ветки посередине так, что верхушка и нижние ветки оставались нетронутыми. Некоторые обрубали ветки до самой земли. Чем толще ель была, тем лучше». «Карсикко делают невесте на следующий день после свадьбы. В соседнем с домом лесу карзают ель примерно с аршин около вершины, и отрубленные ветки приносят в подол молодой, говоря: “половина — парней, половина — дочерей”. Невесте в этом случае необходимо одарить платком

или чем-то другим сделавшего карсикко. Позже невесте показывают, какое дерево в лесу окарзано для нее. Каждой пришедшей в деревню невесте делают всегда отдельное карсикко — большое или маленькое». «Когда на второй день свадьбы невесте делают карсикко, то для этого выбирают всегда ближайшую к дому ель. Кто-нибудь из мужчин залезает высоко на дерево и на каком-то расстоянии обрубают все ветки, оставляя на окарзанном месте одну или две ветви, в зависимости от того, живы ли оба родителя невесты или только один из них. Сделавший карсикко приносит отрубленные ветки в дом и кладет их в подол молодой, произнося фразу “половина — парней, половина — дочерей”. Другие присутствующие тоже в этот момент высказывают ей благопожелания. Тут же в ответ невеста дает карзавшему дереву подарок. Если дерево позже станет толще и гуще, то это будет означать счастье и благополучие, но если иголки с него упадут (высохнет), то удача покинет и жизнь будет несчастной» (Holmberg, 1924, s. 53).

То же подтверждают и архивные материалы из Ребольской волости (д. Емельяновская — Omelie), хранящиеся в Фольклорном архиве Финского Литературного Общества: «Когда невесту приводили в дом жениха, какой-нибудь мальчик из родственников приносил невесте в подол ветки от ели-карсикко, которую он сам окарзал. Невесте надо было одарить принесшего ветки. Если карсикко дальше росло хорошо (дерево было густым), то будущее невесты обещало быть счастливым, если дерево погибало, то следовало ожидать несчастий и болезней» (SKS, KT 224, 36, Pekka Kyöttinen, 1936—1938).

Автор этих строк собирал этнографический материал в ребольских деревнях в 1986 году. Несмотря на то что со времени публикации Уно Холмбергом своих материалов прошло более 60 лет, в Реболах в 1980-е годы еще проживали старики, помнившие обряд свадебного карсикко, что, несомненно, говорит о глубоко укорененной традиции в былые годы. Записи производились в д. Гафостров (Haukkasuar), Кимоваара и Лендеры:

«Свадебный поезд когда прибудет, сядут за столы, жених и невеста за столом сидят, дак хоть я вот, если маленький, то отнесу невесте эти хвойные ветки в подол, а она должна дать этому окарзавшему елку (мальчику) шерстяные рукавицы (villa-alazet). / А где ветки берут? / Специальная ель, ее никогда не срубуют, она растет до своей кончины. / А где она находится — во дворе, в лесу? / Ну, вот — где погуще лес (на опушке), ну, далеко не ходят, конечно. Если эта ель очень густая и широкая станет, то будет хорошая жизнь у супругов. А если высохнет, то долго они не протянут. Она как будто покажет им будущую жизнь. / Как называли ее? / Ель-карсикко (karžikkokuuži), так и называли. Принесешь ветки, ну, немного веток, до которых дотянешься — пореже которые, которые не такие жесткие. У каждой семейной пары была своя ель: это невестина ель. В Королях и сейчас стоит елка у бани, да еще кузница там была, на песча-

ном берегу. / Только снизу ветки брали? / Ну, снизу, ведь ему не надо было охапки целой, три-четыре веточки возьмет. / А сверху дерево не рубили? / Нет, так оставалось расти, по бокам только брали ветки» (МА, ФА 2956/12, Потгоев Федор Федорович, род. в 1911 году в д. Хауккасуари).

«Это было на второй день, не в тот день, когда невесту привозили, а на второй. Обрубали у той елки ветки и относили невесте со словами: (букв.) «Половина в парней, остальные — в дочерей!» (Puolet pojiks, toizet tyttäriksi!). / А когда на второй день приносили? / На второй день утром, когда просыпались, ветки ей в руки давали. / Откуда брали ветки? / Ель была, ее отмечали специально, не рубили ее. У Степановой жены была во дворе, в Лумивуаре, она выросла большим деревом, так срубили ее потом. А она в Колвасозере жила. Мою, говорит, ель-карсикко (karžikkokuuzi) срубили, пусть бы она жила, пока я жива. / Кто же ветки приносил? / Дак, хоть чей-нибудь мальчик принесет, хоть соседский. / А кто карзал? / Дак, он и карзал, этот парень» (МА, ФА 2962/15, Боброва Матрена Антиповна, род. в 1907 году в д. Боброва Гора).

«Две ели — невестины ели (morgiamen kuuzet) стояли в д. Суулуасуари — Сулоостров (Ребольской волости) во дворе одного дома, около бани на берегу. Свалили во время войны. В д. Аймогубе на горе стояла ель-карсикко» (МА, 1986, Гордеева Анна Гавриловна, род. в 1907 году в д. Аймогубе Ребольской волости).

В Маслозере, продолжает свой обзор У. Холмберг, карсикко делают каждой молодой, «когда она из дома мужа первый раз проходит через лес на рыбалку или на сенокос». «Дерево карзают посередине ствола, и в это место прибивают еще дощечку с инициалами женщины. На месте говорят с молодой около часа, ее хвалят и благодарят, и она поит и кормит попутчиков. Впоследствии жена иногда, по крайней мере раз в год, ходит смотреть на свое карсикко... еще и детям показывает свое дерево. Еще рассказывают: если молодуха была с кем-то груба или не удосужилась предоставить угощение, то оскорбленный человек может прикрепить к дереву доску, на которой жених с невестой изображались в неестественной позе» (Holmberg, 1924, s. 53—54). В этом сообщении из Маслозера много неожиданного — от доски с инициалами до изображения на дереве молодых. Однако, забегая вперед, отметим, что данные сведения находят свои аналогии в обрядности коми, о чем будет сказано ниже.

«Также в Юшкозерской и Ухтинской волостях, отмечает Холмберг, карсикко молодой делают только тогда, когда она впервые в доме мужа выходит на сенокос или на другие работы вне дома. Здесь тоже приносят ветки в подол молодой, говоря “половина сыновей, половина дочерей!” На лугу трапезничают, для чего молодая уже загодя готовит баранки и другие деликатесы. За еду и питье благодарят и высказывают ей пожелания счастливой жизни. И в этих местах было обычаем

оставлять на карсикко вышеописанные знаки — одну или две ветки на стволе».

«В Войнице (Вокнаволоцкая волость) для молодой делали карсикко следующим летом, если свадьбу играли зимой. Какое-нибудь хвойное дерево около дома обрубали вышеобозначенным способом. Это делали в определенный назначенный заранее день, и молодая находилась на месте вырубания карсикко. Сделавшему карсикко молодая обязана была подарить часы, кольцо или еще какой-нибудь ценный предмет. Окарзанное место на дереве оборачивали берестой или полотняной тканью» (Holmberg, 1924, s. 54). Итак, помимо уже отмеченной выше бересты на карсикко промысловика, здесь добавляется еще и полотно. На основании этих редких замечаний достаточно трудно сделать выводы о значении данных действий — для этого необходимо собрать значительный по объему материал, однако, судя по имеющимся фактам, место обрубания ветвей на дереве обладало некой сакральной силой и/или «иномирностью» в сравнении с окружающим пространством, которое следовало изолировать (ср. выше рассуждения о том, что береста «являлась как бы пограничной территорией между двумя мирами»). Тут возникает два вопроса: изолировать для сохранения этой силы или для того, чтобы данная сакральная сила не причинила вреда окружающему миру? Думается, что возможно и то и другое. Следует напомнить, что и сами отрубленные от карсикко ветки обладали определенной магической силой, что ярко проявилось в обычае принесения ветвей в подол молодой. Об особом отношении к отрубленным ветвям карсикко умершего будет идти речь ниже.

В дополнение к сведениям У. Холмберга следует привести архивные материалы Ииво Марттинена рубежа веков о свадебном карсикко на востоке Беломорской Карелии: «В Подужемской и в Панозерской волостях когда молодую невестку первый раз приведут на пожню, то сенокосцы на краю пожни обрубают на вершине большой ели ветки на пару сажений вдоль ствола будто бы в память этого события. На вершине остается небольшой пучок веток. Если у невестки живы родители, то оставляют посредине этого карсикко две ветки, из которых одна — на восточной, а другая — на западной стороне дерева. Если отец умер, то ветку оставляют только на западной стороне, если же оба родителя умерли, то веток вообще не оставляют. Невестка должна выставить угощение (чарку) для сенокосцев, так как они сделали ей карсикко. Такие карсикко можно увидеть во многих местах по берегам реки (Кеми) между Подужемьем и Панозером» (SKS, Marttinen Iivo, I 210, 1900).

В материалах данной книги о карсикко неофита (а отчасти и в случае с промысловым карсикко), в том числе в приведенных примерах о свадебном карсикко, фигурируют сведения о загадочных ветках, оставляемых несрубленными там, где все остальные ветки обрубаются. Интересно, что в Беломорской Карелии они всегда обозначают живых родителей иницируемого, тогда как на территории Финляндии — наличие или отсутствие супруга. Задающийся этим вопросом

Уно Холмберг склоняется к выводу о первичности карельского обычая, так как, по его мнению, информация о жизни или смерти родителей может быть «каким-то образом» связана с культом предков (Holmberg, 1924, s. 56).

Резюмируя наши материалы по части географического распространения обряда вырубания свадебного карсикко на севере исследуемой территории с учетом не обозначенных на карте Атласа сведений из двух севернофинских приходов Тайвалкоски и Пудасъярви, следует сказать, что территория бытования обряда представляет собой полосу от моря до моря, т. е. от впадения реки Кеми в Белое море и вверх по ее течению до озер Куйтти и переходящую на финскую сторону в Суомуссалми и далее на запад, в соседние с ним приходы Тайвалкоски и Пудасъярви, выходя практически к побережью Ботнического залива Балтийского моря. Следует также отметить, что как на территории Российской Карелии (включая все западное побережье Белого моря), так и в обозначенных местностях Финляндии автором были обнаружены разные формы карсикко, в частности карсикко умершего на кладбищах (Konkka, 1999), о чем подробнее будет рассказано в следующем разделе «Карсикко умершего».

Двигаясь на восток, мы встречаем свадебное карсикко в Архангельской области на Мезени, обряд вырубания которого там называли «новизно»: «...молодуха, начинавшая новую жизнь в семье мужа, выезжая первый раз на работу в поле, должна была устроить угощение другим женщинам и мужчинам, выехавшим вместе с ней. В селах Лешуконского района выделяется такой характерный элемент этого обряда: в честь молодой делали “залазь” — срубали у ели несколько ветвей, недалеко от ее вершины. И сейчас, проезжая по Мезени, можно видеть затесанные таким образом ели, иногда по две-три подряд. Этот обычай был присущ русским среднего течения Мезени, в районах, пограничных с коми» (Дмитриева, 1988, с. 33).

Что же касается Коми, то в северно-восточных ее районах (Удора), на реке Вашке «В Чупрове и в Важгорте в день косьбы луга (“адз ытшкан лунö”) для всех молодежи, вышедших замуж в продолжение года, устраивались состязания в беге на лугу. Молодая, прибежавшая к финишу первой, получала подарок. <...> В Ертоме существовал обычай делать *нетсу*. Во время сенокоса на более отдаленных пожнях (по речкам) молодую просили сварить в большом котле кашу, сильно промасленную. Молодой (или по его просьбе кто-нибудь другой) взбирался на ель, у ее вершины обрубал сучья и это место обвертывал берестой или жостью. После этого все, кто работал вместе (в избушках на дальних участках ночуют по 10—15 человек), ели кашу: молодая каждого просила по имени-отчеству отведать кашу. (Кто не соблюдал этого обычая, могли наказать — нарисовать на дверях избы фигуру человека вверх ногами. Максимов Иван Михайлович, 82 года.)» (Плесовский, 1968, с. 101). Об этом же читаем у Конакова, который

использует материалы Сорокина начала XX века: «В заговенье Петрова поста (начинался через неделю после Троицы), т. е. в воскресенье перед его началом, повсеместно проводились луговые игры. Наряду с неженатой молодежью в них обязательно участвовали все молодичи, вышедшие замуж в этом году. На Удоре (например, в Вашгорте) молодичи выходили на луг, бегали там наперегонки, а затем одаривали свою родню, а также посторонних подарками, которые назывались “дань юр дон” (цена головы)». «Если какая-нибудь молодича не заплатила дани, то ее изображение рисуют на сосне или столбе (где проходит много народу) и издеваются над ее изображением за то, что она не заплатила дани» (Сорокин, 1911, с. 880; Конаков, 1993, с. 67—68).

Выше шла речь о подобном обычае в Маслозерской волости Беломорской Карелии. Вполне вероятно, что «неестественная поза», в которой в отместку за оскорбление или несоблюдение обычая угощения изображались молодые в Маслозере, была как раз «фигурой вверх ногами». Вероятно и то, что данная фигура служила своего рода апотропеем, а изготовление изображения являлось в конечном итоге ничем иным как охранительным действием, связанным с нейтрализацией последствий несоблюдения обряда. Выше уже говорилось, что к таким действиям можно отнести намазывание провинившегося или двери его жилища дегтем или смолой, мелом, углем, рассыпание у ворот пепла и пр. Это же касается и всякого рода изображений (например, тех же крестов), где существенным моментом считался «материал» (те же смола, уголь и т. д.), который использовался для нанесения изображения. Кроме того, известно воздействие через изображение как части целого (изображение — «душа», ср. Чернецов, 1959, с. 128—129, 134) на объект. Само изображение здесь выступает в функции оберега. Так как обряд молодых не был соблюден, а значит, нарушился определенный традицией порядок вещей (микrokосмические связи данного сообщества), то это а) грозит для нее осложнениями со стороны потусторонних сил, контролирующих равновесие в мире; б) она становится социально опасна, что требует оберегательных действий со стороны коллектива (ср. социальную опасность человека, чужака, оказавшегося впервые в какой-то местности). Отсутствие у чужака духа-охранителя приводит к защитным действиям-оберегам: делается зарубка на дереве, вырубается дерево-хуррикас или изображение, которое привязывается к определенному месту — дереву, дому и т. д. Все эти примеры мы видели выше. Возможно, что здесь используется общий принцип, которым руководствуются и при лечении, так как изображение на дереве при болезни могло служить сотворению покинувшего тело духа-охранителя и удержанию его. Возможно и то, что изображение раньше делалось всем неопитам, но впоследствии только при нарушении обряда.

В этой книге довольно много ссылок на территорию, заселяемую коми-зырянами. Иногда соответствие в обрядах и представлениях

вплоть до деталей просто поразительно, несмотря на то что расстояние между республиками более тысячи километров. Однако, если углубиться в историю, выясняется, что в прежние времена карелы и коми были соседями. Причем не так уж и давно. В житии Стефана Пермского (конец XIV века) среди соседних с коми народов названы и карелы. В своей книге «Формирование народности коми» коми этнограф и историк А. П. Лашук приводит различные точки зрения на происхождение тех или иных групп коми населения, особо выделяя мнение лингвиста В. И. Лыткина: «Опираясь на выводы Д. В. Бубриха и собственные лингвистические материалы, В. И. Лыткин пришел к убеждению, что до прихода коми бассейн Вычегды был заселен племенами западнофинского (карело-вепсского) происхождения» (Лашук, 1972, с. 34). Что касается восточных районов Архангельской области (где, в частности, зафиксировано несколько видов карсикко, а именно карсикко рекрута, свадебное карсикко и карсикко умершего), то там также сохранилось большое количество преданий о чуди (впрочем, как и у коми). Помимо Мезени, таким районом является бассейн реки Пинеги. По этому поводу А. П. Лашук пишет: «Этническая принадлежность пинежан рисуется довольно отчетливо, ибо новейшие топонимические сборы по Пинеге дают великолепные образцы географических названий вепсского происхождения — названия ручьев на *-ой, -оя*, наволоков на *-незь*. Тем самым нашло дополнительное подкрепление мнение Д. В. Бубриха о пребывании вепсов (карело-вепсского населения. — А. К.) на Северной Двине и Пинеге. А. Н. Жеребцов предположительно расширил область их древнего обитания и на соседнюю Вашку, допуская вероятность участия вепсского компонента в формировании позднейших удорских коми» (Лашук, 1972, с. 59; Жеребцов, 1959, с. 171).

Красота

Говоря о свадебном дереве-карсикко, вырубаемом и приносимом в дом или обрубаемом в лесу, невозможно не упомянуть о «красоте» — широко распространенном обычае в среднерусских губерниях приносить и украшать к свадьбе небольшую елочку. Многие исследователи отмечают также, что красота-ель дублировалась с красотой-повязкой или красотой-лентой (т. е. с головным убором невесты, см. Колесницкая, Телегина, 1977). Красота в свадебных причетах ассоциировалась с девичьей волей («белой волюшкой» у карел). Данный изоморфизм свидетельствует о том, что все эти предметы призваны были в обряде представлять саму невесту, ее эго, которое она теряла в замужестве. Г. Г. Шаповалова пишет: «Девья красота — это как бы второе “я”

девушки-невесты, материализация понятия “девичество”. Срубленное деревце вызывает горькие слезы и переживания невесты, и это находит отражение в причетах и песнях: “Што спасибо вам, подруженьки-голубушки, / Вы сходили во леса да во дремучие, / Вы срубили-то мне девичью красоту, / Не забыли сироту да горе-горькую. / Принесли-то вы ее да в благодатный дом, / Што поставили ее да на дубовый стол” (1920-е годы, Ярославская губерния, Мологский уезд).

Даже когда «девья красота» материализуется в виде ленты, косника, повязки на голову, то и в этих случаях дерево как обязательный образ свадебной лирики не теряет своей значимости. В песне поется, что, уходя (улетая) от девушки-невесты, красота возвращается в лес и садится на дерево. От того, на какое дерево красота сядет, зависит судьба девушки-невесты (на осину — горькое житье, на березу — среднее, на яблоню — житье красованье)» (Шаповалова, 1984, с. 183—184, ср. красота (душа) летает и садится на дерево в виде птицы в севернорусских свадебных причитаниях: Кузнецова, 1993, с. 82—90; о невесте-птице в карельских свадебных песнях и причитаниях: Конка, 2008, с. 276).

«На большей части исследуемой территории (речь идет о Ярославской, Тверской и Костромской областях), — пишут Л. С. Гвоздикова и Г. Г. Шаповалова, — была распространена “девья красота” — елочка... Вынос елочки на девешнике, перед отправлением свадебного поезда в церковь и за свадебным столом сопровождался приговором. Девушка-подруга, выносившая елочку, предлагала невесте в последний раз взглянуть на свою “девью красоту”, которая “уйдет в чисто поле”, под “сухую березу” и не вернется: “Как этой елочке не бывать больше зеленой, так и тебе, Марья Ивановна, не бывать больше в девках”. В Бежецком уезде елочку выносили в день свадьбы, украшая ее лентами, наверху ставили куклу. В Костромском уезде елочку наряжали лентами и цветами, на вершине прикрепляли яйцо (куриное, крашеное — пустое или сахарное). В Новоторжском уезде (Тверской губернии) иногда ставили елку под иконы, а потом несли за невестой под венец. В Чухломском уезде Костромской губернии наряжали три елочки: в день свадьбы одну укрепляли над крыльцом, вторую — на воротах, через которые везли в церковь, третью — выносили на стол. В Весьегонском и Сандовском районах Калининской области и в Пошехонском районе Ярославской области в недавнем прошлом еще бытовал обычай: украшенные деревья приколачивали после сватовства на внешние углы домов... Своеобразным было прощание с девичеством и холостяцкой жизнью в Борисоглебском районе Ярославской области. После сватовства и стоворов к дому невесты приколачивали в любое время года березку, а к дому жениха — елочку, причем у дома невесты ставили еще и деревянные ворота, украшенные оригинальным орнаментом из соломы. Второе деревцо — елочка — выносилось девушкой-подругой на девешнике и ставилось на стол».

Авторы отмечают, что такие составные части свадебного обряда, как девишник и свадебная баня, — это моменты, связанные с прощанием с «девией красотой». «В текстах причитаний, которые исполняла невеста, возвращаясь из бани, отмечается, что баня — это место, где умирает “красна девушка”» (Гвоздикова, Шаповалова, 1982, с. 268—271).

С. И. Дмитриева дает краткое описание своих записей в Костромской области: «...в ряде обследованных нами деревень девичью красоту символизирует свадебное деревцо — елочка... Красоту (елочку) ставили на стол в день свадебного пира у жениха. Елку наряжали игрушками, фонариками, лентами, восковыми цветами, конфетами и пряниками. На вершину елки или перед ней сажали куклу. Елку выносила наряжавшая ее женщина или девушка. От дверей до стола “красоту” несли с приговором, начинающимся обычно словами: “Раздайся, народ, / Расплатися, народ, / Девья красота идет...” После того, как разукрашенную елку ставили на стол, пирующие *срывали* с нее конфеты и пряники и клали за них на поднос деньги; их забирала женщина, сделавшая елочку. В некоторых деревнях на елке зажигали свечи, прикрепленные к концам веток». Делали еще одну елку, которую положено было ставить к дверям бани, когда в ней мыли невесту. Эту елку тоже наряжали, хотя гораздо беднее, чем первую. Потом ее вешали под крышей бани или дома, где она могла сохраняться несколько лет. С. И. Дмитриева добавляет: «Свадебная елочка неизвестна в изученных нами деревнях Архангельской области. Однако с костромскими елочками можно сопоставить ель в лешуконском обычае “новизно”... В нем ель, так же как в костромской свадьбе, выступает в связи с невестой и олицетворяет, по всей вероятности, родовое древо» (Дмитриева, 1988, с. 51—53).

По устному сообщению Татьяны Владыкиной, удмуртские невесты делали себе дерево-двойник (ель высотой в рост человека), у которого обрезалась вершина, а на ветку вешался женский головной убор («головное полотенце»). Здоровье и счастливая семейная жизнь женщины в дальнейшем были связаны и даже определялись состоянием дерева-двойника. Ель-карсикко присутствует также в фольклоре — прощальных песнях невесты, в которых говорится о 7 деревьях, у которых невеста обрубает верхушки. Интересно, что с деревьями у удмуртов некогда были связаны и способы облегчения родов. По сообщению той же Т. Владыкиной, если женщина долго не может родить, то она завязывает вершину молодой ели узлом (для чего надо приложить определенные усилия).

Мирчи Элиаде и его теория обряда инициации

Материал, связанный с ритуалами инициации, указывает на то, что обряды разных по своему происхождению народов были связаны с деревом как посредником между мирами, соединения которых требовала мифологическая логика проводимых обрядовых действий. В этом отношении характерен севернорусский термин «залазь», точно определяющий глубинную суть и назначение обрубаемого дерева. Уно Холмберг приводит сообщение Рейнхольма, который среди финских материалов о карсикко, вырубаемых неофитом по дороге в город, рассказывает о случае, когда карсикко не делали, а только заставляли нового члена группы подниматься на дерево перед тем, как он выставлял им угощение. Если ветки на дереве росли густо и залезть на него (на требуемые несколько саженей) было сложно, то все присутствующие должны были помогать неофиту сделать это (Holmberg, 1924, s. 47).

Речь, собственно, идет о том, что иницируемый для выполнения обряда перехода из своего старого состояния в новый социальный статус должен был карабкаться на дерево — часть обряда посвящения, довольно широко распространенная на разных континентах. Обратимся к Элиаде и его книге «Тайные общества. Обряды инициации и посвящения», где собран международный материал по непосредственно интересующей нас тематике. Элиаде обращает внимание на ту сторону карсикко, которая явственнее всего проявляется в календарных обрядах и на местах жертвоприношений в священных рощах: карсикко и его связь с идеей Мирового древа, Столпа Вселенной. Несмотря на то что, как в материалах по промысловому карсикко, так и в обрядах, связанных с инициациями, мы периодически сталкиваемся с этими связями, в книге данные вопросы специально не рассматриваются. Поэтому предоставим слово Элиаде и позволим себе несколько пространных цитат, которые сопровождаются комментарием.

Мирчи Элиаде, описывая посвятельные обряды (инициации) у австралийских племен, говорит о священной территории, где происходит контакт с божеством. Один из примеров касается племени Бад: когда в этом племени начинают «подготовку людей к посвящению, старики идут в лес искать дерево *“ганбор*, под которым Джамар (их Высшее Существо) отдыхал в давние времена”. Впереди идет колдун, его миссия — обнаружить дерево. Как только он его находит, мужчины окружают дерево и с пением обрубают его ветви своими кремниевыми ножами. Мифическое дерево становится реальным» (с. 33—34).

Во время пребывания новичков из племени Вираджури в лесу, «мужчины вырезают из коры дерева спираль, которая предназначена

представлять дорогу между *Небом и Землей*. Нам кажется, что речь здесь идет о воплощении мистической связи между человеческим миром и миром небесным, божественным. Как рассказывается в мифе, первый человек, созданный Беаме (Высшим Божеством), поднялся на небо по тропинке и там беседовал со своим творцом». Таким образом, спираль из древесной коры во время праздника посвящения — это символ восхождения. Символика небесного восхождения присутствует и в других типах посвящения (с. 48—49).

Символика восхождения — подбрасывание неофитов в воздух и залезание их на деревья — определяет в Австралии, прежде всего, те обряды посвящения, которые связаны с наступлением половой зрелости.

«Во время церемонии Умба новичок должен залезть на молодое дерево, у которого предварительно обломаны ветви. Когда он достигает вершины, все стоящие внизу издают приветственный крик. У Караджери влезание на дерево составляло особый обряд посвящения, называемый “ларибуга”: в то время, когда мужчины запевали священную песню, посвящаемый влезал на дерево. Караджери рассказывали, что сюжет песни был связан с мифом о дереве, но они забыли его значение. Впрочем, о значении ритуала можно догадаться: дерево символизирует космическую ось, Древо Мира: влезая на него, посвящаемый попадает на Небо. Возможно, имеется в виду восхождение, которое часто предпринимают шаманы во время своих обрядов посвящения. (Например) молодое дерево зарывается в землю корнями вверх и вокруг него устанавливаются несколько очищенных от коры и окрашенных охрой деревьев, связанных между собой полосами коры. На перевернутое дерево усаживается шаман, изо рта которого свисает веревка. Он изображает Высшее Существо. Существует верование, что ночью он поднимается на Небо, чтобы увидеть Высшее Существо и обсудить с ним дела племени». «Подъем на небо по дереву и способность летать — таков специфический шаманский сюжет, довольно частый в Австралии, но встречающийся и в других странах» (с. 54—55).

Отметим, что эти мотивы встречаются и на противоположной от Австралии части земного шара — в Фенноскандии, где лопарские нойды летали в образе огненного шара. Стоит вспомнить и полет Илмаринена в северную страну Похьолу (ассоциировавшуюся с потусторонним миром), который он совершил, поднявшись на ель с золотой верхушкой с висящими на ее ветках солнцем и луной.

Элиаде отмечает, что тема влезания на деревья и священные столбы — одна из наиболее многозначных и встречается как в обрядах взросления, так и в высших формах посвящения у австралийских, северо- и южноамериканских племен, а также в посвящениях и экстатической технике шаманов центральной и северной Азии.

«Известно, что в обеих Америках столб или священное дерево играют важную роль в главных религиозных праздниках племени

и в обрядах посвящения, связанного с взрослением, а также в шаманских и знахарских обрядах. Дерево или столб рассматриваются как посредники между людьми и божественным (Высшим Существом, Богом Солнца, Героем, мифическим Предком и т. п.) или, иногда, как воплощение Божества. Другими словами, общение с божественными силами особенно эффективно, если оно происходит с помощью священного столба или дерева»²².

У южноамериканского племени Масхакалис «вокруг священного столба исполняют танцы, являющиеся частью похоронных обрядов. Они верят, что души мертвых по столбу поднимаются на Небо» (с. 186).

У многих североамериканских народов находим более или менее сходные описываемым сценарии, связанные со священными столбами и деревьями, пишет Элиаде. «Индейцы в прериях используют ритуальный столб во время танцев, посвященных Солнцу. Некоторые племена, например Арпахо, считали, что столб — это путь, по которому молитвы направляются на Небо. Один из наиболее древних элементов “Танца Солнца” влезание на столб. У племени Мандан кедровая мачта служит символом “Одинокого человека” — мифического основателя ритуала, сказавшего: “Кедр — мое тело, которое я оставляю вам для защиты от всех несчастий”». «Племя Селиш устанавливает священный столб в культовом доме, где происходят обрядовые танцы. На верху столба подвешены магические предметы, которым приносят магические дары. Важно отметить, что некоторые племена Селиш знают миф о Космическом дереве, на самом верху которого находится Великий Бог, а у его корней — Противник Бога. Другой миф рассказывает, что Творец, создав семь миров, поставил их друг на друга и соединил, проткнув деревом или столбом. Аналогичная символика встречается в космогонии Квакиютль: медный столб соединяет три части Мира, а кедровый столб, воздвигнутый в культовом доме, имитирует этот космический медный столб». «Ритуал влезания на дерево встречается у Белла Белла и Квакиютль». У Майду во время шаманских сеансов духи спускаются по центральному столбу и беседуют с шаманом. «У народа Помо посвящение мальчиков включает влезание на мачту, ритуальные танцы и акробатический подъем (например, вниз головой)» (с. 190—191).

Итак, «в Северной Америке священное дерево или столб занимает важное место в космологии и мифологии во время общих праздников,

²² Здесь стоит привести сведения о хантах, опубликованные В. Н. Чернецовым в его «Представлениях о душе у обских угров»: «Обряд имел место в роде Крылатого старика (орла) на Оби и заключался в следующем. Юношу, по достижении им определенного возраста... вели на священное родовое место, где его заставляли влезть на дерево, на котором “обитает” крылатый предок рода. Пока посвящаемый находился на дереве, старики внизу читали заклинания... после чего юноша спускался на землю уже полноправным членом рода» (Чернецов, 1959, с. 143).

в возрастных посвящениях, в ритуалах вступления в тайные общества, а также во время шаманских сеансов». Целью является встреча с Богами или Небесными силами (для получения благословения, посвящения, блага для общины или исцеления). «Во многих случаях первичный смысл восхождения — символический подъем на Небо — утрачен, но обряд продолжает существовать», так как остается память о сакральности Небес.

С Элиаде здесь можно поспорить, ведь обряд всегда многофункционален и многосложен. Помимо Неба, в нем есть много других смыслов и символов, но и символы, связанные с Небом, также многосложны. Кроме самого процесса залезания наверх, следует учитывать соприкосновение (ср. личное обрубание «своего» карсикко, манипуляции с ветками: отнесение срубленных с карсикко веток в подол молодой с приговором «половина — сыновья, половина — дочери», сидение на отрубленных ветках и пр.) с ипостасью Мирового дерева, само по себе дающее благо (ср. листья, ветки и украшения с обрядового дерева, приобретающие магическую силу, переосмысленные в масленичный «приз» на столбе).

Подъем, считает Элиаде, один из самых древних религиозных способов личного общения с божественными и полубожественными существами, живущими на Небе. Кандидат в члены общества или проходящий посвящаемый во взрослые члены племени подросток «символически поднимается на Небо, чтобы прикоснуться к источнику сакрального, превзойти свой онтологический статус и походить на “архетип человека религиозного”, шамана» (с. 192—194).

Здесь Элиаде, увлекаясь «архетипической» тождественностью мифологического и ритуального, когда миф определяет ритуал, забывает, как мне кажется, о развитии религиозных верований у участников ритуалов. Дело в том, что, помимо общения с богами, «подъем на небо» в целях создания дерева-знака, вырубания карсикко связан с получением утраченного в ходе сложившейся критической ситуации духа-охранителя (через использование продуцирующей жизнеспособности вечнозеленой или ежегодно возобновляющейся растительности), и поэтому его легко можно назвать оберегом, которым подъем в общем-то и является — ср. у Элиаде: кедр — «тело для защиты от всех несчастий», но не в примитивном значении, а уже на уровне сотворения духа²³.

²³ Элиаде пишет (с. 194), что тема подъема на небо радикально отличается от столь же широко распространенной в посвячительных обрядах темы заглатывания неофитов чудовищем. Однако, учитывая вышеизложенную ситуацию сотворения духа-охранителя в состоянии кризиса (временной смерти для посвящаемых), здесь нет такой уж большой разницы. Как поднятие на небо, так и поглощение хтоническим чудовищем — это переход в иной мир и, строго разделяя Небо и Землю или Небо и Подземный или Водный миры, мы слишком механистичны, я сказал бы, даже бюрократичны, что внушено нам веками господства мировых религий с категорическим разделом Вселенной на два антагонистичных мира. В нашей категоричности сквозит

«Ритуальные деревья и столбы — принадлежность наиболее древних культов у племен Южной Америки, но они отсутствуют в религиозной жизни обществ более высокого уровня развития» (с. 190). «Мифически-обрядовый комплекс дерева и столба, являющихся посредниками между земным и небесным мирами, принадлежит примитивной охотничьей культуре».

Это явно ошибочное утверждение автора, тем более, что он на с. 193 пишет о том, что «символика центрального столба далеко выходит за рамки североазиатского шаманизма; ее можно встретить в юго-восточной Азии, на античном Ближнем Востоке, в Средиземноморье и других регионах мира». Может быть, дерево или столб, учитывая материал, и было прерогативой таежных охотников (как, например, карсикко), но, во-первых, только относительно материала, так как ту же функцию выполняли каменные сооружения и храмы, о которых Элиаде писал в других своих произведениях, а во-вторых, и дерево, совершенно ясно воспринимавшееся в обряде как центр мира, во многих местах цивилизованной Европы по сей день возвышается на улицах и площадях.

Описывая публичные обряды посвящения шаманов, Элиаде переносит своего читателя в Сибирь: «Бурятские обряды — из числа наиболее интересных, главный обряд включает восхождение. В юрте устанавливают крупную березу, корнями в очаг и верхушкой в дымовое отверстие. Березу называют *удеши бурхан*, “страж ворот”, потому что она открывает шаману вход на Небо. Она остается в юрте и служит опознавательным знаком жилища шамана. В день посвящения кандидат влезает на вершину березы — по некоторым традициям, с ножом в руке — и, выходя из дымового отверстия, громко кричит, взывая к помощи богов. Затем шаман-учитель, которого называют “шаман-отец”, посвящаемый и все присутствующие следуют к удаленному от дерева месту, где в предвидении церемонии было посажено (воткнуто в землю. — А. К.) множество берез²⁴. У одной из берез

наша ограниченность в восприятии Мира, которой у человека допромышленных эпох не существовало, в чем удивительный парадокс современного умудренного или, я сказал бы, уставшего от научных завоеваний мира. Если следовать духу Элиаде, то, что раньше считалось мифопоэтическим консерватизмом (все делается «по образу и подобию», и здесь варианты невозможны), в наше время можно назвать постхристианской консервативностью: вера отсутствует, но деление сохраняется.

²⁴ «Обряд посвящения у забайкальских бурят называется “шанар” (шанар — “врожденное свойство, природа, сущность; предопределение, назначение Неба”). При проведении этого обряда **большое значение придавалось сооружению аллеи из 27 берез (три ряда по девять), но более всего — установлению двух больших берез — “дерево-мать” и “дерево-отец”** (здесь и ниже выделено мной. — А. К.). По данным Г.-Д. Нацова, на вершине “дерева-мать” делали птичье гнездо из шелковых лоскутов. В гнездо клали девять “яиц” (из овечьей шерсти), рядом с гнездом — изображение луны

процессия останавливается: здесь приносят в жертву козла. “Шаман-отец” влезает на березу и делает девять зарубок на вершине. Кандидат, за которым следуют остальные шаманы, тоже поднимается наверх. Карабкаясь, все они впадают или делают вид, что впадают, в экстаз. Как утверждает Потанин (известный исследователь-сибировед. — А. К.), кандидат должен влезть на девять берез, которые, как девять зарубок, символизируют девять небес»²⁵.

Все эти шаманские обряды связаны с идеями, развившимися вокруг мифа о Космическом дереве, пишет Элиаде, с одной стороны,

из белой парчи. Изображение солнца из красной парчи укрепляли на вершине “дерева-отец”. Наличие в обрядовом сооружении “шанар” “дерева-мать” с изображением луны и “дерева-отец” с изображением солнца отражает следы культа солнца-луны как двуединой сущности, дарующей жизненность. Гнездо и “яйца” на “дерева-мать”, должно быть, символически означали становление человека в новом качестве, “рождение шаманом”. **Начинающий, посвящаемый шаман проводил всю ночь на вершине “дерева-мать”, а утром, спускаясь с дерева, он уже знал текст призываний, имена духов, он уже овладел искусством камлания, т. е., как верили, он мог входить в связь с духами и впадать в состояние одержимости, он становился уже действительно шаманом»** (Галданова, 1987, с. 67—69).

²⁵ Удивительное сходство с вышеописанными бурятскими обрядами демонстрируют ритуальные действия алтайцев во время большого жертвоприношения небесному божеству Ульгению. В юрте ставили молодую березу с обрубленными нижними ветвями; на стволе делали девять зарубок — «ступенек». В ходе обряда шаман последовательно становился на эти ступеньки, показывая, что достиг того или иного яруса неба. В. Н. Басилов, описывающий данный обряд, замечает, что «вполне возможно, что восхождение по дереву — древнейший вид пути на небо». Позднее у ряда сибирских народов (эвенки, якуты, долгане, ульчи) дерево заменяется лестницами, которые служат для той же цели (Басилов, 1984, с. 71). В селькупской мифологии также велика роль дерева-посредника: под входом на небо на земле растет дерево с семью корнями, которое ветвями достает до небосвода. По нему до небесных божеств доходят жалобы и просьбы людей, по нему же на небо поднимается шаман (Там же, с. 70).

Когда гольдский шаман, пишет Уно Харва (Холмберг) в своем труде о религии алтайских народов, отправлял душу умершего на больших (последних) поминках в *буни* (потусторонний мир), он перед дорогой, уже в сопровождении своих супранормальных помощников, поднимался на верхнюю ступень специально установленного дерева с прибитыми к нему поперечинами как бы для обозрения пути в буни. В этот момент шаман может видеть и другие потаенные вещи, о которых у него просят ответа. У него, в том числе, могут спросить, когда Амур покроется льдом, насколько снежная будет зима, добудут ли соплеменники много рыбы или лесной дичи и пр. «Это дерево с лестницей, которое может обозначать Мировое дерево, таким образом, для шамана является некой наблюдательной вышкой» (Harva, 1933, s. 226). Несмотря на то что речь в данном случае не идет о поднятии на небо, шаман обозревает свой путь с вершины Мирового дерева. Таким образом, Мировое дерево может быть не только дорогой на небо, но и в любую другую область мироздания.

с идеей Дерева как Центра Мира — оно связывает три космические зоны и, поднявшись по его стволу, можно перейти с Земли на Небо; с другой стороны, космическое Дерево выступает как «модель мира» и символически представляет Вселенную целиком и, прежде всего, всех людей. «Во многих сибирских мифах души людей подвешены на ветках дерева. Когда одной из них приходит время родиться, Бог посылает душу на Землю». То же и с шаманскими душами, которые распределены на Космическом Дереве по рангам — чем выше ветка с шаманской душой, тем сильнее будет сам шаман. Существует также множество мистических верований, связанных с шаманами и их деревьями. «Каждый шаман обладает деревом, возле которого он может укрыться в духе, если он был побежден в битве с другими шаманами. Если дерево срубить, шаман умирает». Аналогичные ритуалы шаманского влезания на деревья встречались в обрядах посвящения также и у шаманов в Южной и Северной Америке. Так, «посвящение арауканского колдуна включает ритуальный подъем на дерево или очищенный от веток ствол до площадки, где посвящаемый обращается с молитвой к Богу» (с. 239—242).

Никто до Элиаде не освещал инициацию с точки зрения дерева-посредника на столь широком международном материале. Обилие подходов и осмыслений одной идеи в совершенно разных культурах заставляет периодически задумываться — только ли об этой идее идет речь в каждом конкретном случае. Учитывая приведенные выше рассуждения о многозначности обрядовых действий и множественности ритуальных символов, совершенно ясно, что в обряде может одновременно присутствовать несколько разновременных смыслов, переплетающихся и перекрывающих друг друга. Обряд, несмотря на несомненную свою консервативную основу и «вселенский архетип», в диахроническом смысле — порождение постоянно изменяющихся религиозных, социальных, а иногда и политических факторов, которые не могут не действовать на способы его воплощения. Несколько утрируя, скажем, что обряд можно сравнить с постоянно изменяющимся организмом, ведь человеческий мозг, когда-то наполнивший обряд мифологическим и религиозным смыслом, — живой организм, продолжающий эту работу и в наши дни. Обряд продолжает жить и сегодня, а это значит, что появляются новые смыслы. Эти смыслы вовсе не уничтожают старые, а лишь, с поднятием на следующую ступеньку, наслаиваются на них.

КАРСИККО УМЕРШЕГО



«Крестовые деревья»

В своей заметке «Дерево предков» в журнале «Нива» в 1888 году секретарь ИРГО А. С. Григорьев впервые в отечественной литературе обратил внимание на «крестовые сосны» (карсикко), опубликовав сделанную в 1883 году фотографию сосны из Уусикиркко на Карельском перешейке (по данным Юлиуса Крона, автором фотографии является В. Майнов — Krohn, 1894, s. 37). Дерево было «унизано дощечками разной формы, крашеными (черными и синими, реже зелеными, как отмечено автором в немецком варианте статьи, вышедшем в журнале «Internationales Archiv für Ethnographie» в 1893 году. — А. К.) и некрашеными, и на каждой из этих дощечек вырезана или намалевана четырехзначная цифра и фигура вроде Андреевского креста; несколько таких крестов вырезано и на коре дерева. Дощечки вешаются родственниками покойника, которого везут по этой дороге на кладбище; цифры означают год смерти». Кроме того, в «Саволаксе и в центральных частях Карелии (от Йоэнсуу до Паданов?) срезают кору с дерева и вырезают тавро умершего, полагая, что, пока тавро видно, он не может возвратиться в дом и мучить односельчан... Срубить это дерево — значит навязать себе на шею этих мертвецов, которые не преминут наказать виновного». Находятся и желающие насолить своим односельчанам. Для этого такой человек с дерева срезает тавро какого-либо покойника из враждебной семьи, но без знания особенных магических приемов (например, умения указать дорогу мертвецам к определенному дому при помощи капель молока) он обратил бы гнев умерших на себя. «Иногда тут же, на этих деревьях, —

замечает далее автор, — можно увидеть ленты, кусочки материи, табак и т. п. — это жертвы, в которых, однако, никто не сознается из протестантских финнов, и только кореляк простодушно станет уверять, что это очень полезно для домашнего покоя и благосостояния» (Григорьев, 1888, с. 368).

Несмотря на краткость, заметка Григорьева удивительно емкая, например, в качестве сравнения, автор приводит известные ему примеры из быта народов «урало-алтайского происхождения мордвы, веси и вотяков», у которых «существует обычай вбивать гвоздь в дерево, стоящее на перекрестке к кладбищу», — материал, имеющий отношение к так называемому «железному карсикко», особой форме карсикко, о котором речь пойдет ниже. В заметке Григорьева перечислены все основные формы карсикко, характерные для тех мест: деревья с прибитыми к ним дощечками (*karsikkolauta* — см. Словник), вырезанные в дощечках и в стволе дерева косые кресты, «тавро» (т. е. родовой знак, или знак собственности умершего — *ruumerkki*), сделанное на затесанной части ствола, имеется и указание на охранительную функцию карсикко — умерший не может вернуться в дом. Кроме того, упомянуты жертвоприношения карсикко (сам по себе достаточно редкий случай в описаниях обычая) и даже практика магического использования вырезанных в дереве «клеим».

В. А. Вольтер, продолжая тему, поднятую А. С. Григорьевым, рассказывает о *ristipetäjä* из Куоккала (совр. Репино), помещая фотографию двух рядом друг с другом стоящих сосен, «кора которых иссечена крестами», а «насечки эти делаются при совершении обряда изгнания духа смерти во время похорон», замечает автор. Вольтер также рассказывает о дощечках, снабженных «именами и прозвищами ушедших на вечный покой» и имевших размеры 15 × 30 см, которые раньше было принято прибивать на особые почитаемые сосны. «Эти дощечки ныне всюду заменены “крестами”, насеченными на коре сосен. В былое время такие сосны имелись в конце каждой деревни» (Вольтер, 1915, с. 033). Ссылаясь на В. Мансикка, собравшего по просьбе Вольтера некоторые факты из приходов Выборгской губернии, автор приводит сведения из Антреа и Рускеала, где имелись подобные «общие сосны», стоявшие вдоль дороги на кладбище, к которым прикрепляют дощечку с именем покойного или в коре которых «чертят крест». Далее Вольтер делится с читателями общими сведениями об известных ему почитаемых деревьях на территории Финляндии, упоминая о сосне в приходе Оривеси (на востоке провинции Сатакунта), под которую каждый проходящий мимо должен был, во избежание неприятностей, бросать зеленую ветку, а в ингерманландском приходе Лемболово близ Петербурга почитание деревьев выражалось в том, что невеста, впервые появившись в доме жениха, вешала на деревья, растущие вблизи ворот, «нитки, ленты и куски материи» (Там же, с. 034).

Собственно обрезание ветвей на карсикко умершего в вышеприведенных материалах не упоминается, хотя У. Холмберг из того же Лемболово приводит материал М. Эйзена, наблюдавшего в 1880-е годы в окрестностях кирхи сосну, нижние ветви которой были обрублены, и на три сажени, начиная от земли, ствол дерева полностью покрыт прибитыми к нему дощечками. На дощечках изображены кресты и другие знаки. Каждый раз, когда процессия с покойником двигалась по этой дороге, к дереву прибывали соответствующую дощечку. Верили, что знак креста на ней сможет помешать умершему посещать живых в его бывшем доме (Holmberg, 1924, s. 12). Эстонский этнограф Е. В. Рихтер, ссылаясь на те же материалы Эйзена, добавляет, что в коре сосны из Лемболово были вырезаны кресты, а в ствол вбито множество гвоздей (Рихтер, 1979, с. 122).

На фотографии сосен из Куоккала в статье В. А. Вольтера видно, что в стволе правой (более старой) сосны вырублен большой затес в два человеческих роста, а вершина левой сосны была некогда отрублена, что повлекло за собой утолщение верхних боковых веток дерева (в связи с формированием новой вершины).

Отрубание вершины — одна из форм собственно карсикко умершего (помимо некоторых фактов отрубания или высушивания вершины дерева на почитаемых местах и перекрестках дорог на более восточных территориях), так как в других случаях вершину карсикко, как правило, старались оставить нетронутой. Из прихода Рауталампи в центральной Финляндии имеются сведения о том, что когда везли гроб с покойником на церковное кладбище, то по дороге останавливались, обрезали у дерева вершину, на месте среза на макушке дерева втыкали флажок и дополнительно к этому в стволе дерева вырезали инициалы и год смерти покойного. В приходах Леппявирта и Суонейоки в Северном Саво также обрубали вершину дерева и на этом месте на палке устанавливали дощечку с именем умершего. В приходах Южного Саво Кангаслампи и Савонранта на вершине дерева устанавливали флажок из полоски жести наподобие флюгера, на которой был начертан год смерти покойного (Holmberg, 1924, s. 31—32; Vilkuuna J., 1992, s. 63—64)²⁶.

²⁶ Случаев обрезания вершины карсикко, находящихся у дорог, по которым отвозили умерших на церковное кладбище, зафиксировано в Финляндии немного, однако надо учитывать, что ранние архивные сведения собирались в основном по рассказам местного населения и лишь гораздо позже, уже во времена, когда фотографирование стало относительно доступным занятием, сопровождалось фотоснимками, как в материалах Самули Паулахарью, по которым уже с достаточной долей достоверности (по форме дерева) можно определить, была ли изначально отрублена (или высушена — окорена) вершина дерева, так как информаторы могли на это просто не обратить внимание. В предыдущем разделе данной работы упомянуты также некоторые факты, говорящие о том, что вершину у карсикко могли отрубить и в ходе обрядов инициации. В материалах Рейнхолма есть следующее сообщение: «...когда подходили к городу, к последнему перелеску,

По этому поводу Уно Холмберг приводит данные из Прибалтики и «для того, чтобы показать, насколько широко это обыкновение было распространено в былые времена», собственные марийские материалы. В Эстонии, где также существовал обычай, связанный с «крестовыми соснами», в некоторых местах не вырезают крестов на стволе, а обрубают (карзают) ветки на дереве или обрезают вершины у молодых деревьев. Так же поступали и латыши, которые, по сведениям Шиллинга (Schilling), возвращаясь с похорон, обламывали вершины и ветки у некоторых молодых деревьев, «чтобы умерший мог на них повесить свою одежду до судного дня». Башкирские марийцы из района Бирска опять же объясняют обычай по-своему: они обламывают вершину растущего у дороги дерева при возвращении с кладбища, тогда «скучающий по своему дому покойник, когда он, покинув кладбище, влезет на искомое дерево, чтобы посмотреть дорогу в сторону своей деревни, обнаружив, что дом еще далеко, вернется назад» (Holmberg, 1924, s. 31). Следы подобных обычаев Холмберг отмечает также у шведов, которые перед домом покойного и перед домами вдоль всего пути похоронной процессии устанавливали елки или кусты можжевельника, «иногда еще их верхушки наклоняли книзу, а у всех деревьев в покойницкой и в церкви обламывали вершины» (Там же).

«На основании вышеизложенного сравнительного материала, — заключает Уно Холмберг, — мы можем сделать вывод, что изначально для того, чтобы предотвратить посещение мертвым своего дома, стали делать карсикко умершего — у какого-нибудь растущего вдоль дороги дерева отрезали вершину или обрубали ветви» (Holmberg, 1924, s. 32). Вероятно, с У. Холмбергом следует согласиться, когда речь идет о первоначальной форме карсикко умершего. Однако, несмотря на универсальный характер боязни бродячей души покойного²⁷, только страхом, побуждающим к охранительным действиям, вырубания карсикко не объяснить. Карсикко умершего с остальными видами карсикко объединяет, прежде всего, его форма. Но ведь при зачастую идентичной форме другие виды карсикко к идее отвращения бродячей души отношения не имеют. Прежде всего, все виды карсикко объединяет то, что они делаются в некой сакральной ситуации, особенно характерной для обрядов перехода.

вся компания останавливалась и тому, кто впервые участвовал в таком путешествии, надо было сделать себе карсикко. Он карзал дерево до вершины; холостой оставлял вершину; женатый обрубал дерево так, что у него становилось две вершины; вдовец не сохранял и самой вершины» (Krohn J., 1898, s. 41).

²⁷ См., например, труд Дж. Фрэйзера «Страх смерти в примитивных религиях» (Frazer, 1933—1934), а также многочисленные примеры из «Золотой ветви» (Фрэйзер, 1983, с. 185, 199—215, 241—246 и др.).

Матти Сармела в Атласе традиционной культуры Финляндии перечисляет «парадигму» значений слова «карсикко» и его производных, имеющих отношение к погребальному обряду. Сразу оговоримся, что изначально основным признаком дерева-знака на всей территории распространения карсикко, в том числе карсикко умершего (см. Sarmela, 1994, kartta 6; Прил. 1, горизонтальная штриховка), в Финляндии было обрубание ветвей, как на то указывает и сам термин «карсикко» (отглагольное существительное от глагола «карзатъ» — обрубить ветки). «Итак, ранее каждому умершему могли сделать собственное карсикко, — делает вывод Сармела, приведя примеры “личного” карсикко умершего с оставленными на нем отдельными ветками (1), — но сохранившиеся деревья-карсикко в основном уже были общие для всего поселения и ветки на них больше (наверху. — А. К.) не обрубали, у деревьев обламывали только нижние ветки. На стволе делали затес (pillkka), на котором вырезали (2) крест, как на Карельском перешейке, и плюс к нему вырезали (3) инициалы и год смерти покойного (Саво). Знаки могли также сделать (4) на памятной табличке karsikkolauta (lauta ‘доска’. — А. К.), которую прибивали к стволу дерева. На территории многочисленных озер в Саво умерших отвозили на кладбище также на лодках, и знаки могли выбивать (5) на прибрежных камнях, которые называли karsikkokivi (kivi ‘камень’. — А. К.)» (Sarmela, 1994, s. 54).

В данную общую картину следует, однако, внести некоторое уточнение: фраза относительно того, что на территории Финляндии «сохранившиеся деревья-карсикко в основном уже были общими для всего поселения и ветки на них больше не обрубали», верна (не без исключений и с учетом вышесказанного относительно неполноты имеющихся сведений) только для Саво, центральной Финляндии и финской Южной Карелии, что же касается севера страны (что на карте Атласа не отражено), то для этих мест как раз характерны «индивидуальные» карсикко умерших, которые находились на кладбищах (или около них) в непосредственной близости от могил, о чем речь пойдет ниже.

В газете «Известия из Турку» (Sanomia Turusta) от 1861 года появляется одна из первых в Финляндии печатных заметок о карсикко вообще и о «крестовом дереве» в частности. В провинции Южная Карелия, на пути из Выборга в Хамина путешественник увидел у дороги скопление народа. Подойдя поближе, он заметил посередине толпы телегу, а на ней гроб. Мужчины вокруг пробовали вино из так называемой taskumatti — бутылки в форме фляги, носимой обычно за пазухой. После этого один из мужчин достал из внутреннего кармана небольшую четырехугольную дощечку и прибил ее к стволу большой березы. На дощечке было написано: «Туомо Илонен умер 4/7 1856». Когда мужчина прибил дощечку на березу, он достал из ножен нож и вырезал им крест на стволе дерева, на котором уже висели многочисленные дощечки, а в коре были вырезаны кресты. На следующем

привале путешественнику рассказали о значении этих действий: таким образом пытались препятствовать возвращению умершего домой. Ему объяснили, что когда покойник, скучающий по собственному дому, отправится на его поиски, то, поравнявшись с деревом, он остановится, чтобы посмотреть на свое имя, но когда он увидит на дереве крест, ему ничего не останется, как отправиться обратно. Кроме того, ему рассказали, что мимо этой «крестовой березы» опасно проходить в темноте, так как там видели всяческие привидения (Holmberg, 1924, s. 7—8; Kemppinen, 1967, s. 44).

Сходны с вышеприведенным описанием и сведения 1860-х годов А. Рахконена из Антреа (Карельский перешеек) о «крестовой сосне», у которой производят внезапную остановку («лошадей неожиданно останавливают так, что несведующий человек может подумать, что что-то случилось») и «каждый раз, когда покойного провозят мимо этого дерева, прибывают к нему крашеную или некрашеную дощечку, на которой начерчены инициалы, год смерти или только лишь крест». Также и в коре дерева вырезают ножом «различные знаки», после чего пьют вино. Он сообщает также, что «население относится к деревьям-карсикко с большим уважением и верит, что они препятствуют возвращению умершего домой». Вера в то, замечает автор, что мертвые могут возвращаться по ночам домой и, например, возиться, шуметь, сбрасывать золу, лучины и другие предметы с печи на пол, была еще в народе широко распространена²⁸. Отсюда и рассказы о том, что тени умерших можно увидеть около «крестовой сосны»: «...призрак того человека, невинную кровь которого пролили разбойники, бродит около “крестовой сосны” и замышляет месть своим убийцам» (Holmberg, 1924, s. 10—11).

В краеведческом журнале «Kotiseutu» в 1912 году была опубликована заметка из Миехиккяля (провинция Южная Карелия), в которой говорилось, что «около 40 лет назад по дороге из Мууриккала в церковь стояла “крестовая сосна”. Когда умершего отвозили на кладбище, то около нее останавливались и прикрепляли к сосне небольшой крестик, а если не было креста, то чертили крест на дереве ножом. После этого пели и выпивали чарку» (Aaltonen, 1912, s. 52).

²⁸ Относительно веры в возвращение покойника домой и широко распространенного приема отвращения его духа от подобных появлений приведем характерный рассказ из прихода Посио (Северная Финляндия, архив ФАО): «Однажды в одной семье умер дед, и его похоронили, но его призрак остался в доме. Там было маленькое дитя и он всегда ночью ходил его будить, и деда, бывало, видели сидящим у печи. И вот, когда хозяин пришел с лесозаготовок и тоже увидел его, то сказал хозяйке, что давай-ка принеси три трехдюймовых гвоздя и вобьем в то место, где дед спал в последний раз, и каждый гвоздь в трех дюймах один от другого (вбил), и после этого никогда деда больше не видели» (Rohkainen M., SKS, ТК 86:33. 1961, Posio).

«В приходе Кивеннапа знали действенный способ препятствовать возвращению покойников домой, — пишет Майя Руутту в своей статье “Народные обычаи и верования на востоке Карельского перешейка”, — в каждой части прихода имелась своя *крестовая сосна*. В районе Куоккала такая сосна была около деревни Яппиля²⁹, в северных деревнях прихода в сосняке Сеппяля между деревней Ахьярви и Кивеннапа и пр. Перевозящая покойного процессия останавливала лошадей около крестовой сосны, и на ее стволе либо вырезали, либо прибывали к стволу заранее заготовленный деревянный крест. Процессия исполняла часть церковного псалма и бутылка белого вина отправлялась по кругу в честь покойного. Если умерший оказывался беспокойным³⁰ и делал попытку вернуться домой, то он доходил до крестовой сосны, но от нее он был вынужден возвратиться назад на церковное кладбище» (Ruutu, 1931, s. 21).

В 1969 году в том же «*Kotiseutu*» была напечатана статья родившейся в 1899 году в приходе Куолемайярви (на юго-западе Карельского перешейка) Хильи Паакки. Автор в своем романтическом рассказе повествует о впечатлениях детства, связанных с росшей в окрестностях их дома, вдоль ведущей к церкви дороги, *ristipetäjä* («крестовой сосне»). Сосна стояла посреди холма с тем же названием — *Ristipetäjänmäki*. Весь ствол старого большого дерева был испещрен вырезанными в коре крестами. (Она также называет эту сосну *käkkäoök-säinen*, т. е. «с закрученными, искривленными ветками», что, скорее всего, говорит о следах обработки дерева — обрубании ветвей). По рассказам старожилов во второй половине XIX века, гроб с телом покойного жителя соседних деревень провожали на кладбище собором с родственниками умершего. Похоронная процессия состояла

²⁹ Интересно, что Руутту пишет о той же сосне, с рассказа о которой Э. А. Вольтер начинает свою статью 1915 года в «Ниве». Вольтер упоминает и имя владельца дачного участка, на котором росли сосны (Вольтер рассказывает о двух рядом растущих деревьях и помещает в статье их фотография), — Александр Сергеевич Николаев. Майя Руутту заключает свой рассказ так: «Сегодня, видимо, все деревья умерших уже исчезли. Сосна из Куоккала в свое время оказалась на землях русского господина. Он разбивал летом вокруг дерева цветник, а в ограде приказал сделать небольшую калитку, чтобы все, кто пожелает, могли посетить карсикко. Потом времена изменились, и финн получил обратно проданную им однажды русскому землю. Он срубил “крестовую сосну” на дрова. И хорошо горели, особенно те места, на которых были вырезаны покрытые смолой кресты, в печи только осталась мешать дальнейшей топке большая куча гвоздей. “Крестовая сосна” из Роннунйоки завершила свой путь на пилораме Тулокас, там она сломала своими гвоздями циркульную пилу» (Ruutu, 1931, s. 21—22).

³⁰ О поведении «беспокойных» покойников Майя Руутту рассказывали следующее: «...в Муолаа умерла старая хозяйка, которая после смерти приходила в дом и устраивала различные “проказы”: бросала чурки из дровяника на крышу, выливала молоко на землю, тушила огонь в печи и в лампе и подбрасывала навоз в тарелки для еды» (Там же, s. 20).

из нескольких повозок или саней: впереди ехали деревенские певчие, за ними ближайший родственник умершего с гробом, далее родственники и последними соседи и остальные жители деревни. У сосны процессия останавливалась, и все мужчины собирались у дерева, оставив женщин и детей присматривать за лошадьми. Обычно ближайший родственник умершего вырезал в коре сосны ножом крест, после чего певчие совместно со всеми присутствующими мужчинами и женщинами исполняли псалом. Затем кто-то из родственников умершего доставал бутылку вина, из которой каждый мужчина делал глоток. Это была, собственно, *чарка умершего*, замечает Хилья Паакки.

Кресты, по общему мнению, вырезали для того, чтобы покойники не приходили бы домой пугать своих родственников и соседей, а, обнаружив вырезанный на сосне «свой» крест, возвращались назад на кладбище. Предания гласят, как жители некогда видели, что на этом месте ночью двигались одетые в белое человекоподобные тени, т. е. привидения. Поэтому место в районе «крестовой сосны» в ночное время считалось страшным, и, по крайней мере, женщины обходили его стороной. Рассказывали также о лесном пожаре, уничтожившем много гектаров леса, который, дойдя до самой сосны, резко сменил направление своего распространения, не задев ее. После этого возникло две версии: старые жители отрицали случайность и заявляли, что «*священную сосну* огонь не может тронуть, ведь у нее столько псалмов было спето». Другие считали, что речь идет о чудесном, магическом дереве, которое своей силой остановило и повернуло огонь в другую сторону. В конечном итоге дерево спилили по распоряжению владельца земли, так как оно стало с вершины засыхать «и долго бы не простояло». Это было знамение наступления нового, рационального времени, не признающего старых «богов» (Paakki, Hilja. Ristipetäjä. Kotiseutu. Helsinki, 1969, s. 127—128). Отметим здесь, что выпивание чарки и пение псалмов у дерева-карсикко — характерные черты поминания покойника на кладбище и отпевания в церкви, а «чарка» — собственно часть поминальной трапезы, восходящей к жертвоприношению на могиле.

Территория распространения «крестовых деревьев» от ее центра — Карельского перешейка узкой прерывистой полосой проходит по Южной Финляндии через Южное Саво и восточную Уусимаа и достигает востока провинции Хяме. Тем не менее по количеству сведений эти территории в сравнении с Карельским перешейком находятся в маргинальной зоне явления. Ниже приводятся сведения Архива диалектного словаря финского языка из Южного Саво.

«В своем родном местечке Луотолахти, что в приходе Суоменниemi, в моем детстве вдоль дорог еще стояли деревья-карсикко. Карсикко нашей деревни и всей нашей губы Луотолахти находилось в 4 км от церкви на горе Карсикаслаки. На нем были в стволе ножом

вырезаны кресты. Так делали, особенно когда хоронили пожилых людей. Говорили, что на горе, где было карсикко, пугало, потому что там у многих умерших были свои знаки на карсикко. Здесь боялись ходить в темноте, потому что говорили, что покойники, которые тоскуют по дому, доходят до этого места, но, увидев свои знаки на карсикко (*kar-sikkomerkinsä*), поворачивают обратно. Если идти от Ристины, то в той стороне карсикко стояло в Лукавом сосняке, в одном километре от церкви в сторону Ристины, а карсикко деревни Суоменкюля было лишь в 300—400 м от церкви на болоте Силтасуо. С карсикко на Карсикаслаки связан действительный случай 70-летней давности.

В один из ясных лунных вечеров поздней осенью двое местных мужчин с самопрялкой в руках двигались по направлению к Суоменкюля. Дойдя до карсикко, они услышали, что к месту приближается группа молодых людей, направившихся к девушкам в другую деревню. Тогда они спрятались в кустах, но держали свою ношу так, что длинная тень от самопрялки легла прямо на дорогу. Когда путники подошли ближе к карсикко, то начало слышаться монотонное урчание самопрялки, а на дороге они увидели и ее тень. На мгновение они застыли, наблюдая за чудом, но в следующий миг бросились бежать, да так, что замерзшая земля загудела под их ногами. Они решили, что одна из покойниц-хозяек дошла до этого места и осталась здесь пряхь» (SMSA, *Impi Karhula*, 1962, *Suomenniemen Luotolahti*).

«Крестовые деревья» (*ristipuu, ristikko* — крестовое дерево, *ristimänty, ristipetäjä* — крестовая сосна, *ristikuusi* — крестовая ель, *ristikoivu* — крестовая береза) в Финляндии в основном известны на территории Карельского перешейка и отчасти в Северном Приладожье, в Суйстамо и Рускеала (севернее, в Саво, крест могли также вырезать на дереве, но деревья не назывались «крестовыми» — см. *Vilkuna J.*, 1992, карта на с. 50), но также и значительно южнее — в Ингерманландии, Эстонии и северной Латвии (см. карту распространения явления на территории Прибалтики — *Vilkuna J.*, 1992, s. 54). Отсюда напрашивается вывод о южном влиянии и о маргинальной южной зоне данного явления, сложившейся на Карельском перешейке по отношению к центральной карельско-саволакской территории бытования традиции. Тем не менее некоторые факты указывают на то, что и в Прибалтике обычай вырезать кресты на дереве можно считать относительно поздним.

Уно Холмберг, ссылаясь на М. Эйзена, отмечает, что обычай вырезать кресты в «крестовых соснах» или «крестовых елях» по пути на кладбище или обратно с целью препятствовать возвращению покойника в дом ранее был распространен у эстонцев, но известен также латышам. По дороге в церковь «можно было увидеть большую сосну, кора которой была сплошь усеяна вырезанными в ней крестами. В некоторых местах такие деревья находились вблизи перекрестков» (*Holmberg*, 1924, s. 25). «Вплоть до конца XIX века, —

пишет Е. В. Рихтер в своей статье “Некоторые особенности погребального обряда сету”, — в погребальной обрядности сету и соседних Юго-восточных эстонцев можно обнаружить такую связь: погребение — дерево — ритуал жертвоприношения. В начале XIX века в Выруском уезде, по сообщению Фр. Р. Крейцвальда, процессия, провожавшая на кладбище покойника, останавливалась у дерева, где все угощались вином, затем родственники, обвязав ствол дерева синими, красными и желтыми нитками, вырезали на нем крест. Этого обычая придерживались в Вырумаа до конца XIX века, а в самом восточном приходе Пылва — вплоть до 1930-х годов» (Рихтер, 1979, с. 123).

Вырезание креста на дереве по ходу следования похоронной процессии известно в некоторых районах Эстонии по сей день. По крайней мере, Янне Вилкуна зафиксировал этот обычай на юго-востоке страны в 1991—1992 годах: «В юго-восточной Эстонии знаки на крестовых деревьях делают до сих пор. Обычай является частью бытующего в сельской местности обряда церковных похорон лютеран-эстонцев... Порядок следования похоронной процессии следующий: умершего после бдений выносят из дома и (гроб) кладут в украшенный хвоей кузов грузового автомобиля. По прибытии в первый лесной массив, к месту нахождения крестовых деревьев своего селения, процессия останавливается, и кто-то из родственников-мужчин вырезает ножом в дереве у дороги, обычно в сосне, латинский (прямой. — А. К.) крест. На месте крестовых деревьев может быть только одно, выделяющееся среди других деревьев огромное крестовое дерево, полное вырезанных крестов, или на месте находится целый лес крестовых деревьев; в таком лесу на каждом отмеченном дереве бывает не больше нескольких крестов. В процессе вырезания креста участникам процессии предлагается испить чарку вина, после чего процессия отправляется на кладбище. Старые жители до сих пор помнят, что назначением обычая было охранить дом от появления в нем покойника, в наше же время крест вырезают потому, что обычай есть существенная часть сельских традиционных похорон и потому, что вырезание креста воспринимается как христианский обычай» (Vilkuna J., 1992, s. 57).

М. Эйзен в своей книге «Жертвоприношения предкам», изданной в 1918 году, пишет о том, что в латвийской провинции Венден (северная Латвия, совр. Cēsu) существовали деревья, в стволе которых, возвращаясь с похорон, вырезали кресты для того, чтобы воспрепятствовать возвращению покойников в дом. Существовало и другое объяснение обычая: кресты делали, чтобы в день Страшного суда умерший нашел дорогу домой (Eisen, 1918, s. 57: по Vilkuna J., 1992, s. 58—59). В местностях Валка и Мадона, по сведениям Янне Вилкуна, крест делали, чтобы покойник в этом месте повернул назад, а в Мадоне еще и потому, «чтобы видели, что умерший, которого по этой дороге везли, был крещен» (Vilkuna J., s. 58).

Я. Вилкуна приводит обобщенные сведения о латышских «крестовых деревьях», опубликованные в 1949 году Карлисом Страубергом.

По мнению последнего, такие деревья представляли собой определенные пограничные вехи на известных местах в лесу, у которых останавливались, ожидая растянувшуюся по дороге компанию путников. В дереве, которым обычно была уже ранее известная большая сосна, вырезали крест. «Если умершей была женщина, то дополнительно рядом с вырезанным на дереве крестом прибивали ленты, и выше и ниже креста прикрепляли желтые и красные нитки. Около деревьев было обыкновением вместе с какой-нибудь одеждой покойного сжигать на гробе соломенную постель. На этом месте также угощались пивом или водкой. Водку кропили на землю, а остатки пива выливали под дерево. Обычай объясняли тем, что эти действия препятствуют возвращению покойника домой» (Vilkuna J., 1992, s. 58). Я. Вилкуна подытоживает прибалтийский материал: обычаи в Латвии были сходны с эстонскими; в целом прибалтийские и финские «крестовые деревья» и связанные с ними представления практически идентичны. Есть только одна существенная разница: на прибалтийские «крестовые деревья» не прибивали дощечек со знаками (*karsikkolauta*).

Янне Вилкуна всячески подчеркивает, что ведет речь только о «крестовых деревьях» и умаляет, по нашему мнению, значение ранних описаний прибалтийских карсикко умершего (хотя и приводит некоторые данные), относясь к ним критически. Дело в том, что они существенно отличаются от современных обычаев, связанных с «крестовыми деревьями». Выше уже были приведены упоминания об обрубании ветвей и вершин в Латвии. Относительно эстонских карсикко Елена Рихтер высказывается совершенно определенно: «Вырезание крестов на коре дерева у юго-восточных эстонцев — сравнительно позднее явление. Ранее на дереве оставляли другой знак в память смерти близкого человека. Как пишет Ф. Юнг, в юго-восточных приходах Пылва и Вастселийна в 1870-е годы у дерева, к которому приносили гроб, заламывали ветви, а в случае похорон хозяина делали зарубки на его комлевой части. Но и этому обряду предшествовал более ранний, — отмечает Рихтер, — в 1673 году Иоганн Бранд слышал от пастора Вастселийна, что эстонские крестьяне, желая увековечить память о хорошем хозяине, вырубали топором в дереве, стоящем у дороги в церковь, длинную продольную щель, в которую вставляли палку в рост умершего. Верхний конец мерки расщепляли, туда просовывали поперечную щепку, получался крест, на который навязывали красные и синие шерстяные нитки» (Рихтер, 1979, с. 124). Здесь стоит упомянуть и свидетельство Адама Олеария, который, проезжая через Эстонию в 1635 году, видел в некоторых местностях «обернутые красными нитками деревья с обрубленными до самой вершины ветками» (Holmberg, 1924, s. 33). Значение подобных фактов невозможно умалять или, тем более, игнорировать и, несомненно, права Е. В. Рихтер, которая считает, что отмеченные ею сообщения свидетельствуют о существовании более ранних форм карсикко умершего у эстонцев, нежели «крестовые деревья» как таковые. Об этом говорит нам и финский, а в особенности карельский, материал. Об охранительной роли так

называемого «расти» — фигуры креста, сделанной на дереве при помощи вставленной в зарубку поперечной щепы, речь пойдет ниже.

Что же касается знака косо́го креста, вырезаемого на «крестовом дереве», то, анализируя различные элементы погребального обряда сету и привлекая некоторый сравнительный материал, Рихтер приходит к выводу, что косо́й крест у сету был знаком смерти. «Косо́й крест — древний магический знак, символизирующий и смерть, и грань между жизнью и смертью, и память об умершем, и оберег» (Рихтер, 1979, с. 128). Ключевое слово, по нашему мнению, в этой фразе — «грань». Переходное состояние души (или ее ипостасей), ее проводы на тот свет и нахождение для нее нового пристанища, отдельного от мира живых, собственно и являются идеологической основой и смыслом похоронного обряда. Эту самую грань, или границу перехода, маркирует карсикко — особым образом обработанное дерево-знак. Но карсикко как знак границы (в том числе мифологической границы между мирами) выступает в этом своем качестве, как мы видели выше, далеко не только в погребальном обряде. Часто карсикко, независимо от своей обрядовой функции, находилось на перекрестках сухопутных и водных путей³¹, на границах стихий (например, на берегах у самой воды, на горах, на опушках леса около полей и пр.),

³¹ Майя Ювас в своей статье 1931 года «Дополнительные сведения о карсикко и хуррикас», подводя итоги новым материалам о карсикко умершего, касается также темы местоположения дерева-знака: «Местом вырубания карсикко выбирают по большей части перекрестки дорог. Часто также говорят, что карсикко делали на полпути между домом и кладбищем. Это обыкновение можно, вероятно, сравнить с тем, что, например, когда делили охотничьи угодья, то границу проводили на полпути между поселениями» (Juvás, 1931, s. 83).

Убедительной иллюстрацией пограничного положения «прощального дерева» на похоронах у сету являются обычаи, связанные с *lautsipedäjä* или *lautsikadaja*, «сосной носилок» или «можжевельником носилок». Е. В. Рихтер пишет: «Первое прощание с умершим происходило на перекрестке деревенской улицы и проезжей дороги близ дерева, стоявшего за околицей деревни». В Вырусском районе «гроб несли на руках до конца деревни, затем у придорожной сосны или можжевельника процессия останавливалась. Здесь гроб ставили на телегу (сани), а носилки (*lautsi*) оставляли, прислонив к дереву... Около дерева расстилали солому, на которой мыли покойника, там же клали веник, которым его мыли, стружки и щепки от гроба. Горшок из-под воды разбивали вдребезги у поминального дерева». В Печорском районе, «дойдя до сосны, поворачивали гроб на 180°; ноги умершего оказывались направленными в сторону дома. Затем трижды “вздымали” гроб кверху. После того, как гроб устанавливали на телегу или сани, деревенские жители, которые не шли на кладбище, трижды кланялись покойнику в ноги, целовали его и, когда процессия трогалась в сторону кладбища, бросали вслед шествию по три горсти песка или снега с криком: “Уходи уже из глаз и из памяти прочь. И оставайся на ночь там, куда тебя положат днем”. От “прощального” дерева до кладбища на повозке с гробом ехали самые близкие родные умершего» (Рихтер, 1979, с. 118—119).

на границах родовых земель, на границах поселений или волостей, на границах сакральных объектов — священных или почитаемых мест, в том числе кладбищ (см. Конкка, 1986, с. 93; Конкка, 2001; Конкка, 2003б; Конкка 2007б). Косой крест (перекрестье), вкуче с самим деревом, был в данном случае символом границы, где начинается новая, часто неведомая человеку территория или область потусторонних сил (Конкка, 2003б, с. 228—230). Несомненна и его функция оберега.

Карсикколаута

Неоднократно выше упоминаемые *karsikkolauta* или *karsikkotaulu* — прибываемые на дерево-карсикко памятные дощечки с вырезанными в них знаками были распространены и гораздо севернее (и западнее) области «крестовых деревьев» на территории Южного и Северного Саво и в губернии Средняя Финляндия, некоторые сведения имеются и из пограничных с Саво приходов финляндской Северной Карелии (Sarmela, 1994, карта 6; см. Прил. 1).

В приходе Ристиина и Анттола (Южное Саво) в XIX веке было «принято делать карсикко» по дороге на кладбище. У придорожной сосны обрезали нижние ветки и в дереве вырезали имя покойного и год смерти или «прибывали к стволу дерева какую-нибудь деревянную или жестяную табличку, на которой имя покойника вырезали или наносили краской; здесь же провожавшим умершего преподносили чарку, что повторялось на обратном пути» (Holmberg, 1924, s. 14). Саволаксы также верили, что «сделанное карсикко повлияет на покойника так, что он больше не придет домой в виде призрака». Также и в Северном Саво, «например, в приходе Рауталампи, — замечает Холмберг, — напротив пролива Лансту стояли карсикко с прибитыми к ним многочисленными дощечками с именами и датами. По обычаю процессия останавливалась около карсикко закусывать и выпить чарку в честь покойного» (Там же, с. 14).

Во всем Саво еще в начале XX века было обычаем делать карсикколаута — дощечку со знаками по поводу смерти родственника, замечает автор статьи 1949 года в «*Kotiseutu*» о саволакских карсикко Сиркка Вальякка, еще и сейчас, путешествуя по сельской местности, можно увидеть их как в домах, так и в музеях. Обычно карсикколаута была прямоугольной (примерно 15 × 25 см), но встречались и крестообразные, полукруглые и «полуромбовидные», а также такие, у которых верхняя кромка была резная (см. Прил. 45). На доске вырезали инициалы умершего, день рождения и день смерти, а также даты, а иногда целые предложения, в том числе стихотворные. Карсикколаута прибывали до или после похорон над дверями того амбара,

в котором покойного держали в доме до похорон. Распространенным было и прибывание карсикколаута на дерево в лесу, на котором в конечном итоге могло оказаться много подобных досок. Рассказывали, что карсикколаута использовали при каких-то магических действиях, но подробности этого неизвестны.

Из прихода Иисалми сообщали, что те, кто побогаче, заказывали вырезать на карсикколаута, помимо обычных знаков, целые вирши (пример (букв): «Во время, в которое не думаем / не ждем, / придет к нам смерть в гости, она в рог не затрубит, когда захочет нас в жертву») и относили карсикколаута в сопровождении процессии в лес к карсикко, на котором уже были такие же доски, здесь они исполняли псалом, потом прибывали доску, после чего снова пели, выпивали чарку за покойного и отправлялись домой, где потом проводили поминки, как на похоронах.

Особенное карсикко стояло в 1880-е годы на западной стороне дороги, ведущей от Иисалми на север. «Там на краю поля стояла большая ель, на стволе которой, на высоте 4 метров от земли была прикреплена доска, примитивным образом изображавшая человеческий образ, лицо которого было обращено на юг. Кому это было сделано — не помнили. Дерево срубили в 1890-е годы» (Valjakka, 1949, s. 70). Несмотря на то что Вальякка называет приводимый ею рисунок человекоподобным изображением, в нем настолько явно проявляются орнитоморфные черты, что, думается, его следует считать, по крайней мере, антропо-орнитоморфным (см. Прил. 38).

Относительно западных районов Финляндии Уно Холмберг отмечает, что там не зафиксировано бытование каких-либо форм карсикко умершего (см. Прил. 1), «если не считать тех отмеченных знаками деревьев, которые можно увидеть на местах, где кто-то стал жертвой несчастного случая или насильственной смерти». Тем не менее обычай укрепления на деревьях дощечек со знаками покойного по пути следования погребальной процессии зафиксирован еще западнее — в Средней Швеции. Карл Линней, описывавший свои путешествия по лену Даларна в 1730-е годы, пишет о «странном обычае», который ему довелось наблюдать по пути из Мора (Moora) в Элфдаль: «...около дороги стояло несколько сосен, к которым было прибито в общей сложности 120 пластинок (listor), а именно к одному дереву 56, к другому 35, к третьему 14, к четвертому 10 и к пятому 8 штук. Каждая пластинка была длиной около $\frac{1}{2}$ локтя (т. е. около 15 см. — А. К.) и примерно три пальца шириной, черная и с вырезанными в ней буквами, которые высвечивались белым. Напр., “Salig A. O. S. Död 1670, d. 10 Juli” (Благословенный А. О. С. Умер 1670, июля 10 дня). Самая ранняя табличка, надпись на которой можно было разобрать, относилась к 1670 году, а остальные даты шли по возрастающей. Когда люди отвозят своего покойника в церковь, то они обычно отдыхают на этом месте, а с собой у них подобная описанным табличка,

на которой вычерчено имя умершего и которую они прибивают к дереву смерти (*dödsträdet*). Обычно у каждой деревни имеется свое дерево» (Holmberg, 1924, s. 15).

Янне Вилкуна вслед за Холмбергом объясняет происхождение *karsikkolauta* без особых премудростей: дома (особенно, если надпись состояла из множества знаков) было гораздо проще заранее вырезать текст на доске или начертить на жести, нежели вырезать его на дереве в лесу (Vilkuna J., 1992, s. 59). Как бы там ни было, для нас здесь главное, что карсикколаута выступает как часть намогильного сооружения, именно такие дощечки из дерева или жести можно до сих пор встретить на могилах старых финских кладбищ. Иногда они (жестяные таблички на железном пруте, воткнутом в землю) и есть собственно намогильное сооружение. Вилкуна предполагает, что обычай делать карсикколаута распространился на север из плотно заселенных местностей ареала «крестовых деревьев» на юге. Из некоторых мест также имеются сведения, что таблички с надписями начали делать сравнительно поздно (Там же, с. 59)³².

³² Янне Вилкуна в своей работе уделяет довольно много места описанию обычая вывешивания карсикколаута на внешних стенах приусадебных неотопляемых сооружений (в отдельных случаях это была стена жилого дома). Памятные надписи могли также вырезать прямо на бревнах хозяйственных построек, как правило амбаров, в которых некоторое время держали тела умерших. Подобные покойнички назывались также *karsikkoaitta* (*aitta* — амбар, Vilkuna J., 1992, s. 64—81). Несмотря на название, к собственно дереву-карсикко данный обычай имел лишь опосредствованное отношение и был зафиксирован на ограниченной территории Северного Саво. О некой переходной форме от стоящего в лесу дерева к стене из бревен (в которых также были свои окарзанные сучья) сообщает Сиркка Вальякка: на границе губерний Северное Саво и Средняя Финляндия в Саариярви сохранился один из двух бывших карсиккоайтта 1783 года постройки. Каждый раз, когда покойного относили в амбар, вокруг сучка на внешней стене амбара выдавливали четырехугольное углубление таким образом, чтобы сучок выдавался наружу (ср. выше *karsikko* — остатки веток на стволе, комли ветвей). На стене амбара сохранилось 10 подобных знаков (Valjakka, 1949, s. 70). К магической (оберег) практике начертания родового знака восходят, вероятно, и те инициалы и даты, которые автор этой работы видел на стенах стоящих на лесных пожнях сенных сараев в Северной Финляндии (самая ранняя дата — 1791 год). В них сенокосцы, при большой удаленности пожни от дома, могли заночевать. Столь же широко распространенным было и вырезание имен и дат в деревьях на местах стоянок и остановок в лесу (Konkka, 1999, s. 130).

Затесывание и обрубаение ветвей

Опубликованные Я. Вилкуна две карты, на которых нанесены зарегистрированные на территории Финляндии способы нанесения знаков на карсикко умерших: 1) деревья, у которых обрубаили ветки и 2) деревья, на стволах которых вырубали затес (а потом вырезали знаки), практически идентичны. Это означает, делает вывод автор, что обрезание ветвей и затесывание дерева составляют единую традицию (Vilkuna J., 1992, s. 45, карты 5 и 6 на с. 42 и 46). С этим выводом Вилкуна следует согласиться: по моим наблюдениям, на северофинских и карельских кладбищах или около них (эти данные на картах Вилкуна отсутствуют) на карсикко с обрезанными ветками в большинстве случаев находились и сделанные в стволе затесы или вырезанные прямо в коре дерева знаки (на одном дереве их могло быть несколько). Однако случаев вырубания затеса на дереве без обрубаения его ветвей было зафиксировано больше (Вилкуна приводит примеры из провинции Средняя Финляндия, из западных ее приходов, находящихся в маргинальной зоне, на окраине ареала распространения обычая, но Уно Холмберг упоминает такие случаи из разных мест Восточной и Средней Финляндии), что, возможно, связано с позднейшими изменениями традиции (или, как отмечалось выше, с неполнотой сведений). Кроме того, особенно в Северной Финляндии, в роли карсикко могли использовать и березу. Иногда старые березы на кладбищах или около их ворот были со следами обрубаения ветвей, но чаще всего на березах делались только затесы (см. фотографию березы с затесом в стволе на кладбище Толпанниemi в округе Посио — Konkka, 1999, s. 130). По сведениям Вилкуна (как и по материалам автора настоящей работы), традиция вырезания знаков на затесе в стволе дерева восходит, по крайней мере, к XVIII веку. Речь в данном случае идет о сохранившихся до сегодняшнего дня материальных подтверждениях (например, о частях стволов деревьев, хранящихся в музеях) или рисунках и фотографиях, сделанных непосредственно на месте. Более точные данные способен дать дендрохронологический анализ, который определил бы время затесывания дерева (вырезанные имена и даты могут оказаться более поздними, чем сам затес, не говоря уже о случаях, когда дата отсутствует или на затесе нет знаков вообще). Я. Вилкуна упоминает характерный случай о дендрохронологическом анализе «поповской сосны» из Суомуссалми (Северная Финляндия), на которой самые ранние даты относились к 1750-м годам. Анализ определил, что первый затес на сосне был сделан в 1742 году. Сосна начала расти в середине 1440-х годов, а засохла в середине XX века (Vilkuna J., 1992, s. 49).

Путешествовавший в 1873 году по Финляндии Густав Рециус описывает процесс делания карсикко следующим образом: «В Северной

Хяме в приходе Пиелавеси и в других местах во время транспортировки умершего исполняют странный обычай. Когда мы путешествовали по здешним озерам, видели, что время от времени на берегах попадались сосны, у которых некоторые толстые сучья были обрезаны. Нам рассказали, что причиной тому было то, что у некоторых жителей был обычай, причалив к берегу для отдыха и приема пищи, влезать на сосну и обрубить в ее середине или даже еще выше несколько веток, а также чертить или вырезать в ее стволе год смерти покойного. Если среди сопровождающих окажется кто-либо умеющий писать, то вырезают еще и дату, но не имя». К этому Рециус добавляет, что подобные деревья, которые называли «карсикко», почитались, их нельзя было рубить и даже нарушать их покой (Holmberg, 1924, s. 22).

Во многих местах карсикко могло находиться рядом с домом, в том числе на севере, где карсикко умершего вне кладбищ фиксируется редко.

В Киттиля (губерния Лаппи) в разговоре часто использовали форму *karsikot* (множественное число). «В одном доме обрубали ветки у нескольких деревьев за изгородью рядом с домом. Чаще всего карзали только одно дерево (сосну, по одному из свидетельств) и под карзаньем здесь подразумевали то, что на стволе делали затес. На этом окоренном месте обозначали имя и время смерти покойного. В память о покойном иногда могли посадить черемуху. Инициалы умершего сначала рисовали на ленте (привязанной к дереву), а потом, когда дерево вырастало, вырезали на стволе» (SMSA, Jouko Paavola, 1931, Kittilä).

В Пудасъярви (на севере губернии Оулу) «в память об умершем делали карсикко недалеко от дома. Оно было такое же, как и другие, например, на пожне сделанное карсикко. Карсикко умершего, видимо, встречалось здесь реже, чем “карсикко неопита”. Они, вероятно, раньше исчезли. О них помнил только один человек» (SMSA, Maija Juvas, 1933, Pudasjärvi).

В Пюхяярви (юг губернии Оулу), «когда умирает какой-нибудь старый почитаемый человек, то ему посвящают какое-нибудь большое дерево около его дома. У дерева обрезают ветки, отмечают его, и когда похоронная процессия выходит из дома, то у дерева останавливаются и на нем вырезают имя и годы жизни покойного. Под деревом говорят речь в его честь, вспоминают его дела и выпивают в память о нем чарку вина» (SKS, Anttila S., 393, Puhjärvi Ol., 1951).

«В Саво раньше дерево, которое оставляли расти около дома, называли карсикко. Лучше, если это была ель. На этом дереве отмечали дату рождения и смерти умерших в этом доме, а также инициалы» (SMSA, Anni Myöhänen, Kaavi, 1934).

Несмотря на преобладающую традицию «крестовых деревьев» с карсикколаута на Карельском перешейке, здесь могли существовать и другие формы обозначения дерева-знака: в Муолаа (в центре

Карельского перешейка) «было обычаем делать только затес на каком-нибудь дереве вдоль дороги, по которой везли покойника в церковь. Провожавшие делали остановку и угощались вином». Считалось, что мимо этой сосны призрак покойного, направляясь в дом, не сможет пройти (Holmberg, 1924, s. 27). Так и эстонцы в некоторых местностях на деревьях «вырезают не только кресты, но и другие знаки, буквы, знаки собственности (рушмерkki) и числа», отмечает Уно Холмберг, ссылаясь на материалы первой половины XIX века Йохана Хольцмайера. Холмберг предполагает, что, вероятно, в Эстонии развитие шло тем же путем, как и в Финляндии: вначале на дереве вырезался знак собственности (клеймо); после того как в какой-то степени выросла грамотность, на месте знака появились инициалы и под конец полное имя умершего (Holmberg, 1924, s. 25—26).

Различные формы бытования традиции выявляются и в цитированной выше статье Сиркка Вальякка о саволакских карсикко умерших. Для карсикко выбирали хвойное дерево. Желательно на своей земле, но если подходящее (красивое, видное) дерево росло на участке соседа, то могли и его приспособить под карсикко. Обычно обрубали дерево для хозяев, но иногда также работникам и арендаторам в связи с особыми их заслугами. Если им и не вырубали своего карсикко, то, по крайней мере, делали отметку на общем дереве-карсикко.

Свидетельство 1860-х годов из деревень в районе г. Куопио гласит, что, «прежде чем разойтись по домам, участники похорон шли к большой сосне, растущей близ дома, и отрубали у нее ветку. Чем старше был умерший, тем толще ветку следовало отрубить. После этого окоряли часть ствола и на оголившейся поверхности вырезали имя умершего, а также годы рождения и смерти. После этого гости отправлялись по домам». Автор замечает, что, по ее данным, могли ограничиться зарубкой или снятием коры без обрубания ветвей на дереве.

Помимо «домашних» карсикко, были также и «лесные», которые вырубали, как правило, вдоль дорог и зимников. Летом, сопровождая покойника на церковное кладбище по воде на лодке, останавливались у какого-нибудь известного карсикко на берегу и вырезали на нем имя и годы жизни умершего. Могли сделать карсикко и на обратном пути с кладбища. По берегам больших озер раньше было множество таких деревьев-карсикко. В приходе Рауталампи после того, как карсикко было готово, произносили фразу о том, что «здесь теперь покойник владеет деревом... а женщине: ухаживает за своими коровами... После этого съедали кусочек масла или рыбника. Почитание умершего требовало, чтобы путь не продолжался без принятия пищи». Было обыкновением после вырубания карсикко выпивать чарку. Так делали всегда, когда проезжали мимо карсикко.

«Именная» сосна-карсикко стояла на вершине гряды. На стволе ее было вырезано 1872 MP и 1870 LR, что соответствовало именам

Микко Пулка и Лииза Рюткенен — последних представителей рода Пулка, который, по преданию, считался одним из первых саволакских родов, переехавших в эти места. Карсикко в глухом лесу, возможно, являлось единственным сохранившимся памятным знаком об умершем. Не всегда даже на церковном кладбище была как-то обозначена его могила. Поэтому по дороге в церковь или в иных случаях стоящему у дороги карсикко всегда воздавались почести. У него останавливались родственники умершего, и особенно вдова всегда проводила какое-то время у карсикко своего супруга (Valjakka, 1949, s. 68—70).

Затесывание дерева умершего (liktall) и вырезания на затесе инициалов, дат и крестов зафиксированы, по приводимым Янне Вилкуна данным, также в 4 ленах Средней и Северной Швеции (карта на с. 147 — Vilkuна J., 1992), в том числе в провинции Верmland. Вопрос о происхождении обычая остается тем не менее открытым, так как, наряду с заключениями о влиянии на культуру местного населения обычая финских переселенцев из Саво, высказываются и другие мнения, сводящиеся к общеевропейским (в том числе, германским) представлениям и обычаям обозначения мест остановок на пути следования похоронной процессии (Holmberg, 1924, s. 16—17; Vilkuна J., 1992, s. 143—151). Нанесенные на карту Янне Вилкуна данные о liktall свидетельствуют о бытовании традиции также в тех местах, где финские переселенцы не проживали.

Материалы К. Хорнборга о саволакском карсикко: актуальные вопросы

В 1886 году в журнале «Virittäjä» была опубликована статья К. Хорнборга о саволакских карсикко, без ссылок на которую (или без высказывания отношения автора к ее содержанию) с того времени не обходилась ни одна серьезная работа о финских карсикко умершего. Статья, несомненно, достойна более подробного анализа, а для этого необходимо поместить здесь сокращенный ее пересказ.

«В языческие времена, — начинает свой рассказ Хорнборг, — была у наших предков, у каждого рода, а позднее у каждого дома, священная роща по имени карсикко, которой жертвовали часть всего того, что в роду или в доме добывали в течение года» (Hornborg, 1886, s. 93). Если кто-либо выделялся из семьи и поселялся отдельно, то одним из первых действий на новом месте был выбор «места для карсикко» и сохранение от порубок небольшой рощицы из хвойных деревьев неподалеку от дома. В этой роще делали карсикко для каждого умершего в доме человека. Сразу, как только в рощице появлялось первое карсикко, там начинали приносить жертвы умершим. Жертвы,

которые посвящались не конкретному лицу, а всем умершим, были разнообразны. Когда в доме забивали скот, то первую чашку приготовленной еды несли в карсикко (жертвенную рощу). Умершие получали и долю уха, сваренной весной из рыбы первого улова. Осенью, когда убирали урожай зерновых, горсточку зерна от каждого сорта относили на жертвенное место, для умерших отрезали также краюху от первого испеченного хлеба из зерна нового урожая. Если в доме неожиданно появлялось денег больше обычного, то какую-нибудь мелкую монету относили в жертвенную рощу. Умерших предков поминали на все семейные и календарные праздники, относя в карсикко еду и питье, так было и с устраиваемыми после жатвы угощениями, особенно от обрядовой «каши серпа» следовало выделить полагающуюся предкам часть.

Первый раз «выражали почтение умершему» на похоронах, когда покойника выносили из дома. Перед этим по обе стороны двери устанавливали две длинные ели. «Эти елки были аккуратно окорзаны, очищены от ветвей так, что только вершина оставалась нетронутой, и посередине дерева оставляли две ветки — “руки”, если умерший был в браке, но только одну, если был холост (или если женщина была незамужней). Если эти ели требовалось использовать в такое время, когда деревья были *nilallaan* (в начале лета, когда кора легко отделяется от ствола дерева. — А. К.), кору обдирали на них до самой вершины. Эти деревья были настолько длинные, что видны людям, идущим в дом, еще издалека. В зимнее время такие деревья следовало укрепить вдоль стены дома так, чтобы никоим образом не нарушить снежный покров на крыше здания, летом, опять же, следовало остерегаться, чтобы какой-нибудь сор не упал с деревьев на крышу. Этот обычай впоследствии изменился таким образом, что вместо двух использовали только одну ель, которую устанавливали посередине двора» (Hornborg, 1886, s. 94).

Со временем, когда жертвоприношения умершим и настоящий смысл карсикко стали забываться, стали и эти деревья называть «карсикко», как и прочие, особо отмеченные в память о каком-нибудь событии деревья-знаки. Первое изменение коснулось того, что работников уже перестали считать членами семьи, а значит, они (покойники) не могли помешать хозяевам, так как все эти действия с вырубанием карсикко служили тому, чтобы препятствовать покойным возвращаться в дом и приносить с собой несчастья для его жителей. Второе изменение касалось детей — постепенно отказались от детского карсикко, да и из взрослых свое карсикко теперь делали только старшим — хозяину и хозяйке дома и еще старшему сыну в семье в случае их смерти.

Таким образом, под влиянием христианства и Просвещения (и в немалой степени в результате деятельности церковников. — А. К.) священные рощи саволаксов вырождались и, в конечном счете, сократились до одного-единственного дерева, за которым сохранилось

название «карсикко». Невдалеке от дома, как правило на берегу озера или на обочине дороги, выбиралось подходящее дерево — по большей части сосна, у которой обрубались от комля все высохшие ветки. Когда в доме умирал кто-либо из стариков или человек, чтить которого считалось необходимым, обрубали нижнюю живую ветку сосны и к корням дерева начинали приносить жертвоприношения. В дальнейшем по смерти взрослых членов семьи от карсикко каждый раз обрубали по одной ветви. Так образовался новый тип почитаемого дерева — общественное карсикко умерших.

«Когда в наше время делают карсикко, то обрезают ветки от комля на некоторое расстояние вверх и срезают в каком-нибудь месте кору — другие затесывают, выравнивают место — и вырезают знак собственности (родовой знак) умершего или умерших, годы рождения и смерти, иногда и день смерти» (Hornborg, 1886, s. 95). Автор замечает, что жертвоприношения карсикко уже широко не практикуются, но еще до последнего времени в Северном Саво и Карелии их можно было обнаружить. В подтверждение своих слов Хорнборг ссылается на двух «уже отошедших к предкам» стариков, от которых он почерпнул сведения, приводимые им в статье, и которые еще приносили жертвы у корней карсикко «по старинному обычаю». Более того, уже далеко не всегда делают карсикко из растущего дерева, а вырезают инициалы, годы рождения и смерти на отдельной дощечке, которую могут прибить к стене неотапливаемого помещения в доме, называя эту дощечку «карсикко». Так же называют и какой-нибудь большой камень около дома, в котором выбивают соответствующие знаки.

«Здесь следует назвать и еще одно карсикко, — пишет К. Хорнборг, — которое имеет отношение к почитанию умерших, а именно такое, какое отвозящие мертвого на кладбище попутчики делают около дороги или на водных путях на каком-нибудь мысу. Они обрубают ветки у дерева, вырезают в нем соответствующие знаки и выпивают чарку в память об умершем. На таком дереве также оставляют одну ветку, “руку”, которая указывает обычно в сторону церкви» (Hornborg, 1886, s. 96).

В заключение К. Хорнборг рассказывает о бытовавшем в Северном Саво обычае вешать во время похорон в доме на стене гостиный простыню или другую белую ткань, на нее сверху черный шелковый плат поменьше и посередине него — прямоугольный лист белой бумаги, на котором были начерчены родовой знак покойного и даты рождения и смерти. Так же делали и на свадьбе, только вместо черного к белой простыне прикрепляли красный или какой-нибудь другой яркий платок и посередине него записку, в которой были родовые знаки (или инициалы) жениха и невесты, день и год свадьбы, а иногда и стихотворное пожелание счастья и удачи. Это были «знаки праздника» и назывались они тоже «карсикко» (об этом см. Konkka, 1999, s. 115—118). «Были ли эти карсикко и обычаи жертвоприношений

ранее распространены повсеместно — что, вероятно, так — этого я здесь утверждать не берусь, — заявляет в конце своей статьи Хорнборг, — моей задачей было лишь привести ту информацию, которую я получил» (Hornborg, 1886, s. 96—97).

Материал К. Хорнборга имел эмоциональные отзывы уже в скором времени после выхода. В 1890-е годы немецкий этнограф Карл Рамм (Karl Rhamm) в «Глобусе» подверг резкой критике статью в целом, объявив ее не заслуживающей доверия «до тех пор, пока они (использованные в статье данные. — А. К.) не будут подтверждены другим каким-либо способом, нежели только рассказами удивительного старика, который лучше, чем любой профессор, может своим знанием осветить сумерки отдаленного прошлого» (Holmberg, 1924, s. 8). Собственно, критика К. Рамма указывает на первую (и главную) ошибку автора статьи — выстраивание фактического материала «под свою теорию», когда читатель уже не в состоянии понять, где кончаются «рассказы стариков» и начинаются собственные представления пишущего о развитии верований и сопровождающих их обрядов. Несмотря на то что, по замечанию К. Хорнборга, он только привел собранные им сведения, в его тексте не всегда можно с уверенностью отделить одно от другого. Помимо того, для подтверждения собственной теории автор (сознательно или нет) мог смешать действительные факты из смежных областей, на что указывает Уно Холмберг: «...похоже на то, что Хорнборг мог смешать воедино различные виды почитаемых деревьев».

Тем не менее единственный в своем роде текст Хорнборга не был предан забвению, а продолжал цитироваться во многих последующих работах, в том числе У. Холмберг снова и снова возвращается к нему на страницах своего исследования о финских карсикко. Дело в том, что вопросы и споры вызывает первая часть статьи, где рисуется картина происхождения обычая карсикко и развития его дальнейших форм, что же касается второй части, где присутствует «чистый» материал, в целом подтверждаемый другими источниками, то она сомнению не подвергается. Более того, время показало, что невозможно просто отмести рассуждения К. Хорнборга о происхождении карсикко умершего, так как, несмотря на все новые фактические данные о карсикко, эти новейшие сведения вовсе не давали однозначного ответа на вопрос о верности или неверности его теории. Основных вопросов три: 1) Могли ли составлять карсикко умерших в прошлом целые рощи и если так, то почему они «превратились» в одиночные деревья? 2) Приносили ли жертвы карсикко? 3) Каково тогда соотношение почитаемого жертвенного (родового) дерева у дома (таковые еще в недавнем времени существовали в Восточной Финляндии и Карелии — см. Sarmela, 1994, s. 46—48, карта № 3) и карсикко, т. е. были ли (или могли ли быть) жертвенные деревья одновременно деревьями-знаками?

Карсикко как почитаемые рощи. В финском языке слово «карсикко» может означать как окарзанное дерево, так и целый массив леса, где, например, добывается хвоя (т. е. рубятся деревья или ветви деревьев) для хозяйственных нужд (Саво — Holmberg, 1924, s. 8; Konkka, 1999, s. 113; ср. записи А. Конкка в Северной Финляндии, напр., из Симо: karsikko — ‘лесной массив’ или из Куусамо: karsikko — ‘участок леса, в котором с деревьев обдирают мох для оленей’). Но и ритуальные деревья-знаки, в данном случае карсикко умерших, могли составлять небольшие рощицы и даже целые рощи, в том числе на территории, где карсикко более всего известны как одиночные деревья. Так, в местечке под названием Karsikkoranta (Берег карсикко) в приходе Нурмес (северная часть провинции Северная Карелия) затесы с вырезанными в них годами смерти и инициалами (начиная с 1784 года) были в прибрежной части леса на 17 деревьях (SK, № 39, 1929, s. 1731). В Китее (юг провинции Северная Карелия) считали, что karsikko — это «лес, на стволах деревьев которого в прежние времена делали знаки, когда покойника везли на кладбище» (SMSA, Karttunen K. J., 1906). В Саво еще в начале XX века существовали «жертвенные сосняки» (uhripetäjikkö) и другие рощи карсикко (Valjakka, 1949, s. 69). В местечке Пюхякангас (приход Саариярви, Средняя Финляндия, на границе с Северным Саво) со временем образовался обширный лесной массив — «карсикко», в котором после войны было 23 «дерева мертвых» (Valjakka, s. 70; ср. Lappalainen, 1963, s. 383—384, Юсси Лаппалайнен говорит о 28 деревьях с затесами и о гораздо большем их количестве в прошлом). Известны рощи из «крестовых деревьев» и в Эстонии (Vilkuna J., 1992, s. 32, 56).

В Карелии (начиная с Приладожья) и далее на восток такими «рощами карсикко» были деревенские кладбища, на которых практически каждый погребенный имел собственный знак на дереве около могилы или при входе на кладбище. ‘Terväh mejät karzikkoh vietäh’ («Скоро нас отнесут в карсикко», т. е. на кладбище), говорили карелы в д. Юргилице Пряжинского района³³. Вероятнее всего, именно кладбищенские рощи с карсикко, особенно с учетом огромной территории их распространения (от Северной Финляндии и норвежского Финмаркена до Урала и Волги), можно считать исходной «территорией», откуда сам феномен *карсикко умершего* в Финляндии в виде одиночных деревьев или небольших рощ укоренился на приусадебных участках и окружающих церковное кладбище путях.

Само наличие почитаемых рощ у западных финно-угров не вызывает сомнений. Юлиус Крон, выполняя поставленную перед собой задачу описать языческие жертвенные рощи финно-угров, обращается к некоторым имеющимся данным о «хииси» — еще средневе-

³³ Записано Ольгой Огневой от своей матери Людмилы Петровны Вороновой (1947 г. р.), которая услышала эту фразу в 5—6-летнем возрасте (т. е. в 1952—1953 годах) от пожилых женщин в д. Юргилице.

ковым жертвенным рощам, зафиксированным путешественниками в Эстонии и Южной Финляндии (в Южной Финляндии, в основном по преданиям и топонимическим данным, — Krohn, 1894, s. 28—32). По эстонским материалам, «хииси» — это находившиеся на возвышениях огороженные участки земли, поросшие лесом, в которых происходили общественные жертвоприношения нескольких поселений. Кроме того, ими были и почитаемые рощицы около домов, куда относили все начатки: «горсть колосьев зерновых нового урожая, первый кусок мяса, вырезанный из тела заколотого домашнего животного, первая поварешка бульона или свежего пива» и др., а также лоскут от ткани, из которого начинали выкраивать одежду. Если по какой-то причине это не было соблюдено и в хозяйстве происходило несчастье, то тогда приходилось прибегать к жертвоприношению: в «хииси» выливали кровь от заколотой курицы или петуха (Krohn, 1894, s. 30). В наше время исследователи придерживаются того мнения, что «хииси» были центрами поселенческих комплексов, в которые входили укрепления, земледельческие площади, собственно поселения и кладбища. Особо почитаемые места погребений также могли называться «хииси». Этимологически данное слово, вероятно, связано с древнегерманским *Hizi* в значении «потусторонний мир» (<http://fi.wikipedia.org/wiki/Hiisi>).

Исследователь карельской мифологии и обрядности Иивар Кемпинен (Kemppinen, 1967, с. 45) предполагает, что карсикко как явление родилось «в очень ранние и примитивные времена» и что имеющие отношение к карсикко обычаи и представления отражают древние формы культа умерших.

Карсикко возникло, предполагает Кемпинен, таким образом, что человек ранних эпох погребал своих умерших под большими деревьями, как в Приладожской Карелии происходило до последнего времени. Вследствие этого они превращались в священные деревья, у которых обрезают нижние ветки и под которыми умершим приносили жертвы. Позднее под теми же или под ближайшими деревьями хоронили и других членов своего рода или семьи, и таким образом формировалась священная роща, могильник, где проводили жертвоприношения и которую отделяли от соседнего окружения как некий остров смерти. В Приладожской Карелии, по этнографическим данным, на кладбище могилу старались выкопать под каким-нибудь большим деревом, и у этого дерева обрезают нижние ветви. Под этим же деревом погребали и других членов семьи или рода. Кладбище в старые времена часто находилось на острове, но когда оно располагалось на материке, это было неприкосновенное место среди полей или на краю деревни, выделявшееся своей вековой рощей. Деревья на кладбище обычно никогда не рубили, поэтому карельские кладбища и по сей день представляют собой островки леса, состоящие из больших елей и старых сосен. Так выглядят старые кладбища и у других финно-угорских

народов. Рощами с большими старыми деревьями были до последнего времени деревенские кладбища в Приладожской, а также в Олонецкой и Беломорской Карелии (ср. изображение на с. 231 — кладбище в д. Нурмолице Олонецкого района, фото А. Титова, 2009). Но когда христианская церковь потребовала хоронить умерших в церковной земле (это более всего относится к Финляндии), деревья-знаки и связанные с ними обряды оказались вне церковных кладбищ, переместились на обочину дорог (Kemppinen, 1967, 35—36).

Как видим, Кемпшинен так же, как и Хорнборг, говорит о рощах деревьев-карсикко, возникших из «памятных» деревьев родственников, ушедших в иной мир, которые под давлением внешних обстоятельств переродились в карсикко умершего «на путях».

Тем не менее здесь есть свои «но». Выше были описаны карсикко умершего у домов в Северной и Восточной Финляндии. Однако, по некоторым материалам, при строительстве дома, вырубая лес, могли оставить во дворе дерево, из которого делали «домашнее карсикко», не связанное с умершими. Уно Холмберг выделяет его из общей массы, задаваясь вопросом, делали ли у построенного на новом месте дома карсикко по тому же принципу, как его делали для впервые посетившего дом человека, но материала о подобном карсикко явно недостаточно для каких-либо теоретических выводов. Оно, скорее, было похоже на родовое почитаемое приусадебное дерево, о котором речь пойдет ниже, но, по некоторым данным, на «домашнем карсикко» обрубались практически все ветви, не считая самой вершины, чего с почитаемыми родовыми деревьями, как правило, не производилось (Holmberg, 1924, s. 68). Позднее Майя Ювас опубликовала еще некоторые сведения, собранные ею в Северной Финляндии: «В приходе Хаапавеси (провинция Северная Похьянмаа) делали «карсикас» (*karsikas*) один раз — тогда, когда закладывали дом» (Juvás, 1931, s. 87). «Когда новое строение заканчивали, то делали карсикко» (SMSA, Jouko Raavola, 1931, Kittilä, провинция Лаппи)³⁴.

Что же касается карсикко умершего «на путях», то на территории Финляндии оно могло стать результатом эволюции (соединения функций) других форм карсикко — например, промыслового карсикко или карсикко, делавшегося на мысах, на развилках дорог, в лесу на местах стоянок, а также ночлега (см. в Словнике *asentokuusi* или *залазь*). Подобные факты объединения других функций карсикко

³⁴ Типологически сходные примеры вырубания хвойного дерева и установки его посреди сруба при закладке дома приводит А. К. Байбурун (Байбурун, 1983, с. 74). Карсикко непосредственно у домов, помимо приведенного Холмбергом примера из д. Пушкусельги Олонецкой Карелии (Коткозерская волость), автору данной работы приходилось видеть во многих западных и восточных районах Карелии и в сопредельных областях — Мурманской, Ленинградской, Архангельской, Вологодской, а также в Республике Коми. При этом способы обозначения данной формы дерева-знака были самые разнообразные: от затеса или нескольких зарубок на стволе до отрубания у дерева большей части веток (вершина оставалась нетронутой).

с «деревом умершего» зафиксированы в вышеупомянутых материалах Самули Паулахарью (Лаппи), Пертти Виртаранта (Беломорская Карелия) и Сиркка Вальякка (Саво).

Еще одной формой карсикко, возможно, имевшей воздействие на данную эволюцию, были в Северной Финляндии и Беломорской Карелии карсикко на месте внезапной смерти, гибели человека в лесу или на воде (см., напр., Konkka, 1999, s. 120—122, 128, 130—131, обобщенные данные по северу Финляндии см. на карте — Прил. 2), которые по своему виду ничем не отличались (обрубка ветвей, вырезанные в коре дерева косые и прямые кресты, инициалы и даты на затесе) от обычного карсикко умершего, кроме, вероятно, карсикко самоубийцы (в одном подобном случае в финской Северной Карелии на дереве было вырезано человеческое изображение — Konkka, 1986, с. 111). Впоследствии на таких местах в Беломорской Карелии и шире — на севере России — стали ставить кресты (фото см.: Perttu, 1978, s. 222). Не исключает влияния карсикко на месте смерти на дальнейшую эволюцию карсикко умершего в целом и Матти Сармела: «В Беломорской Карелии (как мы видим, не только в ней. — А. К.) карсикко делали для погибших от несчастных случаев, например утонувших, и, вероятно, карсикко умершего изначально было персональным, сделанным в память о каком-нибудь особенном смертном случае» (Sarmela, 1994, s. 55). Карсикко на месте смерти, по вышеупомянутому замечанию Холмберга, фиксируется и в тех западных районах Финляндии, где никакие другие формы карсикко выявлены не были. «Карсикко отмечали место смерти, кладбище и под конец, — пишет М. Сармела, — в качестве манифестации саволакской землевладельческой культуры, карсикколаута стала соответствовать западнофинским или, скорее, западноевропейским погребальным памятным знакам» (Там же, с. 55). Данные общие рассуждения Сармела тем не менее не объясняют происхождения карсикко умершего «на путях».

В любом случае, предполагаемое превращение кладбищенской, по сути, жертвенной рощи с множеством деревьев-карсикко в одноединственное дерево, по нашему мнению, невозможно объяснить лишь воздействием Просвещения (по Хорнборгу) или деятельностью служителей церкви (по Кемппинену; более обобщенно говорит об этом Я. Вилкуна, но и он привязывает этот процесс к распространению протестантизма — Vilkuuna J., 1992, s. 162). Данные факторы, несомненно, играли свою роль (борьба с языческими рощами велась церковью на всей исследуемой территории Северной Европы на протяжении веков), но традиция, если она в той или иной форме продолжается, живет по своим законам, и логику изменяющихся представлений, прежде всего, следует искать в ее собственной мировоззренческой структуре.

Система «дорожных карсикко», которые по разным поводам делались в окружающем человека пространстве, была инструментом

освоения окружающего мира, структурировала его, обозначая материальные и мифологические границы. Сама эта структура создавала условия для включения в нее в нашем случае карсикко умершего, и поэтому в том, что в определенный исторический период какая-то из форм карсикко умершего внутри данной общей структуры получала особое развитие (те же «крестовые деревья» или карсикколаута в Восточной и Юго-Восточной Финляндии) или происходил процесс соединения разных функций, с точки зрения совокупной структуры, направленной на освоение пространства, нет ничего неожиданного.

Любой ритуальный символ многозначен, и если рассматривать карсикко умершего в том же Саво не только (и не столько) как инвариант надгробного знака, а как знак обозначения пути, дороги умершего, необходимой вехи для перехода в иной мир (одновременно играющего роль связующего звена, посредника между живыми и умершими родственниками), то в происхождении обсуждаемой формы карсикко «на путях» появляется своя логика³⁵. В любом случае, карсикко около дороги играло существенную роль в процессе постепенного перехода души в потусторонний мир, а связанные с ним представления и обычаи способствуют пониманию того места, которое занимало карсикко в обрядах перехода в целом.

Жертвоприношения карсикко и родовые (семейные) жертвенные деревья. Карсикко в качестве жертвенного дерева выступает еще в упомянутых эстонских материалах Адама Олеария 1635 года: рассказывая о деревьях с обрубленными ветками, которые были обернуты красными лентами, он писал, что деревьям также молились (Krohn, 1894, s. 28). В своей заметке 1888 года о восточнофинских карсикко А. С. Григорьев отмечает: «Иногда тут же, на этих деревьях, можно увидеть ленты, кусочки материи, табак и т. п. — это жертвы, в которых, однако, никто не сознается из протестантских финнов, и только кореляк простодушно станет уверять, что это очень полезно для домашнего покоя и благосостояния». Выше, в материалах К. Страуберга из Северной Латвии, говорилось: «Если умершей была женщина, то дополнительно рядом с вырезанным на дереве крестом прибавляли ленты и выше и ниже креста прикрепляли желтые и красные нитки. Около деревьев было обыкновением вместе с какой-нибудь одеждой покойного сжигать на гробе соломенную постель. На этом месте также угощались пивом

³⁵ В карельском фольклоре известны эпические по своей форме тексты (так называемые стихи калевальской метрики), повествующие о «медвежьем празднике», т. е. о ритуале охоты на медведя (частично присутствуют и в «Калевале» — руна № 46). В одной из песен, где говорится о прибытии убитого медведя в селение, подробно описывается его путь по лесу, вдоль которого на деревьях вырубались *rastit* (кресты) и делаются *pillkat* (зарубки, затесы). Таким образом, путь сакрального животного на место проведения «медвежьего праздника» (или «похорон медведя») обозначался знаками, аналогичными знакам на деревьях-карсикко умершего.

или водкой. Водку кропили на землю, а остатки пива выливали под дерево» (Vilkuna J., 1992, s. 58). Вино также кропили на землю в Виитасаари (Средняя Финляндия — SMSA, Maija Juvas, 1930, Viitasaari) и у «лесных финнов» Средней Швеции, которые «ели и пили у корней карсинпуу, когда отвозили в землю (на кладбище) умершего» (Kettunen, 1935, s. 73).

«Помимо выпивания чарки, — замечает У. Холмберг, — местами было в обычае вешать на карсикко ленты и лоскуты материи... Рейнхолм пишет, что на деревьях, которые стоят на перекрестье путей, идущих из Уусикиркко и Муолаа (на Карельском перешейке. — А. К.), и которые были «крестовыми деревьями», висели посвященные умершим лоскуты ткани, шнуры и ленты. (таким образом Рейнхолм подтверждает слова Григорьева. — А. К.). В Леппялахти (Средняя Финляндия. — А. К.), как сообщает в своей рукописи Киллинен, во время проводов умершего под корни сосны-карсикко клали какую-то небольшую жертву и к ее веткам привязывали «многоцветные куски материи» (Holmberg, 1924, s. 32—33). Также У. Холмберг, как и Е. Рихтер, ссылается на эстонские материалы начала XIX века из Вырусского уезда Ф. Р. Крейцвальда, где, провожая покойного на кладбище, родственники, «обвязав ствол дерева синими, красными и желтыми нитками, вырезали на нем крест». Такие деревья называли еще *virveruu* (Holmberg, s. 33). Название *virveruu* происходит от колышащихся на ветру, привязанных к дереву лент. О привязываемых к карсикко у эстонцев красных и синих нитках писал еще в 1673 году И. Бранд.

Известны также и другие, несколько разрозненные факты: в Рускеале (Приладожская Карелия) под карсикко по дороге на кладбище надо было бросить что-либо из съедобных припасов, в приходе Сяккиярви (финляндская Южная Карелия) на «крестовую березу» (карсикко) вешали одежду покойного, а в приходе Нурмес (провинция Северная Карелия) под дерево-карсикко клали монеты. В Конневеси (Средняя Финляндия) в месте, где делали карсикко, жгли солому (ср. вышеописанные сведения о *lautsi* у восточных эстонцев). Как предполагает Я. Вилкуна, это была солома, на которой (как было выше отмечено в латвийских материалах) «покойный провел последние свои мгновения перед смертью» (Vilkuna J., 1992, s. 108—109). О «небольшом жертвоприношении» под карсикко, что означало съедение принесенной с собой на кладбище еды, говорит относительно финляндских приладожских карел также Иивар Кемппинен (Kemppinen, 1967, s. 43). Янне Вилкуна отмечает, что местами в ствол карсикко умершего вбивали щепки от надгробного креста или гроба, также могли вбить в дерево один или несколько гвоздей (Vilkuna J., 1992, s. 109). В Хаухо (провинция Хяме) это называли «жертвенным железом» (о металлических предметах на карсикко будет рассказано ниже). В шведском Вермланде у «лесных финнов»

записаны рассказы о том, что, помимо еды и питья, под карсикко, проходя мимо, бросают ветку, жертвуют монеты, под корни капают три капли крови, кладут лоскутки красной ткани и пр. Заметим, что красный цвет, который, возможно, играл роль заменителя крови, был автором этой работы не однажды замечен на карсикко — на кладбищах и в «священных» рощах. Так было, например, в 1979 году в жертвенной роще в д. Суднозеро на западе Беломорской Карелии (см. опубликованную Хейкки Рюткёля страницу полевого дневника: Rytkölä, 2009, s. 281), где на Рождество Богородицы в сентябре происходили жертвоприношения баранов. Красный цвет достаточно часто встречается также на надгробных сооружениях. Интересно, что находящиеся рядом с церковью в Пудасъярви (Северная Финляндия) пни от деревьев, стоявших когда-то на лобном месте, были выкрашены красной краской (МА, 2001, Pudasjärvi).

Из приведенных здесь сведений складывается довольно пестрая картина различных обычаев, связанных с жертвоприношениями карсикко. Среди них устойчивым и широко распространенным следует считать распитие вина в честь умершего или его «халтия» (духа-охранителя, духа-хозяина). Составленная Я. Вилкуна карта (Vilkuna J., 1992, s. 102) показывает, что обычай «чарки» бытовал на территории Средней, Восточной Финляндии и Карельского перешейка, т. е. основного ареала распространения карсикко умершего «на путях». Довольно широко известно было и привязывание на карсикко лент, ниток и лоскутов материи. При этом больше всего таких сведений в старых записях и документах. На кладбищах в Беломорской и Олонецкой Карелии, Ингерманландии, у вепсов, у русских Карелии и восточной части Архангельской области лоскуты ткани, полотенца и «пелены» привязываются к крестам и деревьям вокруг могил. На более восточных территориях, по наблюдениям автора этих строк, количество обрядового текстиля значительно сокращается. Тем не менее у коми, и особенно у марийцев, можно на кладбищенских крестах встретить головные уборы, пояса, рубахи и другую одежду. Известно, что полотенце (особенно, если на нем несли гроб) в Карелии и на сопредельных территориях могли опустить в могилу вместе с гробом. В ряду распространенных явлений стоит и забивание в карсикко гвоздей и других железных предметов, обычай, следы которого и по сей день можно встретить на кладбищах, в почитаемых рощах и вокруг них практически на всем российском Севере (Прил. 65: гвозди в соснах на старом кладбище д. Поньгомы, Карельское Поморье).

Уно Холмберг в своей работе о финских карсикко посвятил один из разделов почитаемым жертвенным (заветным) деревьям (Holmberg, 1924, s. 70—78), которые, несмотря на уничтожение «общественно значимых» рощ и отдельных деревьев католическими, а затем и лютеранскими священниками, сохранялись в Восточной Финляндии (на карельско-саволакской территории) местами до конца XIX века.

Что же касается сведений о существовании «священных» деревьев вообще, то таковые собраны также в Западной и Северной Финляндии. Знаки на карте «Жертвенные деревья и жертвенные камни» в Атласе традиционной культуры Финляндии (Sarmela, 1994, карта 3) захватывают почти всю территорию страны (кроме шведоязычного западного побережья) и Ингерманландии, переходя частично, особенно в районе Приладожья, на сторону российской Карелии. При этом красные знаки (сведения о «священных» деревьях, которым жертвовали) покрывают всю восточную и среднюю части Финляндии, включая восточную Хяме и Северную Похьянмаа, на долю же черных (сведения о «священных» деревьях и рощах) приходится юго-восток страны и южные части Похьянмаа. Таким образом, большая часть карты покрыта знаками о жертвенных деревьях. Что же касается финляндской Карелии, то в 1827 году А. И. Арвидссон (шведоязычный финский историк и журналист) включил в энциклопедическое издание, посвященное истории Финляндии, дополнение: *жертвенные ели*, «которые еще имеются в каждом доме в карельских дальних лесных деревнях» (Holmberg, 1924, s. 71; Naavio, 1992, s. 47).

От состояния этих деревьев, по распространенному в Восточной Финляндии и Карелии представлению, посаженных или оставленных при строительстве дома на принадлежавшем семье участке земли (на востоке это были в большинстве своем ели, но известны также сосны и лиственные породы, как правило рябины и березы), зависели благосостояние, здоровье и сама жизнь членов семьи или рода. В связи с этим под деревья следовало класть частицу всего, что появлялось в доме нового (в основном из съестного), а также не забывать «духа-хозяина дерева» (puun haltia) в большие праздники (особенно осенние, связанные с уборкой урожая и забоем скота, но также в Юрьев и Иванов дни и Рождество) угощением с праздничного стола. В этом данные сведения практически полностью совпадают с материалами Хорнборга. Жертвенные деревья могли называться по-разному (см. в Словнике *elättipuu*), по-разному же называли (если его специально выделяли) и субъект приношений: «хозяин земли» (maanhaltia), «хозяин дома» (talon haltia), получателем могла быть даже живущая в корнях дерева «змея» (Naavio, 1992, s. 50). Кроме того, почитаемые деревья были строго табуированы — верили, что нанесение им вреда не может обойтись без тяжелых последствий для нарушителя векового запрета, а «преступление против дерева воспринималось как преступление против рода» (Там же, с. 55—61). Если же по каким-то причинам временно не производились обусловленные традицией жертвоприношения, то тогда приходилось уже приносить в жертву целое домашнее животное: относительно Палтамо (провинция Кайнуу) в архивных материалах Х. Мерилайнена имеется запись о том, что «лес спрячет» (metsä peittää) скотину, если хозяйка перестанет приносить к почитаемому приусадебному дереву несколько капель молока от каждой утренней дойки. Если «хозяина земли» или «хозяина

леса» таким образом рассердить, то он не успокоится без специальной жертвы... Тогда надо дать обещание принести в жертву какое-нибудь животное со двора на день старого Миккели (в конце сентября месяца), кровь жертвы выпустить под корни дерева, а внутренности закопать под деревом в земле. И обещание это следует в точности исполнить, иначе двор ждет полное разорение (Holmberg, 1924, s. 72—73). Таким образом, речь здесь идет уже о заветном (обетном) дереве в полном смысле этого слова. Деревья под таким названием известны на территории всего российского Севера. Правда, в России они, как правило, почитались всей общиной.

У. Холмберг замечает, что имеются данные также о периодических осенних календарных жертвоприношениях деревьям и приводит несколько примеров из Саво и финской Карелии о жертвоприношениях баранов и овец родовому дереву. Упоминает он и сведения из Беломорской Карелии³⁶ (волость Тихтозеро, полевые материалы У. Холмберга) о «вечном обете», когда при строительстве дома дается обещание на «старый Миккели» ежегодно приносить в жертву домовому овцу, которую варили и съедали целиком с приглашенными гостями. Кровь, внутренности, кости и остатки еды относили в тот же вечер после трапезы на жертвенное место дома, под родовое дерево. Известны также случаи, когда приусадебные почитаемые деревья превращались в общественные: в Липери (провинция Северная Карелия) и в приходе Виитасаари (Средняя Финляндия) были зафиксированы общественные обряды жертвоприношений, когда жители всего поселения собирались у одного из таких деревьев³⁷. В Сосконниemi (Виитасаари) существовала легенда, что большая и старая ель около одного из домов была «посажена первопоселенцами в качестве “дерева удачи”, от хорошего или плохого состояния которого зависело благосостояние жителей деревни в будущем». Каждый раз, когда собирали урожай (или забивали скот), до того еще, как кто-нибудь попробовал приготовленной пищи, часть ее приносили из домов к ели, где впоследствии собирались все жители деревни для общественной трапезы. Вероятнее всего, здесь перед нами следы праздника родовой общины. Ель в Сосконниemi выступала также в качестве оракула: обломившиеся на ее вершине и упавшие на землю сучья предсказывали смерть, чем толще была упавшая ветка, тем старше

³⁶ О домашних жертвенных деревьях имеются сведения также из Олонечкой Карелии: «Могли вырастить ель, вырастить ель во дворе (pihakuusi — дворовое дерево). Корни ее поливали водой, лили на корни мясную или рыбную похлебку и другую еду приносили» (SKS, Helmi Helminen, 1488, Porajärven Jänkajärvi (Янгозеро Кудамогуба Поросозерской волости, 1943).

³⁷ Общественные жертвоприношения у особо почитаемых деревьев происходили еще на рубеже XIX—XX веков как в Ингерманландии, так и в Эстонии (Haavio, 1992, s. 50, 54).

будущий покойник. Так дерево постепенно засыхало, теряя одну ветку за другой, пока, наконец, «само не свалилось на землю перед самой смертью последней в этом роду старухи» (Holmberg, 1924, s. 73—75). В провинции Хяме «старик рассказывали об aljoruu — деревьях, которые росли позади дома около хлева или подальше на поле. Это были березы, елки или сосны, лишь бы были большими. Под альюпуу относили все начатки, например молоко первого удоя после рождения теленка, часть от новин зерновых и первый выпеченный хлебец нового урожая, первый заготовленный в этом году веник, первый пучок льна и конопли, кусок мяса при забое скотины. Когда последний из членов семьи, который приносил жертвоприношения дереву, умирал, то и дерево падало, так говорят» (Oksanen, 1928, s. 32).

Однако интересно, что многие представления, связанные с почитаемыми родовыми деревьями, фиксируются и в отношении к карсикко умершего: «Когда карсикко засыхало, рассказывали в шведском Вермланде, то вскоре кто-нибудь из этого рода умирал» (SMSA, Maija Juvas, 1930, Wärlanti). Своеобразная трактовка связи карсикко с умершим человеком зафиксирована в Вуолийоки (провинция Кайнуу). Там «верили, что если карсикко уже следующим летом засохнет, то умерший попадет в ад». В связи с этим сообщением Янне Вилкуна приводит пример из Эстонии: там иногда обрубали вершину дерева по дороге на кладбище, и если дерево засыхало, то считалось, что семья умершего вскоре последует за ним (Vilkuna J., 1992, s. 110). Таким образом, здесь от состояния дерева-карсикко умершего, как и состояния «родового дерева» в предыдущих примерах, зависело само существование семьи или рода. «Карсикко (умершего. — А. К.) — это священное дерево дома, на котором отражалось течение времени. На нем отмечали все значительные события, происходящие в семье» (SMSA, Elvi Laitinen, 1959, Siilinjärvi, Северное Саво). Анализируя сведения о семейных (родовых) жертвенных деревьях из разных районов Финляндии, Матти Сармела приходит к выводу, что «карсикко умершего также могло воспринять функции духохранителя семьи» (Sarmela, 1970, s. 149).

Связь конкретного человека со сделанным ему карсикко проявляется и в представлениях о свадебном карсикко (карсикко невесты, см. Конкка, 1986, с. 90—91) и карсикко неопита в целом: в Пудасъярви (провинция Кайнуу) «смотрели, как оно (дерево) будет расти и прибавляться. Под конец, когда тот (кому это дерево сделали. — А. К.) умрет, то и дерево умирает» (SMSA, Maija Juvas, 1933, Pudasjärvi). В Лянсипохья (Северная Швеция) «хуррикас тоже засыхает, если умрет тот человек, которому оно сделано. Дочь Лестадиуса Лотта была здесь (первый раз на празднике. — А. К.), и Ииско Ярвимаа сделал ей хуррикас. Сначала умерла Лотта, а за ней и хуррикас. Все хуррикас здесь повисыхали, которые были сделаны для людей, которые сейчас уже умерли. У сыновей Руути, у троих

были хуррикас, и они все уже умерли. Кто его знает, что за духи (haltiot — “духи-хозяева”, “духи-охранители”) они такие» (SKS, Jenny Paulaharju, 26460, Kompelusvaara, Täräntö, 1932). Судя по приведенным материалам, функциональные роли карсикко у дома и «родового дерева» в какой-то степени пересекались и накладывались друг на друга. Иногда и сам дом получал свое имя от карсикко: «Если около дома росла высокая красивая ель, то “тогда такой вот упрямый (и бесстрашный) мужчина залезал туда, на вершину” (и обрубал ветки). Дом получил свое название от того, что около него была такая вот ель (hurri) с пучком веток на вершине» (SMSA, Maija Juvas, 1933, Sodankylä).

По материалам Юлиуса Крона, «в Финляндии часты рассказы о том, что у “священных деревьев” ветки со стороны комля бывают окарзаны» (Krohn, 1894, s. 42). Матти Сармела также признает, что часть жертвенных деревьев, сведения о которых он публикует на своей карте, могут одновременно быть деревьями-карсикко (Sarmela, 1970, s. 149). На этом фоне закономерно поставить вопрос: не были ли почитаемые жертвенные деревья в Финляндии преимущественно деревьями-карсикко, т. е. тем или иным способом отмеченными деревьями-знаками? Ведь для того, чтобы дерево стало карсикко, как мы видели выше, достаточно зарубки или затеса на стволе, и вовсе не обязательно обрубить на нем все ветви до вершины (что уже трудно было бы не заметить даже неискушенному наблюдателю). Для ответа на этот вопрос в наше время уже невозможно собрать исчерпывающее количество фактов, но многие свидетельства как относительно жертвенных рощ, так и отдельных жертвенных деревьев на территории Карелии и на более восточных территориях подтверждают, что жертвенные деревья при ближайшем рассмотрении оказываются деревьями-карсикко.

В изданном в конце XIX века путевом дневнике «Картинки из Пограничной (Приладожской) Карелии» О. А. Форсстрём (Хайнари) рассказывает, что по обе стороны границы можно встретить «в лесных деревнях почитаемые деревья, которые народ называет “риштапуу” (крестовые деревья. — А. К.). Это жертвенные сосны былых времен, и около них еще и сегодня осуществляют всяческие жертвоприношения. Хозяйки относят туда горшочки с молоком, чтобы получить удачу в разведении скота, прикрепляют к веткам дерева пучки шерсти и льна или привязывают к ним нитки». Такое дерево Форсстрём видел в Олонецкой Карелии, в селе Видлица: «Это была сухостойная сосна, около километра от деревни, на обочине столбовой дороги. У жертвенной сосны поставлен крест с крышей... Все нижние ветви жертвенной сосны были обрублены топором. На земле много обломков глиняных горшков... В щели (на стволе) дерева были всунуты нитки, небольшие пучки шерсти и тому подобное» (Forsström, 1894, s. 69—70). Хайнари побывал в Видлице в 1882 году.

Данное описание интересно, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, из него следует, что общедеревенским жертвенным деревом было карсикко, во-вторых, это хороший пример для объяснения того, откуда взялись шерсть, лен и другие подношения в часовнях, да и само начало часовни (деревянный крест под крышей) находится тут же, под деревом.

Подобный же пример мы можем привести относительно известного на оз. Верхнее Куйтти в Беломорской Карелии мыса Крестовый (Ristiniemi), где также под крупной сосной-карсикко стоял объект почитания — деревянный крест под крышей. Здесь уже (судя по фотографии И. К. Инха 1894 года, см. Inha, 1999, s. 322; Virtaranta, 1978, фото 56) все подношения из текстиля (в частности, в виде «пелен» — кусков материи с вышитыми крестами) подвешивались на поперечину креста под крышу, а под крест путники складывали принесенные с берега камни. Однако камни в этих местах приносили не только под кресты, но были известны и как жертвоприношение карсикко. В книге Пекка Пертту «След лодки Вяйнямейнена» имеется фотография (1970-х годов) известного в Вокнаволоке и окружающих его деревнях карсикко на мысу Рауванкорко, у которого выходящие на лодках на «большое» Куйтти путники просили тихой погоды. На фотоснимке видна возвышающаяся на береговой гряде одинокая сосна. Под деревом находится большая груда камней, некогда принесенных туда путешественниками. Нижние ветки сосны обрублены, помимо одной со стороны воды, которая оставлена нетронутой. Некоторые комли отрубленных веток имеют длину более метра (Perttu, 1978, s. 220). Камни под карсикко клали и в других местах: в Костомукше «обычно когда проходили (на лодках. — А. К.) мимо карсикко, то клали под него камень или летом бросали сорванный рядом цветок» (Virtaranta, 1978, s. 238).

Вероятно, самым известным карсикко в Карелии является так называемая «сосна Рокаччу» (ее также называли *patshas* — столб) на могиле полумифического героя шведских войн, богатыря Рокаччу на кладбище д. Тикши в Муезерском районе. Первое краткое описание могилы дается финским архитектором Юрье Блумстедтом в журнале «Финский музей» в 1895 году (Blomstedt, 1895, s. 22—24). В статье упоминается, в частности, бревенчатый сруб по периметру большого могильного холма, каменная куча на нем и три старых сосны, растущих на могиле. Из них до нашего времени сохранилось одно дерево, ствол которого в 1990-е годы был обвязан длинными отрезками белой материи и лоскутами ткани. В корнях дерева обнаружилось скопление монет и мелких бумажных денег разных лет. Все нижние ветви сосны были обрублены «с остатком» (описание см. Konkka 1999a, s. 49—51; ср. Konkka, 1999, s. 117; см. также здесь Прил. 64).

Сведения о жертвенных деревьях-карсикко в российской Карелии на этом не исчерпываются. Некоторые из них могли по своему происхождению быть карсикко на месте смерти или на месте

одиночных погребений на островах или мысах озер (на Водлозере нам указывали места подобных мужских и женских погребений, относящихся к XX веку), другие были остатками рощ, где в прошлом происходили общественные жертвоприношения животных, такие как жертвенная сосна на о. Махосоори в Сегозерье (Конкка У., Конкка А., 1980, с. 94—96, ср. Конкка, 2007а, с. 212) или праздники отдельных деревень: напр., жертвенная ель — центр сакрального пространства деревни Лошке на Маслозере — на Успение увешивалась порванными в ритуальных состязаниях рубахами (Конкка У., Конкка А., 1980, с. 119; Конкка, Огнева, 2010, с. 174), некоторые заветные деревья (это были, как правило, сосны) находились на границах поселений, как заветная придорожная сосна у д. Куганаволок на Водлозере (Конкка, 2001, с. 62—63). Частично или полностью сохранились также некоторые жертвенные рощи, например, в д. Суднозеро бывшей Вокнаволоцкой волости в Беломорской Карелии, так называемые часовенные рощи в бывшей д. Темпйнен на о. Манчинсаари на Ладоге (Конкка, 1988), еловые рощи в Сяпсе и на погосте на Сямозере, елово-рябиновая роща в д. Кевясалме на Водлозере (Конкка, 2006, с. 195), а также в большинстве мест, указанных на карте Атласа традиционной культуры Финляндии как места общественных жертвоприношений (Sarmela, 1994, карта 4, красные кресты). Все эти рощи в той или иной степени являются рощами карсикко, а в некоторых большинство или даже все старые деревья были со следами обрубания ветвей и затесами на стволах. То же (по экспедиционным материалам автора) можно сказать о часовенных или иных почитаемых (не являющихся кладбищами) рощах вепсов и карел в Ленинградской области, рощах в вологодском Белозерье, архангельском Кенозерье (ср. редкую форму родового знака, вырезанную в виде «елочки» на березе, Прил. 69) и Лекшмозерье, карсикко зафиксировано на Туровце — в древнем сакральном комплексе с рощей из хвойных деревьев в Котласском районе Архангельской области (Конкка, 2009, с. 348—352), в священных рощах марийцев, в рощицах у почитаемых родников и у часовен-столбов на Волге (Конкка, 2007б).

Однако настоящими рощами карсикко на территории хвойных лесов от Финмаркена и Северной Финляндии до Среднего Поволжья можно назвать кладбища. Общее количество исследованных автором данной работы кладбищ и роц на территории Европейского Севера в разное время (начиная с 1970-х годов) составляет 288 объектов, в том числе кладбищ 223, заветных или почитаемых роц, в которых проводились исследования, 65. Из них в Норвегии всего исследованных объектов 4 (в том числе 1 роща), Северной и Средней Финляндии — 39 (1), в Мурманской области — 7, Карелии (Республика Карелия) — 115 (11), Ленинградской области — 23 (9), Новгородской области — 3, Вологодской области — 12 (3), Архангельской области — 45 (18), Республике Коми — 9, Республике Марий Эл — 31 (22). Комментируя эти цифры, следует отметить, что из всех перечисленных кладбищ и роц лишь менее десятка объектов (например, кладбище

в саамском Энонтекио на крайнем северо-западе Финляндии, саамское приходское кладбище Коутокейно в норвежском Финмаркене, старое городское кладбище г. Оулу, два кладбища у южных вепсов, поросших, как и кладбище Коутокейно, относительно молодыми березами) не имели следов обрубания сучьев или зарубок на стволах деревьев³⁸.

В отдельных регионах имеются также свои особенности, связывающие почитаемые рощи с культом предков. Например, большинство заветных часовенных рощ местное население в Ленинградской области (Тихвинский и Бокситогорский районы) называет «жальниками», считая их древними кладбищами, а с некоторыми рощами связаны предания о самосожжениях или (как вариант) жертвах «литовского нашествия» (Фишман, 2003, с. 91—92, илл. 1—2). У средних вепсов и русских в Ленинградской области в деревнях сохраняются остатки почитаемых рощ, связанных с культом мертвых, а в иных случаях и само название указывает на былую «кладбищенскую» (*kamišt*) принадлежность данного места (см. Винокурова, 1994, с. 71—73). Зафиксированные нами остатки рощ (это были, как правило, группы сосен) в деревнях у средних вепсов и окружающего смешанного населения состояли преимущественно из деревьев-карсикко. О битвах с «чудью» и заветных рощах, связанных с захоронениями, пишет относительно Пудожского края Николай Харузин (Харузин, 1894, с. 335—338). При этом Пудожье, и особенно Водлозерье, по количеству и разнообразию деревьев-знаков можно считать своеобразным «заповедником карсикко» (Конкка, 2006, с. 188 и сл.). В Валдайском районе Новгородской области в 1988 году нам показывали рощу, которая, как выяснилось позже, носила название «литовское кладбище». Это было поросшее лесом нагромождение камней на краю поля. Между кладбищем и полем стояла старая ель высотой около 25 м, на которой нижние ветви были обрублены, а на стволе вырезан большой (прямой) крест. В северном Белозерье на Вологодчине несколько раз проявилась тенденция как устройства кладбищ, так и расположения почитаемых рощ с неизменными карсикко на старых волостных границах (напр., кладбище «Волостной ручей» и роща на месте разрушенной Пятницкой церкви на реке Индоманке в Вашкинском районе³⁹).

³⁸ Количество карсикко на кладбищах, конечно же, зависит от того, когда данное кладбище начали использовать, т. е. от его возраста. Существенная разница в этом отношении наблюдается, например, между довоенными и послевоенными кладбищами (особенно в Финляндии). На новых городских кладбищах карсикко отсутствуют уже повсеместно. Свою лепту в Финляндии вносят и периодические чистки и благоустройства кладбищ, когда с них неминуемо исчезают деревья «плохой сохранности»: старые и высохшие.

³⁹ Культурное место у бывшей Пятницкой церкви (существовала до 1939 года, затем была разрушена до основания), судя по обилию вокруг старых деревьев с зарубками, было некогда одним из самых почитаемых. В районе церкви и кладбища по береговой линии реки Индоманки и на окружающих поля опушках леса, на высоких местах сохранились старые

В Марий Эл некоторые рощи и керемети с деревьями-карсикко, по преданиям, возникли на месте захоронений, а отдельные родовые деревья-карсикко или небольшие группы таких, как правило, хвойных деревьев (места семейных молений) зачастую находились вдоль дорог, ведущих к кладбищам или общественным жертвенным рощам. В Коми, во многих населенных пунктах в районе Верхней Вычегды, у старых домов до 2000-х годов сохранялись посаженные, а когда-нибудь, возможно, и оставленные при строительстве дома небольшие группы (три-четыре) хвойных (ель, кедр, сосна) или лиственных (рябина, ива) вперемешку с хвойными деревьев. При этом кедры, по рассказам местных жителей, специально привозили из-за Урала. Как показывают полевые наблюдения автора, высадка при строительстве дома определенных пород деревьев (это чаще всего ель и рябина, реже береза) и связанные с этими деревьями табу характерны для всего Северо-Запада России и большей части Скандинавии. В то же время, например, лиственница появляется во дворах, начиная с Михайловского. Мартти Хаавио пишет: «...видел (в деревнях Михайловского сельсовета Карелии. — А. К.) там и сям лиственницы — доходящая до Сибири территория распространения лиственницы отсюда недалеко...» (Haavio, 1941). В Пудожском районе Карелии, в д. Реболакше на Водлозере в 1998 году во дворах нескольких домов стояли длинные высохшие лиственницы, у которых ветки были только на самой вершине. Хозяева не смогли объяснить, кто и когда их посадил, при этом десятками лет их никто не трогал (Конкка, 2006, с. 196).

Карсикко в кладбищенской роще

О наличии карсикко на кладбищах в Северной Финляндии до 1990-х годов, как было сказано выше, ничего не было известно. Более того, существовало устойчивое представление о том, что карсикко умершего вообще ограничивается территорией финляндской Карелии, Саво и Средней Финляндии, а «у православного населения Восточной (т. е. российской. — А. К.) Карелии оно не зафиксировано» (Vilkuna J.,

сосны с обрубленными топором ветками, снятой корой и затесами на стволах. Некоторые затесы были сделаны со стороны бывшей церкви, т. е. направлены к центру культового места, некоторые, опять же, были направлены на другие высокие деревья с отметинами. Таким образом, вместе с соснами-карсикко на развилке с основной дорогой на Андреевское все эти меченые деревья составляли как бы непрерывную цепь связанных между собой ориентиров, отмечая на местности границы сакральной зоны и дороги к ней (из отчета А. Конкка, участника комплексного отряда под руководством проф. В. П. Орфинского, 1999 год).

1992, s. 155). Дело в том, что та форма карсикко «на путях», которая была преобладающей в Саво и финляндской Северной Карелии, в российской Карелии действительно отсутствовала (если не считать деревья-знаки, которые находились в непосредственной близости от кладбищ по дороге к нему), но карсикко умершего в Карелии и в Северной Финляндии следовало искать на самих кладбищах.

Показательна и сама история вопроса. Первая русскоязычная статья автора данной работы по карельским и восточнофинским карсикко (в том числе о карсикко умершего на карельских кладбищах) вышла еще в 1986 году, и она присутствует в списке литературы в работе «Карсикко умершего» Янне Вилкуна, но явно осталась им непрочитанной. «Опровержение» утверждения Вилкуна об отсутствии в российской Карелии карсикко умершего появилось вскоре после выхода книги — историк и исследователь карельских кладбищ Хейкки Рюткёля опубликовал рецензию, в которой основательно, подтверждая свои слова фотографией исследованного им кладбища бывшей д. Суопассалми на реке Кеми в Беломорской Карелии (Прил. 66) и ссылками на работы А. Конкка, доказывал, что карсикко умершего в зарубежной Карелии существует, что, несомненно, должно повлиять, по крайней мере, на определение возраста исследуемого явления в Финляндии (Rytkölä, 1993). В 1994 году в Хельсинки выходит Атлас традиционной культуры Финляндии, в работе над которым участвовал и автор этих строк, с картой бытования карсикко на территории Финляндии и Карелии (Sarmela, 1994, карта 6), где большая часть территории российской Карелии уже отмечена как зона бытования карсикко на кладбищах, но на территории Северной Финляндии карсикко умершего как таковое на карте еще отсутствует. Однако после экспедиционных поездок 1990-х годов, в качестве их итога, автор монографии публикует статью «Ель с золотой вершиной. О карсикко в Северной Финляндии» (Konkka, 1999), где на многочисленных примерах доказывает существование карсикко умершего на большей территории современных губерний Оулу и Лаппи (Konkka, 1999; см. карту в Прил. 2). Наличие карсикко как на православных (в Карелии), так и на лютеранских кладбищах Северной Финляндии (губернии Оулу и Лаппи) доказывает то, что конфессиональная принадлежность населения здесь ни при чем, феномен карсикко гораздо древнее принятия в Финляндии лютеранства (XVI век), а скорее всего, и крещения в православие карел (XIII век). Карсикко на кладбищах в Северной Финляндии, судя по всему, связано с карельским влиянием, собственно, с карельским населением, которое осваивало эти земли сразу вслед за саамами (см. первый раздел книги).

Впервые автор настоящей работы обнаружил карсикко на кладбищах Северной Финляндии в 1996 году (в округах Посио и Куусамо), а в 1997 году, после получения гранта от Фонда Самули Паулахарью (Финское литературное общество), состоялась первая экспедиционная

поездка по финской Лапландии и норвежскому Финмаркену, в ходе которой обследовано 15 кладбищ. В последующие два года (в том числе с помощью корреспондентов на местах) были получены данные о карсикко умершего и проведены исследования на кладбищах провинции Кайнуу. Таким образом, выявлена следующая картина: на всем протяжении от южных границ Кайнуу до Норвегии (кроме приходского кладбища в Энтотекио), а в некоторых местах и на территории норвежского Финмаркена (приходское кладбище г. Альта, англиканский приход Кафьорда и др.) на всех обследованных кладбищах были обнаружены деревья-карсикко. Они находились, как правило, около могил, но встречались также вдоль кладбищенской ограды, около входа на кладбище или по дороге к нему. Знаки на деревьях были разнообразны: обрубались ветки и вершины, часто случалось видеть затесанные стволы и глубокие зарубки, а также вырезанные родовые и семейные знаки собственности на затесах или выбитые на стволах деревьев клейма. Знаки на деревьях и расположение их внутри кладбища и вокруг него в Северной Финляндии полностью соответствовали общекарельской традиции (Konkka, 1999, s. 135, ср. Konkka, 1986, с. 97—100), той самой традиции, которая уходила на восток за пределы Карелии (Konkka, 2006), а с некоторыми локальными особенностями через Архангельскую и Вологодскую области (Konkka, 2009) далее к Уралу в Республику Коми и вниз по Волге до границы хвойных лесов в Республике Марий Эл (Konkka, 2007б).

Главный признак карельского кладбища (основные термины: *kalmisto*, *kalmis(z)mua* / *kalma* — смерть, могила, *mua* — земля или просто *kuusikko* — ельник, реже *männikkö* — сосняк) — выделяющаяся на местности роща, тесная группа хвойных деревьев. Подавляющее большинство старых кладбищ находится в непосредственной близости от воды — на мысах и островах и, как правило, на возвышенных местах. Практически все большие деревья на старых кладбищах носят следы обрубки сучьев, вершин. Карсикко находятся как рядом с кладбищами, так и непосредственно у могил. Большинство из них имеет сложную конфигурацию, ветки обрезаны с разных сторон, длина их от места среза 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: юго-запад — северо-восток). Неизменный атрибут карельских кладбищ — подвязанные к могильным столбикам или крестам, а также к деревьям ленты (или более широкие полосы) белой материи, традиционные *tuulipaikat* (Беломорская Карелия: *tuuli* — ветер, *paikka* — платок) или *pel'onat* (Сегозерье). Местами роль «ветровых платков» могли играть также браные полотенца.

На старых карельских кладбищах многие деревья, помимо обрубления 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 железа⁴⁰. В затесах, особенно в центральных районах Карелии и в Поморье, встречаются резные деревянные крестики выгорецкой работы. Подобные крестики прибывались также к надмогильным столбикам, на которых, кроме них, встречались врезанные в специальную нишу части медных иконок-складней (Конкка, 1986, с. 97—99). Деревянные «крестики-иконки», врезанные в карсикко у могил, по своей функции, а часто и по внешнему виду (доска определенной конфигурации) соотносятся с саволакскими «карсикколаута», дощечкой с вырезанными на ней инициалами покойного, крестом и другими знаками, о которых речь шла выше. 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 от Кандалакши до Пудожья.

Так, в д. Янгозеро Поросозерской волости 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, Helmi Helminen, 1656, Porajärven Jänkajärvi, 1943).

⁴⁰ Гвозди, свернутое листовое железо и железные костыли, вбитые в деревья на кладбищах, автор наблюдал также в Северной Финляндии. Особенно много разнообразных металлических предметов было на церковном кладбище в городе Кемиярви в финской Лапландии. Например, там стояли карсикко, в которых на одном уровне с разных сторон деревьев были вбиты по два или по три толстых старых гвоздя, свернутый в виде подковы кусок листового железа, а также выступающие на 10 см наружу два железных клина на высоте около 2 метров от поверхности земли (Konkka, 1999, s. 132). В связи с описанными выше случаями забивания в карсикко и в «крестовые деревья» гвоздей стоит упомянуть также «железное карсикко» из Миехиккяля (финская Южная Карелия), где еще в начале XX века на обочине дороги росла сосна, которая «была полна железа» и которую называли Naulamänty (букв. «гвоздевая сосна»). Гвозди или подковы местные жители в это «железное карсикко» прибывали, по укоренившемуся обычаю, по возвращении с кладбища после похорон. Объяснялось это стремлением отгородиться от стремящегося домой покойника. По другим сведениям, в дерево вбивали четыре гвоздя от гроба, когда проезжали с покойником мимо этой сосны. Таким образом, как замечает Янне Вилкуна, из вбитых четырех гвоздей получалась фигура креста (Vilkuna J., 1992, s. 53—54). Следует сказать, что подобные крестообразные фигуры из гвоздей на приходском кладбище автор зафиксировал на другом конце Финляндии, в лапландском приходе Муонио на реке Торнионйоки (Konkka, 1999, s. 133).

На родовом дереве около могилы было принято делать свой знак для каждого погребяемого, отмечают М. Ювас и А. Репонен, проводившие в 1930-е годы исследования в финском православном пограничном приходе Иломанси (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 *lukurii* (дерево со знаками: *luku* — чтение, счет, *rii* — дерево). У мужа и жены было общее *лукупуу*» (Juvas — Reponen, 1939, s. 289). Иивар Кемппинен, говоря о Карельском перешейке, утверждает, что «ранее, видимо, было обычаем делать свое карсикко каждому умершему или, по крайней мере, каждой семье и роду, поэтому образовались священные, посвященные умершим, рощи» (Kemppinen, 1967, s. 45). Мартти Хаавио, побывавший в 1941 году на крайнем юге Карелии, в Михайловском (территория проживания карел-людиков), сообщает: «В деревенском пейзаже нет других деревьев, кроме кладбищенских. В Сюрье (*Sjolan kylä*) кладбищенский ельник представлен только двумя огромными елями, и те, после сожжения часовни, окараны почти до самой вершины, чтобы “духи умерших не пришли бы и не стали преследовать жителей деревни”» (Haavio, 1941).

В этой связи следует указать на одно противоречие, которое приводило и приводит в замешательство многих исследователей и краеведов, когда речь заходит о вырубании карсикко в сакральных местах наподобие почитаемых рощ и кладбищ. Как правило, кладбища и почитаемые рощи объединяет запрет рубки леса или какой-нибудь деятельности, могущей нарушить принцип неприкосновенности данной территории. Однако, несмотря на этот общий запрет, на кладбищах и вообще в местах, связанных с опасностью негативного воздействия потусторонней силы, ставят кресты или вырубают знаки на деревьях. Карсикко (например, кресты в стволах деревьев) в священных рощах вырубали также по случаю больших праздников. Эти факты на фоне общих запретов (ср.: не трогать даже ягоды или грибы на кладбище) следует интерпретировать как ритуальное нарушение табу, происходящее в момент совершения обряда по определенным традиционным правилам. В обычное же время нарушение запрета карается силами, контролирующими соблюдение традиционных поведенческих норм. Ими могут быть как хозяева природных стихий, так и умершие родственники, предки рода (Конкка, 2006, с. 192).

То же можно сказать и о таких образцах табуированных объектов, как священные рощи марийцев. Вот строки из отчета: «...наша экспедиция 2006 года зафиксировала на территории Марий Эл 483 дерева со следами обрубания ветвей или затесов на стволах, подавляющее большинство которых находилось в священных рощах и на кладбищах, т. е. именно там, где действовал традиционный запрет на рубку и порчу деревьев. Последнее замечание интересно в теоретическом смысле, но существенно и в плане обеспечения достоверности

полученных данных. Соблюдаемый до сегодняшнего дня запрет трогать деревья в священных рощах в “профанических” целях исключает их случайную порчу и указывает на ритуальную основу вырубания дерева-знака. Кроме того, картами (языческими священниками. — А. К.) на территории святилищ производилось затесывание деревьев и обрезание ветвей для получения обрядового инструментария, т. е. для нужд ритуала жертвоприношения. С этими действиями может сравниться обламывание нижних ветвей у относительно молодых елок и пихт по краям кладбищ для возлагания хвойных веток на могилу при посещении умерших родственников в поминальные праздники» (Конкка, 2007б, с. 223).

Ныне знак умершего перешел на намогильный крест или на другой намогильный памятник, являясь современным представителем древней традиции карсикко умершего — дерева со знаками смерти, пишет И. Кемппинен (Kemppinen, 1967, s. 45). Одним из таких знаков, зафиксированных как на надгробном сооружении, так и на дереве в кладбищенской роще (или по дороге к ней), было антропоморфное изображение, непосредственно связанное с представлениями о душе.

Антропоморфные изображения

Антропоморфные изображения, связанные с карсикко или с его заместителями, — сюжет как достаточно распространенный, так и сложный по своей интерпретации, прежде всего потому, что в изображение изначально вкладывалось множество смыслов. Ярким подтверждением является саамская традиция антропоморфных изображений на намогильных крестах.

Материал о личинах на намогильных крестах кольских саамов, который, с нашей точки зрения, заслуживает особого внимания, впервые был опубликован Т. В. Лукьянченко. Во вводной части своей статьи она отмечает и бросающуюся в глаза особенность саамских кладбищ — они все находятся «за водой» по отношению к поселению, причем многие из них на островах.

«На крестах наиболее старых погребений, — пишет Т. Лукьянченко, — на кладбищах Чалмны-Варрэ (каменская группа саамов, бывш. Зимний Каменский погост. — А. К.) нами были обнаружены вырезанные в дереве изображения человеческого лица. По утверждению местных жителей, на крестах изображали лица умерших, и делалось это для того, чтобы, с одной стороны, обеспечить спокойную жизнь умершему “на том свете”, а с другой — сохранить какую-то связь между умершим и его родственниками, которые всегда могли

прийти на могилу и увидеться с ним. По словам местных жителей, такие же изображения делали на крестах иокангские и ловозерские саамы, но кресты на их кладбищах, к сожалению, не сохранились. Такие же личины на надмогильных крестах православных финских лопарей зафиксировал Н. Стуро. То обстоятельство, что эти изображения выявлены у разных групп саамов, не позволяет считать это явление случайным. Однако интерпретировать его пока представляется затруднительным. У других народов Европейского Севера, а также у обских угров и самодийцев личины на надмогильных крестах неизвестны» (Лукьянченко, 1981, с. 93—95; фото см. в Прил. 39).

Автор обращает внимание читателей, что у некоторых народов на деревянных и металлических надмогильных и других крестах «на том же самом месте, то есть в нижней части под косой перекладиной, и в том же наклонном положении делалось изображение человеческого черепа, обозначавшее “голову Адама”. Под черепом или над ним ставились буквы “Г” и “А”. Эти буквы присутствовали и на крестах кладбища Чалмны-Варрэ». Если допустить, пишет исследовательница, что личины на надмогильных крестах у лопарей есть влияние православия, то «представляется малопонятными утверждения саамов, что на крестах изображены лица умерших и что эта традиция — старинный обычай». Внимательное рассмотрение рисунков приводит к выводу, что здесь изображены не черепа, а именно человеческие лица. «Вызывает удивление также и то, что эта “православная” традиция сохранилась только у лопарей и не сохранилась больше ни у одной из этнических групп или народов Восточной Европы и Зауралья, исповадовавших православие».

Лукьянченко приводит некоторые примеры использования антропоморфных изображений на надмогильных памятниках: чувашки ставили иногда на могиле вместо креста столб с навершием в виде грубо вырезанной личины, а в архивных материалах Г. Н. Грачевой по долганам (Восточная Сибирь) «зафиксировано погребение с деревянным крестом, к нижней части которого прикреплено вырезанное из дерева лицо человека. Глаза, нос и рот обозначены на нем гвоздиками» (Там же, с. 94—95). В конечном итоге Т. Лукьянченко высказывает предположение, что «описанный обычай представляет собой своеобразное переплетение православной традиции с какой-то очень древней языческой традицией лопарей», особо отмечая своеобразие и архаическую основу погребального обряда саамов. В целом, отмечает автор, погребальный обряд кольских саамов по некоторым своим элементам более всего сближает их с южными соседями, а именно с карелами.

Древность саамской традиции использования антропоморфных изображений несомненна, вырезание же на крестах личин, скорее всего, действительно связано с неким симбиозом, возникшим в связи с наложением элементов православной культуры на древнюю

традицию изображения умершего для привязки его тени («души») на месте захоронения тела и осуществления «перехода» в иной мир.

Уно Холмберг (Харва), который обобщил в начале XX века доступные ему сведения, касающиеся погребальных обрядов различных групп лопарей на территории Фенноскандии (особый интерес представляют материалы XVII—XVIII веков), отмечает, что общей для всех групп лопарей была вера в то, что душа человека в определенных условиях принимает образ птицы, которую норвежские лопари называли *šiuöje-lodde* («птица-хранитель, птица-тень». Ср. карелы: Прил. 68: изображение птицы на намогильном столбе на кладбище д. Соностров, Карельское Поморье). У лопарей были известны такие формы захоронения, как погребение в гробах-колодах или в выдолбленном стволе дерева, помещение покойного в кережку и заваливание камнями или обкладывание дерном (наземное захоронение), захоронение в так называемых дольменах (составленных из плитняка наземных склепах), дно которых покрывалось травой и березовыми листьями, у восточных лопарей известны устанавливаемые на могилах домовины, что Холмберг считает карельским влиянием (Holmberg, 1915, s. 15). Помимо того, тело умершего у некоторых групп лопарей заворачивали в полотно или рогожу, у русских лопарей — в оленью или медвежью шкуру. Более ранним способом захоронения Холмберг считает заворачивание тела в бересту (при отсутствии какого-либо гроба). В старых могильниках лопарей часто находили берестяные покровы на теле, которые были многослойными на голове, а иногда еще и на руках и ногах.

Известен обычай лопарей на третий день после похорон приносить в жертву умершему оленя, везшего покойного на кладбище, которого съедали близкие покойного сообщества. «Тем не менее они собирают все кости оленя вместе, делают гроб, кладут туда кости и зарывают в землю. После этого они делают изображение (вероятнее всего, человеческую фигуру. — А. К.) из дерева, которое кладут сверху на гроб; изображение может быть либо большое, либо маленькое, в зависимости от величины покойника» (Там же, с. 16—18). По замечанию М. Нораэуса, описывавшего культ умерших у финских саамов (материалы второй половины XVII века), «изображение из дерева означает того человека (умершего. — А. К.), которому приносят жертву» (Там же, с. 38). На Рождество, когда, «по представлениям саамов, мертвые оставляют свои подземные жилища, выходят на поверхность и путешествуют по лесам и тундрам», норвежские лопари на растущем недалеко от вежи дереве вырезали изображение человеческого лица, «мужской личины». Изображение смазывали птичьим жиром (Holmberg, 1915, с. 21).

Можно было бы привести и другие примеры изготовления саамами изображений умерших, однако, думается, данных фактов достаточно для того, чтобы сделать вывод о существовании такой древней традиции (с учетом материалов Т. Лукьянченко) на широкой

территории проживания лопарей. Но это еще далеко не весь материал, касающийся антропоморфных изображений на православных крестах в этом регионе. Летом 1987 года я занимался сбором этнографического материала в селе Варзуга на Терском берегу Белого моря. Мои информаторы, в частности Мошниковы Еликонида Екимовна (род. в Варзуге в 1922 году) и Калисвеня Васильевна (род. в Варзуге в 1914 году), рассказывая мне о тесных контактах с кольскими саамами, неоднократно подчеркивали, что в «нашем брате всякой крови найдется», имея в виду смешанность коренного местного населения с саамами и карелами⁴¹.

Посетив два действующих кладбища на Успенском и Никольском берегах села (названы по главным церквям, которых в начале XX века здесь было пять), я обнаружил 23 хорошо и 3 плохо сохранившихся антропоморфных изображения на крестах, а именно в нижней их части под косой перекадиной (практически все кресты были сделаны из толстого бруса шириной около 15 см, высота их составляла от полутора до 3 м). На большей части крестов под или над изображением были вырезаны буквы «ГА» или «ГГ» или и те и другие сочетания букв одновременно, которые расшифровываются как «Голова Адама» и «Гора Голгофа». На относительно новых крестах (более поздние захоронения) имеются те же буквосочетания, но уже без «личин».

Не было личин и на относительно редко встречавшихся столбах, которые, по словам моих хозяек, ставились на могилу после того, когда кресты сгнивали (новых крестов не ставили). Один старый четырехгранный, уже лежавший на земле столб высотой около 1,5 м был вытесан сужающимся вверх конусом, а на конце имел утолщение в виде пирамиды (см. Прил. 40). В годы своей молодости Мошниковы видели на кладбищах большие кресты «с крышей», которые были обычной конструкцией креста как у карел, так и у саамов (см. фото в статье Т. Лукьянченко на с. 92). Тем не менее в 1987 году в Варзуге я не нашел ни одного подобного креста, но на кладбище правобережной, Никольской, стороны обнаружили две относительно хорошо сохранившиеся низкие, с двускатной крышей, построенные из толстых еловых плах (конструкция угла «в шип») домовины, т. е. надмогильные сооружения в виде домика.

Антропоморфные изображения на крестах имели ширину 4—5, длину от 7 до 10 см. В моем полевом дневнике имеется запись: «...личины на старых крестах более напоминают голову человека, а на

⁴¹ Как известно, с середины XIII века норвежцы проникают на Кольский полуостров и неоднократно требуют уплаты дани от терских саамов и карел. Варзуга по Новгородской первой летописи была до разорения ее «мурманами» известна в начале XV века как Корельский погост Варзуга, в грамотах XV века на Варзуге еще перечисляются владения «детей корельских», а в 1471 году волости Умба и Корела Варзугская от Новгорода переходят во владение Московскому князю Ивану III (Ушаков, 1974, с. 6—7).

более новых — больше напоминают череп». В одном случае под черепом были вырезаны две кости. Интересно, что в трех случаях у голов имелись четко очерченные крупные уши, а в двух случаях — волосы на темени в виде нескольких лучей (см. Прил. 41, 42). Стоит упомянуть и брови, прочерченные как две дуги вокруг больших, рельефно оформленных глаз на одной из личин (см. Прил. 43). Интересно, что те же детали (уши, брови и «лучи», в данном случае начерченные внизу лица и обозначающие бороду) имеются и на фотографиях личин из Чалмны-Варрэ, опубликованных в статье Т. Лукьянченко. В Варзуге встретилось также изображение, которое по форме и по соотношению частей напоминало контуры детской куклы-неваляшки (Прил. 44; ср.: та же округлая антропоморфная форма встречается среди карсикколаута — досок с именами покойного, вывешиваемых на стену дома или на дерево в Саво и на Карельском перешейке — Valjakka, 1949, s. 69; Vilkuna J., 1992, s. 74—75; см. Прил. 45). Оформление лица на ее верхней части соответствовало «стандарту», наблюдавшемуся в большей части изображений: два небольших круглых углубления — глаза, длинный и узкий, расширяющийся книзу клином вырез носа (по своему абрису похожий на изображение носа на личинах сибирских угров), прямая поперечная полоса рта. Совершенно реалистичное изображение носа — «картошкой» — было вырезано на самой крупной варзужской личине шириной 7 и длиной 15,5 см (см. Прил. 41). В целом форма головы у изображений вытянутая, но у пяти личин она была круглой или относительно круглой. Что касается угла наклона по отношению к кресту, то он в Варзуге довольно сильно варьировался — наклон изображения мог быть как в одну, так и в другую сторону от оси креста, встречались и изображения, вырезанные прямо, без всякого наклона.

Судя по количеству изображений и их разнообразию, традиция вырезания антропоморфного «лика» на надгробных крестах в Варзуге была устойчивым обычаем. К сожалению, мы не располагаем материалом по кладбищам из других сел Терского берега, и, прежде всего, соседнего села Кузомень. На Кандалакшском берегу (от Колвицы до Ковды), судя по всему, как в карельских, так и в русских деревнях, эта традиция отсутствует. Есть повод сомневаться относительно того, удастся ли в наше время получить дополнительную информацию по антропоморфным изображениям на крестах сел Терского берега, ведь многие кресты с личинами уже 20 лет назад лежали на земле (ср. замечание Т. Лукьянченко о том, что кресты на могилах иоканьгских и ловозерских саамов не сохранились). Тем не менее К. К. Логиновым в 2000 году на кладбище села Гридино (Карельский берег Белого моря) был сфотографирован крест с могилы саама, который, по сведениям, полученным от местных жителей, умер на судне во время морского промысла. В случае внезапной смерти, сообщили К. Логинову информаторы, тело никуда не отвозили, а захоранивали на ближайшем

кладбище. На фото зафиксирована нижняя часть старого, частично покрытого мхом и уже снизу сгнившего, намогильного православного креста, на котором явственно виден след от врезки нижней косой поперечины. Ниже места перекладины со следами красноватой краски по центру бруса вырезана личина размерами 6,5 × 10 см. Изображение расположено прямо по оси центрального бруса креста, относится к типу «реалистичных» — имеет круглую голову со слегка выступающим подбородком, пропорциональные круглые углубления глаз, расширяющийся книзу длинный нос и прямой вырез рта, очень рельефно нанесены очертания головы (см. Прил. 46).

Однако сколь бы реалистичными ни казались детали личин на крестах, не стоит забывать, что перед нами не портреты, сделанные при жизни (как на фотографиях на современных крестах), а изображения умерших, т. е. существ потустороннего мира, представления о котором так или иначе (осознанно или неосознанно) должны были отражаться и в искомым изображениях. Изображения живых людей в традиционной культуре не применялись или применялись только в случае использования так называемой черной магии (причем немаловажную роль играла магия словесная — довольно абстрактное изображение «начинало жить» только после того, как называлось именем человека, которому хотят причинить зло, и смазывалось, например, жертвенной кровью, т. е. «оживлялось»). О боязни фотографирования шла речь выше. С. В. Максимов в своей книге «Год на Севере» отмечает этот факт относительно монахов Соловецкого монастыря. То же относится и к любому другому изображению. «Нганасаны не любят, когда стремятся нарисовать или, тем более, вырезать из дерева их портрет», — замечает Грачева (Проблемы славянской этнографии, 1979, с. 204).

К сожалению, материала для каких-либо уверенных выводов относительно функции личин на крестах кольских саамов и терских поморов недостаточно, но ясно одно — даже те детали изображений, которые воспринимаются как реалистические, могут иметь скрытый мифологический смысл. Выше отмечалось, что в трех случаях личины на крестах имели «волосы», оформленные в виде лучей над или под головой (борода). Эта деталь может показаться лишь техническим приемом схематического изображения (вырезания) волос на твердой поверхности дерева, причем зависящей от «прихоти» исполнителя. Однако, если взглянуть на рисунки на старинных лопарских бубнах, то обнаружим на них несколько изображений божеств с лучами над головой, напоминающие волосы рассматриваемых личин. Это боги плодородия, ветра и грома на бубнах скандинавских лопарей, приведенные Уно Холмбергом из книги «Atlantica» Рекрециуса (Holmberg, 1915, s. 67, ср. с рисунком из записок Реена жертвенного помоста лопарей с фигурами бога грома. Там же, с. 69). Подобные лучи, обозначающие то ветки, то волосы, то какие-то детали мифологических

персонажей, вообще характерны для рисунков на лопарских бубнах и несут определенную смысловую нагрузку, как нам представляется, связанную с эманацией жизненности, манифестируют силу божества или духа, заключенную в самой растительной природе изображенного символа. Что же касается волос как вместилища души, то наличие данного представления у многих народов и его универсальность можно назвать аксиомой (по прибалтийским финнам см.: Конкка У., 1978).

Темы предназначения изображений животных и умерших людей в традиционной культуре финно-угров коснулся (в том числе применительно к плоскостным изображениям на деревьях) В. Н. Чернецов, определивший саму «идеологию» изготовления изображения: оно являлось убежищем, временным вместилищем души, было необходимо для перехода объекта в иной мир и повторного его возрождения или реинкарнации, приобретения им вновь телесной формы в этом мире (Чернецов, 1964, с. 28). Посмертная «кукла» обских угров, так называемая «иттарма» или «шонгыт», которую они после смерти родственника определенное, иногда довольно долгое время хранили у себя дома, «есть ничто иное, как замещение тела умершего, как замещение самого покойника» (Чернецов, 1959, с. 152). Изображение покойного у хантов, часть которого иногда составляют волосы покойного и в котором живет его душа, замечает К. Ф. Карьялайнен, по представлениям хантов, является самим покойником (Karjalainen, 1918, с. 117). «Хранение изображений мертвых означало заботу родственников о душе умершего в промежуток между его смертью и рождением ребенка, в которого вселялась его душа», — пишет исследовательница обских угров этнограф З. П. Соколова (Соколова, 1971, с. 213).

На этом фоне зафиксированные Т. Лукьянченко рассказы каменных саамов о функции изображений на крестах («обеспечение спокойной жизни умершему “на том свете” и сохранение какой-то связи между умершим и его родственниками, которые всегда могли прийти на могилу и увидеться с ним») вполне соотносятся с наблюдениями сибиреведов. Кстати сказать, собственно и череп (черепные кости), по данным Чернецова, может являться одним из прибежищ реинкарнирующей души (одной из четырех или пяти душ угров), что, несомненно, было некогда широко распространенным представлением и за пределами угорской территории.

Несмотря на многофункциональность и множественность мифологических смыслов, заложенных уже в самом обрядовом символе дерева-карсикко (а соответственно, и в антропоморфном изображении на дереве, которое, в некоторых случаях благодаря своим дополнительным связям и смыслам, помогает раскрыть функции карсикко), мысль В. Н. Чернецова относительно одной из основных функций антропоморфных изображений представляется верной и во многом продуктивной. Более того, материал по дереву-карсикко приводит нас

к той же идее как бы с другой стороны. Следующий сюжет продолжает тему антропоморфных изображений, связанных с мертвыми, но в несколько иной плоскости.

В качестве доказательства того, что личины на крестах кольских саамов нельзя объяснить только влиянием православия, Т. Лукьянченко, наряду с более отдаленными, приводит два примера из материалов финского собирателя Самули Паулахарью из Фольклорного архива Финского Литературного Общества в Хельсинки. В сборной коллекции 1920—1930-х годов под названием «Намогильные кресты» (SKS, E 91, Hautaristit) имеются рисунки намогильных крестов и сооружений с кладбищ в основном финской и норвежской Лапландии. На одном из рисунков изображена человеческая фигура во весь рост, как полагает Т. Лукьянченко, вырезанная в дереве креста (в действительности эта фигура была вырезана в стволе дерева на кладбище карельской деревни Куйварви в приходе Суомуссалми, № 103; см. здесь Прил. 59), на втором рисунке (№ 163) в верхней части креста вырезан скульптурный портрет человека (саамский приход Коутокейно близ границы с Финляндией, норвежская провинция Финмаркен). Кстати, в той же коллекции под № 132 помещен рисунок намогильного памятника 1885 года из прихода Соданкюля (финская Лапландия), представляющий собой стилизованную фигуру человека с полуопущенными короткими «руками», похожими на неразвитые крылья. Следует сказать, что расположение и наклон «рук-крыльев» на надгробном сооружении из Соданкюля соответствует тем же деталям антропоморфной фигуры на дереве в Куйварви. Для дальнейшего анализа необходимо привлечь дополнительные материалы с описаниями подобных изображений.

На сегодняшний день автору известны (как по литературным данным, так и по собственным полевым материалам) 12 случаев изготовления антропоморфных изображений на месте смерти, на кладбище или на подходах к нему. Из них (не считая личин, обнаруженных на намогильных крестах Кольского полуострова) в Лапландии и Северной Финляндии — 5, в Беломорской Карелии — 5, одно в Саво и одно в финской провинции Северная Карелия. При этом четыре изображения являются скульптурами из дерева (одна реалистичного вида голова на намогильном кресте в норвежском Коутокейно; три объемных схематичных фигуры на могилах в Лапландии и в Беломорской Карелии; одна вырезанная из доски фигура на карсико умершего в Саво), остальные же семь — вырезанными в стволах деревьев плоскостными или барельефными изображениями. Ниже перечисляются основные:

1. Скульптурный портрет на навершии намогильного креста из Коутокейно (норвежская Лапландия), единственное в своем роде реалистичное изображение человека с чертами местного (саамского) антропологического типа. Примерные размеры

8 × 15 см (SKS, Paulaharju S., E 91, Hautaristit, 163, Koutokeino — см. Прил. 47).

2. Надгробное сооружение из Соданкюля в виде стилизованной антропоморфной фигуры с полуопущенными короткими крыловидными «руками», верхняя часть головы которой заканчивается крестом (SKS, Paulaharju S., E 91, Hautaristit, 132, Sodankylä — см. Прил. 48).
3. Объемная надгробная антропоморфная фигура из дерева на дощине (на месте креста или столба) в д. Хайколя (Беломорская Карелия, бывш. Ухтинская волость). «Руки» обозначены короткими крыловидными отростками. «Голова» имеет форму ромба. Выпилена из двух соединенных вместе кусков доски. По своей форме и манере изготовления соответствует фигуре № 2. Примерные размеры: длина 18—20, ширина 7—8 см (фото А. Конкка, 1979, см. Прил. 49).
4. Надгробное стилизованное антропоморфное изображение в верхней части намогильного столбца с короткой «крышей» на дощине из д. Чиркка-Кемь (Беломорская Карелия, бывш. Юшкозерская волость) с характерными короткими руками-крыльями и остроконечной формой головы (Blomstedt, 1900, Т. 78, I; см. Прил. 50).
5. Антропо-орнитоморфное изображение, вырезанное из доски, найденное в 1880-е годы на стволе большой ели в районе Иисалми (Северное Саво). Прибитая к дереву карсикколаута «примитивным образом изображала человека, лицо которого было обращено на юг» (Valjakka, 1949, s. 70, см. Прил. 38).
6. Антропоморфная фигура, вырезанная в коре с восточной (северо-восток — восток) стороны ствола на растущей сосне в юго-восточной части кладбищенского острова Сарвисаари на оз. Посионарви (округ Посио, юг финской Лапландии). Изображение представляет собой человекообразную фигуру с овальной головой и полуопущенными «руками» с округлостями на концах, напоминающими больше крылья. Непропорционально длинные ноги фигуры, обозначенные тонкими канавками в стволе, имеют вывернутые направо от смотрящего (и налево от фигуры) ясно обозначенные поперечные, глубоко врезанные стопы. Изображение расположено в 20 см от поверхности земли. Размеры: высота 95,5 см, наибольшая ширина 21,5 см. Окружность комля дерева 1 м 68 см. Сосна находилась в 20 м от берега, фигура была повернута внутрь острова, а поверхность ее покрыта слоем белого мха (см. Прил. 51). На расстоянии 5—5,5 м от земли на стороне изображения в дереве имеются глубокие зарубки, также зарубки есть с северо-западной стороны ствола на высоте около 4 м. На северной части острова находится старое кладбище Сарвисаари.

7. Антропоморфная фигура, вырезанная в коре с юго-восточной стороны ствола растущей сосны в 10 м на северо-восток от дерева, описанного в № 6. Изображение имеет узкую овальную голову и статичное, с покатыми плечами короткое туловище. Следов рук нет. Фигура находилась в 80 см от поверхности земли. Размеры: высота 58,5 см, ширина 11,5 см. Ноги (занимавшие половину от всей длины изображения) просматриваются плохо, только как продольные черты, но нижняя поперечная грань поверхности всей фигуры видна хорошо (см. Прил. 52). Это, кстати, может свидетельствовать о том, что все изображение вырезалось на поверхности затеса, края которого позднее полностью заросли (заметим, что эта фигура заросла по краям больше, чем фигура под № 6). Окружность комля дерева 1 м 45 см. С противоположной стороны изображения на стволе дерева напротив «туловища» имеется старый затес высотой около 10 см. На сосне находилась и вторая, меньшая затеска на уровне «туловища», на этот раз слева от него, на южной стороне ствола.
8. Антропоморфная фигура, напоминающая лопарские деревянные сейды, вырезанная с южной стороны ствола в некогда растущей, сейчас засохшей старой сосне шириной в два с половиной обхвата в срединной части вышеупомянутого кладбищенского острова Сарвисаари на юго-западном пологом склоне возвышения, представляющего собой вытянутую вдоль (от кладбища до середины) острова гряду. Изображение имеет круглую «голову» (выросший на дереве большой нарост, или так называемый «кап», с которого была снята кора) на длинной и узкой шее и относительно короткое «туловище» без рук, слегка наклоненное вправо (по отношению к наблюдателю). Левое «плечо» приподнято (см. Прил. 29). Других деталей не обнаружено, однако не исключено, что они могли быть, так как края изображения заросли, особенно с левой стороны, где, вероятно, и произошли основные изменения. Например, возможно, что «шея» изображения раньше была шире, а с левой стороны «туловища» находилась дополнительная деталь. Корой заросла также центральная часть «головы», т. е. нароста на дереве. Справа на наросте видны какие-то дополнительные наплывы (выпуклости), возможно, образовавшиеся в местах обработки. В целом изображение производит впечатление очень старого, особенно с учетом возраста сосны (не менее 300—350 лет), к тому же неизвестно сколько лет простоявшей в сухом состоянии (в Лапландии дерево растет медленно, но может и в сухом виде в связи с особенностями климата и почвы простоять длительное время). Изображение отстоит от земли на 50 см и имеет высоту 1 м 55 см. Таким образом, «голова» фигуры возвышается на 2 м

над землей. Ствол сухой сосны со всех сторон покрыт различного размера затесами и зарубками, особенно противоположная изображению часть. Все три антропоморфных изображения на острове Сарвисаари обнаружены автором 15 апреля 1996 года.

9. Антропоморфная фигура, вырубленная топором с южной стороны ствола растущей сосны. Дерево находится на развилке тропы, ведущей на старое заброшенное кладбище на левом берегу реки Поньгомы в селе Поньгома Карельского берега Белого моря (Кемского района Республики Карелия). Изображение представляет собой антропо-орнитоморфную фигуру с вытянутой головой на сравнительно длинной шее. К правой стороне фигуры примыкает крыловидный отросток или «подкрылок», ног нет, контуры фигуры внизу размыты, возможно, что она заканчивается чем-то наподобие оперения или хвоста. Крупные черты лица выполнены схематично, глаза вырублены острым углом топора при помощи нескольких ударов, рот — две поперечных зарубки под тупым углом друг к другу, нос — две зарубки под острым углом, наподобие птичьего. Также двумя зарубками обозначен острый подбородок. Фигура была вырублена на поверхности широкого затеса, края которого вокруг головы заросли корой. Поверхность фигуры представляет собой потрескавшееся, серое по цвету дерево. Размеры: высота 124 см, ширина (с «подкрылком») 32 см, размер головы (от макушки до подбородка) 33 см, ширина 17 см. Длина «подкрылка» (от плеча до конца отростка) 25 см (см. Прил. 53).

Аналогии описанным антропоморфным фигурам и отдельным их деталям находим в народной вышивке, древность мотивов которой не подлежит сомнению. По классификации А. П. Косменко, 2-й вариант типа II вепсского орнамента с антропоморфными мотивами определяется следующим образом: «...вариант 2 представлен фигурами, руки которых опущены вниз, раскинуты и согнуты в локтях. Кисти рук вышиты трехпальными или крупными ромбическими утолщениями либо вообще отсутствуют. У этих фигур, в отличие от предыдущих, голова вышита в виде крупного ромба с многочисленными линиями-“лучами” на внешних краях» (Косменко, 2002, с. 125, см. рис. 127, № 5, 6, 8, 9, 12—16). Много фигур подобного типа имеется и в карельской вышивке (рис. 169, 174, 175, 176, 8—10), причем с этими фигурами переплетаются или находятся рядом орнитоморфные (рис. 169) и растительные мотивы и изображения (рис. 153 и др.; см. Прил. 54—56).

Интересно, что средневековые фитоантропоморфные мотивы также имеют основные параметры наших фигур: раскинутые, согнутые в локтях и опущенные вниз руки в виде подкрылков, и родственная их связь с фигурами из Карелии, в особенности с фигурой из Поньгомы, не вызывает сомнения (см. Косменко, 2002, с. 97, рис. 99,

ср. также Прил. 67: формы намогильных столбов из д. Гридино, Карельское Поморье, фото автора, 2009).

Что касается ромбической формы головы, то здесь вероятно связь с восточными финно-уграми и другими народами уральской семьи, один из основных вариантов орнамента которых, а именно приобско-го, пятого типа сибирского орнамента, выделенный С. В. Ивановым, представлен в Историко-этнографическом атласе Сибири (с. 427).

Разнообразные намогильные столбы с антропоморфными чертами, в том числе вырубленными в столбе «головами», изготовлялись ранее на обширных территориях Европейского Севера. Зафиксированы также намогильные столбы с подобными лопарским деревянным сейдам круглыми головами (см. рисунок из коллекции С. Паулахарью из Тайвалкоски — SKS, Paulaharju S., E 91, 94, Pudasjärvi — Прил. 57). Один из таких намогильных столбов несколько иной формы автор наблюдал на кладбище села Никольск в Вилеготском районе Архангельской области на границе с Республикой Коми. Это был прямоугольный брус шириной около 30 см и высотой 180—190 см (см. Прил. 58). На конце его выпилена фигура в виде вытянутой вверх «луковицы» или остроконечного овала, что напоминало остроконечные изображения духов и их помощников на угорских и других сибирских святилищах (ср. личину с оз. Каменное из Беломорской Карелии, Прил. 23). Исследовательница народов коми В. Н. Белицер опубликовала рисунки намогильных сооружений, два из которых антропоморфные (с ромбообразными «головами»). По ее свидетельству, коми намогильные столбики обтесывали топором, часто придавая им форму человеческой фигуры (Белицер, 1958, с. 329, рис. 131). Эти, как и другие, довольно многочисленные факты, зафиксированные на территории Европейского Севера, требуют еще значительной работы как для их сравнения, так и выработки приемлемых интерпретаций (ср. Шургин, 1998).

Тема орнито-антропоморфных изображений души умершего человека многопланова и по-прежнему представляет особый интерес для исследователей. Продуктивным для дальнейшего изучения является и анализ фактов, связанных с антропоморфизацией собственно дерева-карсикко. Стремление представить в обработанном дереве форму человеческой фигуры («руки» — оставляемые на стволе ветви; «шея» — освобожденное от веток голое место на стволе недалеко от вершины; «голова» — нетронутая вершина дерева)⁴² и тесная связь между здоровьем и, в конечном итоге, жизнью человека и его личного

⁴² «Руки» должны быть вытянуты в разные стороны... Главное, чтобы «ветви-руки» были достаточно крепкими и не гнили. Над «руками» ствол очищали от ветвей на какое-то расстояние, а вершину дерева оставляли нетронутой, называли «головой» или «шапкой». Дерево-карсикко напоминало стоящего человека с разведенными по сторонам руками» (Vilkuna J., 1992, s. 43, Иисалми, Средняя Финляндия).

дерева-знака красноречиво «говорят», с одной стороны, о восприятии окружающей природы человеком как «живой» субстанции и ее «очеловечивании» — черты, по сути своей универсальной (напр., Фрэзер, 1983), с другой же стороны, подобная антропоморфизация бывает связана с представлениями о личном духе-охранителе, который в ряде случаев мог ассоциироваться в народном сознании с умершим родственником (Конкка, 1986, с. 104).

В любом случае, несмотря на множественность смыслов, вкладываемых в понятие «карсикко», универсальная его природа постоянно напоминает о себе, хотя не устаешь удивляться поразительному сходству ритуальной практики на разных концах циркумполярного мира. В. А. Алексеенко, вслед за Е. А. Крейновичем, рассказывает об обряде кормления «дорожной старухи» у кетов, или «старухи охотничьей дороги» (*каниробам*), который происходил перед началом основного охотничьего периода. «Старуха» считалась представителем враждебной людям Хоседам и целью обряда было, с одной стороны, задабривание старухи, с другой же — направление ее «по ложному следу».

На границе охотничьей территории, в полукилометре от стойбища «дорогу перегораживали молодыми пихтами, воткнутыми в снег наклонно к дороге и друг к другу. Две из них, в середине, соединялись вершинами... Старуху изображала отрубленная верхушка пихты, с которой срубали все ветки, кроме симметрично расположенных пар, означавших руки и ноги (или оставляли только руки). Вершину (голову) заостряли, вырезали глаза, рот. Старуху сажали (втыкали в снег) на почетное место за костром... Гости давали семь кусочков оленьей шкуры, привязанных к одной нити... Эти клочки шерсти символизировали семь даруемых старухе оленей» (Алексеенко, 1977, с. 47).

Выше, в первом разделе, упоминалось о священных местах манси с деревьями, напоминавшими человеческую фигуру. Здесь стоит рассказать об этом подробнее. В окрестностях селения Ломбовож на болотном острове существовало мансийское святилище высокого ранга *Торум-кан* (Божье место), известное обширной географией участников происходящих здесь жертвоприношений, которые устраивались дважды в год: сразу после Нового года и 2 августа. Здесь в 1984 году удалось побывать авторам исследования «Религия народа манси» И. Н. Гемуюеву и А. М. Сагалаеву. В центре большой, расчищенной в лесу поляны на специальной опоре устанавливались вертикально жертвенные деревья (жерди) с изображением божеств мансийского пантеона. С периодичностью раз в 3—5 лет деревья заменялись. Главным действием была замена большой ели (*Торум ийв* — дерева Торума) и привязываемого к ней изображения *Мир-сусне-хума*, одного из сыновей небесного божества Торума. «Ее срубали далеко в лесу, там же очищали верхнюю половину ствола от коры и обтесывали с одной стороны... Вообще, по словам информаторов, стволы деревьев с изображениями ставили, чтобы Торум смотрел. На новой ели, в три человеческих роста, обрубали ветки и сучья, оставляли нетронутой

макушку и немного выше середины — две ветки (как руки, они попеременно торчали). К перекрестию ствола и веток привязывали сделанное из тряпок *Мир-сусне-хума*, а к рукам-ветвям — матерчатые ленты — подарки от женщин» (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 82—88, см. Прил. 20).

Этот рассказ приводится здесь как свидетельство общих типологических черт в культуре народов, населяющих зону хвойных лесов Евразии. Речь, собственно, идет о способах обработки дерева. Что же касается более широкой темы «Карсикко в жертвенных, или священных, рощах» или связанной с ней «Карсикко в календарной обрядности», то их разработка — задача самостоятельного исследования.

Карсикко умершего: дорога в потусторонний мир или место обитания духа?

На связь карсикко с некой эманацией души человека неоднократно указывалось выше, карсикко выступало как в роли оберега, так и, одновременно, в роли новой сущности человека, находящегося в кризисной ситуации на промысле, в чужой местности, в момент смены статуса и т. д. Сотворение духа-охранителя (оберег) в момент кризиса и дальнейшее его «почитание» (ср. вырубание в кризисный момент промыслового карсикко и обращенные к нему просьбы об удаче в дальнейшем; личные деревья-карсикко, сделанные в ходе свадебного обряда, состояние которых впоследствии связывалось с жизнью и здоровьем замужней женщины, т. е. превращение карсикко в своего рода «заместителя» человека) — данная линия обрядовых действий характерна для всей мифологической парадигмы, связанной с карсикко, в том числе и с карсикко умершего. Однако если в иных обрядах речь идет лишь о смене статуса в среднем мире (а вместе с этим потерей и приобретением новой жизненной силы, которую возможно связывать с некой ипостасью души), то в погребальных обрядах данные обычаи связаны непосредственно с уходящей душой / душами и типологически сходны с представлениями многих народов о периоде перехода души на тот свет, когда для одной из душ создавалось временное вместилище (от предметов одежды покойного или обрядового полотенца, висящих в «красном углу», до специальных антропоморфного вида кукол — заместителей умершего). Особенно богатый материал в данном отношении дает нам сравнение с обычаями лесных финнов Швеции.

Кайса Вилхунен и вермландская традиция. Янне Вилкуна, анализируя имеющиеся сведения о карсикко у «лесных финнов» Швеции (из Вермланда), не находит достаточных данных, чтобы говорить о сохранении у них традиции карсикко умершего, несмотря на обильный материал (Vilkuna J., 1992, s. 145). Прежде всего, это связано с тем, что он, ссылаясь на Майю Ювас, собиравшую у «лесных финнов» различный языковой материал в 1930-е годы, подвергает

сомнению некоторые сведения по мифологии, сообщенные основным информатором Кайсой Вилхунен (Juvás, 1935, s. 416—421). Майя Ювас в рецензии на работу Лаури Кеттунена (Kettunen, 1935) практически проводит ее текстологический разбор и называет те места работы, где, по ее мнению, возможны всякого рода «отклонения» от корпуса фольклорных текстов, связанные с желанием Кайсы Вилхунен пофантазировать, потакая исследователям, в том числе перечисляет более поздние вставки в рассказах информатора, возможно, возникшие под влиянием наводящих вопросов собирателей. Майя Ювас также признается, что теперь (в 1935 году) она уже не уверена в полной достоверности материалов, записанных от Вилхунен по карсикко «лесных финнов», которые были ею опубликованы в 1931 году (Juvás, 1931, s. 82—84), но выражает в конце своей рецензии надежду на то, что в будущем все-таки удастся найти сравнительные материалы, подтверждающие спорные моменты в мифологических рассказах Кайсы Вилхунен. Рассказы эти, несомненно (в том числе те, что касаются карсикко), уникальны и во многих своих деталях отличаются от «привычных» описаний XIX века из Восточной и центральной Финляндии. Это, однако, не должно быть поводом их игнорировать. Но обратимся к материалам, записанным Лаури Кеттуненым (ниже текст автора перемежается с записями от информаторов, которые выделены курсивом):

«После проводов покойного тело везли на церковное кладбище. (Были известны случаи, когда тело могли захоронить и в неосвященной земле около дома покойного...). Тогда приходилось проезжать мимо *karsinpiii* (карсинпуу). Слово *karsikko* не означает у лесных финнов ничего, кроме как 'окарзанный лес'. *Карзали деревья, чтобы они лучше росли...* Но карсинпуу называлось дерево, у которого обрубали ветки в память о покойном. *Они делали это карсинпуу, когда в доме появлялся первый покойник, и столько, сколько было этого народа (семьи, рода), столько это дерево использовалось* (т. е. наносили знаки на одно, "родовое", карсикко. — А. К.). *Карсинпуу карзали с корня, у него нельзя целиком отрубить сучья, оставляли комли веток на стволе длиной с палец. Они делали карсинпуу тогда, когда он был еще на земле* (т. е. тогда, когда тело еще не было захоронено). И они устраивали небольшие торжества у карсинпуу, когда они увозили его (покойного. — А. К.), *ели и пили у корней карсинпуу. Когда они уходили (от дерева) прочь, то говорили: доброго утра (утром), доброго дня (днем), доброго вечера (около 4—5 часов полудни). И они всегда что-нибудь оставляли у корней карсинпуу: серебро или медь⁴³ или лили пиво. И они говорили, что Пресвятая дева Мария сидит у корней карсинпуу <...> Дух покойного*

⁴³ Вероятно, имеется в виду действие, которое называли *vuolla hoieta* — строгать серебро, когда острым ножом состругивали частички с поверхности серебряного или медного предмета.

не оставался у тела, потому что *через него* (т. е. через карсинпуу) *ушедшие* (умершие. — А. К.) *уходили на церковное кладбище, когда у них заканчивался срок пребывания на чердаке*» (Kettunen, 1935, s. 73).

Далее говорится, что существовало понятие *lakkaväk* — ‘чердачный народ’, обозначавшее души умерших, которые жили на чердаке дома до того момента, пока кости их не истлевали в могиле. «Чердачному народу» относили в дни календарных поминовений и семейных праздников пищу и каждый вечер произносили благопожелания. По истечении срока «чердачный народ» отправлялся (как видно из вышеизложенного, не без помощи карсикко) в «другую страну». Этот процесс мог быть ускорен с помощью жертвоприношения уже упомянутого серебра (Kettunen, 1935, s. 74—75).

Материалы Ювас по карсикко, записанные от Кайсы Вилхунен, несколько отличаются от опубликованных Кеттуненем, но прежде всего тем, что прирастают новыми интригующими подробностями:

«По пути на кладбище останавливались на каком-нибудь перекрестке дорог и делали для покойного карсикко, для мужчины на ели, для женщины — на лиственном дереве. С южной стороны отрубали три ветки так, чтобы на стволе осталось торчать три комля от веток длиной с палец. У комля верхней обрубленной ветки дерева, на его стволе, на очищенном от коры месте вырезали тавро умершего и кресты по обе стороны от этого тавро. На самих отрубленных ветках со стороны комля очищали кору; от каждой ветки брали по кусочку и раскладывали их у корней дерева в виде треугольника (т. е. клали их на место углов воображаемого треугольника. — А. К.). Ветки клали на гроб, под закрывавшее его покрывало. Одну ветку опускали в могилу, две — к воротам кладбища на время похорон. Те ветки, которые были у ворот, относили домой. Если у покойного оставался супруг, то ей / ему надо было положить эти ветки в (под) постель поперек ее. Сначала их очищали огнем, напр. продымливали над очагом коты (хозяйственное помещение, часто в виде шалаша из досок. — А. К.) и ставили на время в запечье — как и вообще все вещи, которые были в соприкосновении с покойником. Эти ветки, так называемые *leskensoal*’ (*leski* — вдова, вдовец, *soal*, вероятно, происходит от русск. «жаль», ср.: «жалыник» ‘кладбище’. — А. К.) держали в постели, пока с них не осыпались иголки. После этого их сжигали в котла... В первую ночь супруг видел / видела вещие сны. Он получал хорошую память на весь год — память всех тех, кого пронесли через кладбищенские ворота (т. е. покойников. — А. К.) в том году. Если у покойного не оставалось супруга, то старший сын клал в постель ветки от карсикко отца, а старшая дочь — от карсикко матери. Ветки от карсикко умершего сына клали под амбар, где держали гроб с покойником (до предания его земле)» (Juvas, 1931, s. 81—82).

Неизвестно, в чем конкретно сомневалась Майя Ювас, но попробуем привести некоторые сравнительные материалы для эпизода, связанного с ветками от карсикко.

Для начала заметим, что в первом разделе данной работы, в описании из Посио (Северная Финляндия) в связи со сжиганием веток, которыми секли «провинившихся», не принесших промысловую удачу «идолов», упоминались коты и запечье и указывалось на связь данных мест с миром мертвых или миром умерших родственников (кота на Севере была некогда основным жилищем, на которую, при сохранении ее в виде хозяйственной постройки, вероятно, перешли функции сакрального помещения, связанного с предками рода, как это произошло, напр., с марийской *кудой* (kuda) или удмуртскойлетней кухней *куалой* (kuala), посредине которой был открытый очаг, см., напр., Krohn, 1894, s. 53—56).

Что касается «вещих снов», то выше, во втором разделе, рассказывается о ветвях карсикко, которые девушки из губернии Оулу, впервые побывавшие на сенокосе или лесных работах (и которым по этому поводу парни делали карсикко), клали в изголовье и видели этой ночью сны, которые «всегда сбывались». Использование хвойных веток в гаданиях фиксируется редко, так как они, вероятно, были окончательно отеснены предметами типа лучин, головных платков и гребней, в том числе предметами, постоянно соприкасающимися с волосами (т. е. речь не идет о ветках растения, но постоянно возникает связь с растительностью в широком смысле, см. Конкка, 1986, с. 85—86, 107—108). Для сравнения здесь следует упомянуть одно святочное гадание с помощью вещих снов, записанное в Костромской губернии. Ложась спать в надежде увидеть во сне будущего жениха, говорили заговор, начинавшийся словами «Кладу в зголовье ельник» (Смирнов, 1927, раздел 9).

У многих народов существовали верования, по которым душа покойного в период перехода на тот свет постоянно присутствовала (или периодически появлялась) в доме, при этом находилась в одежде покойного, специальном полотенце или в собственной постели, в особенности в/на подушке. Об этом представлении относительно южных карел писал (и зафиксировал на фото прощание с душой покойного на подушке) Ю. Ю. Сурхаско. По описаниям XIX века в Олонецкой Карелии, родня покойного в день шестинедельных поминок выходила на улицу встречать душу умершего «с подушкой, которую кто-нибудь из наиболее близких родственников держал на голове. Эта подушка вместе с перекинутым через нее полотенцем предназначалась для души усопшего... Подушку торжественно вносили в избу и укладывали на печь. Туда же ставили прибор и тарелку пирогов... Аналогичный обычай бытовал еще в начале нашего (прошлого. — А. К.) века также среди карельского населения Иломантси и Суоярви (карельские приходы Восточной Финляндии до войны. — А. К.)» (Сурхаско, 1985, с. 117—119).

У восточных марийцев Бирского уезда Уфимской губернии на 40-й день после смерти, после веселой трапезы (живые здесь изображали пиршество покойников, т. е. играли роль их заместителей) укладывались спать, причем вдова должна была положить рядом с собой на кровать подушку, на которой, как считалось, во время поминального праздника сидел покойный муж, и сказать: «Еще одну, последнюю ночь поспим вместе». Рано утром умершего торжественно, на упряжке из двух лошадей, провожали на кладбище (Holmberg, 1914, s. 25).

На Конде (у манси. — А. К.) белье покойного хранили на его постели, на поминках же посредине постели клали маленькую подушку, которая «и должна представлять собой умершего. Раньше после смерти родственника южные остяки делали его изображение из дерева и клали на его постель. Если у него была жена, она спала с этой куклой. Во время еды сажала ее на место покойного, а по истечении трех лет куклу также зарывали в могилу, чем оканчивался и срок траура (Чернецов, 1959, с. 151). Ханты на время траура по покойному делали изображение умершего, внутрь которого местами клали волосы покойника, а сверху надевали что-либо из его одежды. Это изображение считалось жилищем души умершего. Куклу, которая могла изготавливаться также из дерева, «кормили», выставляя перед ней кушанья, клали спать в свою постель или, если у умершего оставалась вдова, то она брала куклу или одежду покойного к себе в постель (Karjalainen, 1918, s. 116—117). Карьялайнен приводит также венгерский обычай: постель умершего в первые дни после похорон не трогают, но если у него осталась вдова, то она спит на постели умершего мужа, для того чтобы суметь выполнить его пожелания, сообщенные ей во сне.

У лесных ненцев на Лямине жена делает в качестве заместителя умершего мужа небольшую куклу «в виде мужской одежды, перед которой... она выставляет кушанье и питье и укладывает вместе с собой спать в постель». После того, как душу-тень покойного шаман отправляет в иной мир (специальное камлание), изготовленную женой одежду сжигают на костре (Lehtisalo, 1924, s. 241).

Иногда умершего «представляла» одна-единственная нитка, которую обские угры некоторое время держали на теле покойного в гробу, а марийцы вырывали из одежды покойного (Holmberg, 1914, s. 15). Хантыйские мужчины привязывали эту нить к себе на шею или на руку, женщины крепили к ноге, где ее держали до тех пор, пока она окончательно не истиралась и не падала на землю (Семейная обрядность..., 1980, с. 141).

У некоторых хакасских родов священным деревом был тальник, из него изготовляли даже гробы. «У качинцев вдова до семи или двадцати дней со дня похорон ходила всюду с тальниковым посохом и клала его с собой в постель» (Там же, с. 113).

На Амуре в поминальной обрядности обнаруживается китайское влияние. «Так, местами у нанайских вдов (как это принято у китайцев)

есть обыкновение проводить первые ночи по смерти мужа на кладбище, укладываясь спать на его могиле. Дома покойного представляет специально сделанная белая подушка, которую изготавливают на седьмой день после похорон и которую укладывают на постель умершего. На подушку сверху, когда поминают покойного, кладут его одежду и головной убор; если умирает женщина, то ее украшения. Детям положены, конечно же, игрушки. Эту подушку нанайцы называют *фанья*... В начале каждой трапезы перед фаньей кладут чашку с едой и жена умершего ложится спать вместе с фаньей под одно одеяло... Таким образом фанью обслуживают до “больших поминок”, когда ее сжигают на костре» (Harva, 1933, s. 224).

И еще одно наблюдение: относительно поперечного положения веток карсикко в кровати вдовы/вдовца в Вермланде интересный, как нам кажется, материал находим в статье Н. А. Лавонен о похоронном обряде из бывшей Сямозерской волости Олонецкой Карелии: жительница д. Улялеги «А. Ф. Гаврилова своему умершему мужу, русскому, сорок дней стелила постель каждый вечер. После поминок сорокового дня в доме остались ночевать родственники, а вдова покойного с внучкой “заняла” кровать умершего. Ей приснился сон, что муж лег поперек кровати в ее ногах. Она объяснила это тем, что на два дня раньше отметила поминки и заняла кровать. По ее представлениям, умершие ровно шесть недель приходят домой (т. е. $6 \times 7 = 42$ дня. — А. К.)» (Лавонен, 1993, с. 35). Толкование сна, как бы оно ни диктовалось традицией, для нас в данном случае вторично. Важно само переданное через сновидение представление, по которому умерший в принципе может спать поперек кровати. Трудно сказать, есть ли связь у данного рассказа с верованиями о величине обитающих на кладбище покойников, но на территории Скандинавии часто можно было столкнуться с представлением о том, что умершие, когда они показывались живым, оказывались совсем небольшого роста (около локтя высотой).

Подобных примеров можно было бы, несомненно, найти и больше, однако думается, что приведенных аналогий вполне достаточно для того, чтобы отнестись к материалам, записанным от Кайсы Вилхунен, со всей серьезностью. Они, несомненно, уникальны для обычаев, связанных с карсикко на территории Финляндии и шире — Фенноскандии (почему и «не вписались» в научные концепции), но стоит расширить географию для сравнения и отойти от карсикко чуть в сторону, как картина приобретает совсем другие очертания. И тот факт, что типологически сходный материал обнаруживается далеко на востоке, лишь свидетельствует о несомненной исконности и архаичности вермландской традиции, что, в общем-то, закономерно для этнических сообществ, живущих в относительной изоляции.

Манипуляции с ветками карсикко, которые по своей типологии оказываются сходны с действиями, направленными на предметы,

символизирующие непосредственно душу умершего (или временное душехранилище) в похоронном обряде, заставляют нас внимательнее отнестись к материалам, указывающим на прямую связь дерева-карсикко с душой (духом, призраком, привидением) умершего. В приведенных выше рассказах о карсикко умершего неоднократно подчеркивалось, что карсикко играло роль оберега, привязывая душу покойного, стремившуюся проникнуть в свое бывшее жилище, к определенному месту за границей поселения. Янне Вилкуна считает данное объяснение функции карсикко умершего изначальным и достаточным, хотя и отмечает, что карсикко было частью переходного обряда (Vilkuna J., 1992, s. 119 и сл.). Таким образом, по Вилкуна, карсикко умершего относилось к обрядам отторжения (по Ван Геннепу), в данном случае отторжения умершего от мира живых. Тем не менее не всех современных исследователей удовлетворяет лишь охранительная сторона карсикко в качестве объяснения его основополагающей функции. «В религиях родового общества, — пишет Матти Сармела, — в основе своей не было стремления отторгнуть умерших от живых, с помощью определенных ритуалов умерших стремились перевести в такое состояние и место, в котором о них можно было бы заботиться. <...> Саволакские обряды (связанные с карсикко. — А. К.) по своей традиции относятся к христианской культуре, ими, собственно говоря, стремились заменить нежелательное общение с умершими и поминальные торжества, которые (по более ранним представлениям. — А. К.) организовывались для гостьбы умерших в родовом доме» (Sarmela, 1994, s. 55). С этим, вероятно, надо согласиться, только с одним уточнением: речь должна идти не об обрядах как таковых, а о представлениях, которые имеют свойство переосмысляться. Вероятно, именно это имел в виду М. Сармела. Таким образом, Сармела карсикко на путях и идею отвращения покойника от дома относит к влиянию христианских представлений на более ранние, родовые, а значит, не может считать ее исконной идеологической почвой для обряда вырубания карсикко умершего.

Янне Вилкуна признает, что через одну лишь охранительную функцию нельзя объяснить всех связанных с карсикко обычаев. Говоря о теории обрядов перехода Ван Геннепа, он, вслед за многими критиками данной теории, рассуждает о том, что в действительности (т. е. в обрядовой жизни, в ритуале) триединая схема «отторжение — лиминальный (пороговый) период — приобщение» часто смешивается и на первый план могут выступить, к примеру, обряды отторжения, которые явственно фиксируются в ритуале, тогда как остальные стадии оказываются менее заметны. В случае с карсикко М. Сармела, судя по всему, готов связать эти процессы с изменениями религиозной идеологии в определенные исторические периоды развития общества. Следует, однако, заметить, что в силу многозначности и многофункциональности обрядового действия (лежащего в самой природе

ритуального поведения) и ритуального символа как такового (Конкка, 1986, с. 85—86) как обряды отторжения, так и приобщения могут совпадать во времени и пространстве и быть канализированы через один и тот же обрядовый символ. Изначальную двойственность такого символа иллюстрирует южно-удмуртский обычай разрывания на кладбище белой ткани: перед тем как закрыть гроб и опустить его в могилу, кто-то из родственников умершего разрывал принесенный с собой кусок белой материи. Ту часть ее, которая оставалась в левой руке, он клал в гроб на грудь умершего, оставшуюся же в правой руке часть относил домой. Там ее на год привязывали к воронцу или к стене дома. Когда разрывали ткань, говорили: «Душу (урт) возьмем себе, счастье (долю) возьмем себе!» Урт умершего разделялся на две части, образуя как бы две души, одна из которых отправлялась домой ожидать окончательного прощания. Через год хранимый дома урт отвозили всем родом на кладбище, где его и захоранивали (Holmberg, 1914, s. 22—23, см. также Konkka, 1999a, s. 53—54).

В Беломорской и Олонецкой Карелии, а также, по крайней мере, в Северной Финляндии было обычаем отвозить на кладбище вместе с покойником и привязывать к дереву около могилы или к кресту лоскут белой материи (tuulipaikka, luokkaliina и пр.). Аско Вилкуна в статье «Белый платок, платок умершего» (Valkoinen liina, vainajan liina — слово liina входит компонентом в такие слова, как ruuheliina — полотенце, nenäliina — носовой платок и т. д., означая собственно саму ткань, материал) приводит свидетельство из Юлиторнио (местность на севере, на границе Финляндии и Швеции), где «рассказывали, что лоскут ткани препятствовал возвращению покойника домой, ткань привязывала умершего к кладбищу. Лоскут нельзя было привозить обратно в дом» (Vilkuna, 1960, s. 77). Известны также и другие факты: в приходе Сяккиярви (финляндская Южная Карелия) с той же целью на «крестовую березу» (карсикко) вешали, как выше уже отмечалось, что-нибудь из одежды покойного (Vilkuna J., 1992, s. 109).

Таким образом, роль «платка умершего» (или шире — ткани, текстиля) в обряде в силу закона тождества (обряд построен так, что достижение цели происходит всеми возможными средствами и способами, см. Конкка, 1986) была изоморфна дереву-карсикко, на стволе которого она часто, в конечном итоге, и оказывалась (как в российской Карелии, так и в Восточной Финляндии и Эстонии, а также в Латвии зафиксировано привязывание к карсикко умершего полотенца, платков, разноцветных лент и ниток). Аско Вилкуна называет «платок умершего» sieluliina (sielu — душа) и на основании анализа финно-угорского материала приходит к выводу о том, что у «платка умершего» были в похоронном обряде функции сопровождения души покойного, ее привязывания к какому-то определенному месту, замещения покойного («представительства») и функция посредника, с помощью которой устанавливалась связь между миром живых

и миром мертвых. Исследователи народного текстиля и одежды, изучая их функции в обрядности, приходят к выводам о том, что они играли роль «символических вещей-посредников» между мирами (Косменко, 1983, с. 55), символической дороги («льняные лестницы») и роль оберегов (Lukkarinen, 1982, s. 67), были местонахождением душ предков и символом рода (Шаньжина, 1977, с. 118). Нетрудно заметить, что эти определения практически повторяют то, что было здесь сказано о карсикко умершего.

Таким же многозначным, а с точки зрения похоронного обряда дуалистическим в своей основе обрядовым символом, играющим роль как средства отторжения умершего от мира живых, так и инструмента приобщения к миру мертвых, моста между этими мирами, было и карсикко в похоронном обряде. Откуда же такие совпадения с «платком умершего»? Что объединяло ткань с деревом? Ответ может быть только один: объединял материал. В конечном итоге, ткань имела растительное (в широком смысле — лен, шерсть, конский волос и пр.) происхождение и находилась в той же плоскости представлений, в той же системе мировоззренческих координат, что и дерево (Konkka, 1999a, s. 56—57), на что уже указывалось во втором разделе данной работы. Особенно наглядно мифологическая картина мира, в которой фундаментальное значение имело то, из чего сделана вещь (т. е. особо подчеркивалось значение материала, у которого были свои, отличные от формы и предназначения вещей мифологические связи), была показана Грачевой в ее работах по нганасанской мифологии (см. Грачева, 1983).

Выше неоднократно рассказывалось о прощании с покойным у его карсикко: говорили речи, пели псалмы, пили вино и закусывали, т. е. делали то, что обычно практиковалось в церкви и на кладбище (трапезы на кладбище у лютеран уже не устраивались) во время предания тела земле. В уже упоминавшемся рассказе из Пюхьярви (губерния Оулу) говорилось, что, «когда умирает какой-нибудь старый почитаемый человек... под деревом говорят речь в его честь, вспоминают его дела и выпивают в память о нем чарку вина» (SKS, Anttila S., 393, Puhjärvi Ol., 1951).

С карсикко связаны некоторые поговорки и присловья. В приходе Рауталампи (Средняя Финляндия) в случае похорон мужчины говорили после того, как карсикко было сделано: «Вот теперь у покойного свое дерево, он его охраняет, это дерево, и топор не берет» или женщине-покойнице: «Теперь она здесь ухаживает за своими коровами и овцами». Известно также произносящееся у карсикко стихотворное присловье из Койвисто, приглашающее покойника приходиться на осенний праздник Кекри вместе с другими умершими родственниками, «когда баня натоплена, пища приготовлена на столе» (Vilkuna J., 1992, с. 109—110).

В статье Вальякка о саволакских карсикко рассказывается о карсикколаута с вырезанными на них виршами, которые по мере готовности относили на карсикко в сопровождении процессии, исполняли

псалмы, «пили чарку за покойного и отправлялись домой, где потом проводили поминки как на похоронах» (Valjakka, 1949, s. 70). Таким образом, вывешивание карсикколаута на дерево представлялось столь важным событием, что после прибывания устраивались вторые поминки.

Во многих местах в Восточной Финляндии были записаны мемуары о том, что место, где находилось карсикко умершего (или роца карсикко), считалось опасным, с ним были связаны рассказы о привидениях и духах. «От карсикко умершего были слышны голоса, видны были тени (призраки), а однажды там был виден свет костра» (SMSA, Maija Juvas, 1930, Viitasaari, Средняя Финляндия). «Говорили, что на горе, где было карсикко, пугало, потому что там у многих умерших были свои знаки на деревьях» (SMSA, Impi Karhula, 1976, Suomenniemien Luotolahti, Южное Саво).

В приходе Леппявирта в Северном Саво карсиккокиви (камень-карсикко), на котором «выбивали знаки своих умерших проходящие по дороге к церкви похоронные процессии», опирался на ствол большой сосны у самой дороги. Побаивались не только камня, но и сосны: «...считали, что на этом месте может всякое причудиться, и даже будто лошади в темноте никак не хотели проходить мимо этого места» (SMSA, Aarni A. Vanaja, 1929, Leppävirta). «В Саво раньше дерево, которое оставляли расти около дома, называли карсикко. Лучше, если это была ель. На этом дереве отмечали дату рождения и смерти умерших (в этом доме), а также инициалы. Их нельзя было трогать. Иначе к рубящему приставала *калма* (“могильная сила”)» (SMSA, Anni Myöhänen, Kaavi, 1934). Здесь карсикко даже терминологически связывается с могилой. И еще одна подробность, объединяющая дерево-карсикко с могильной землей, щепками от гроба и другими атрибутами погребальной обрядности, которые использовались знахарями как для лечения, так и для насылания болезней: в Вермланде с помощью веток карсикко можно было лечить некоторые болезни (Juvas, 1931, s. 83). Иногда с карсикко связаны какие-то магические действия, пишет Уно Холмберг (1924, s. 33), например, «в колдовских целях» могли «отщепить от сосны то место, где обозначен год смерти, и унести с собой» (следует заметить, что автор монографии несколько раз встречал такие деревья в Карелии и Финляндии; Янне Вилкуна в своей работе «Карсикко умершего» помещает на с. 108 фото «испорченной» надписи на карсикко, где дата не тронута, но отрублена часть инициала, т. е. имени покойника). В начале раздела, в пересказе статьи Григорьева, упоминается о магической роли молока, с помощью капель которого можно было отвратить дух покойного от своего дома, правда, лишь пожертвовав покоем односельчан. Вообще с карсикко следовало себя вести крайне осторожно. По представлениям «лесных финнов» Швеции, «тот, кто срубал карсикко, тот срубал и свою жизнь» (hakkaantui hengiltä) (SMSA, Värmlanti, Maija Juvas, 1930).

Если функция карсикко состоит лишь в отвращении бродячей души покойника и оберегании от нее, то совершенно непонятны тогда цели произнесения речей и пения псалмов, питья вина в честь покойного и приношения пожертвований... Они выглядят на этом фоне по меньшей мере неуместными, особенно это касается рассказов о том, что к карсикко могли приходиться как на встречу с близким человеком. По некоторым материалам, карсикко было не только местом прощания, но и местом осуществления дальнейшей связи с умершим родственником. «Если я не вернусь, приходи к этому дереву, мать», — звучало напутствие уходящего на войну рекрута из Беломорской Карелии. Выше, в материалах С. Вальякка, говорилось о почестях, всегда воздаваемых стоящему у дороги карсикко: «У него останавливались родственники умершего, и особенно вдова всегда проводила какое-то время у карсикко своего супруга». В материалах Фольклорного архива из прихода Пюхярви имеется следующее описание: «Когда Каалеппи Луккаринен жил в Каксосет, у него умер ребенок. Ребенка отвезли по воде на кладбище и на о. Рапасаари сделали карсикко. На сосне-карсикко ветки были оставлены только на самой верхушке, с самого низа они были все обрублены. На этом дереве были вырезаны год и инициалы. Ребенок, который умер, был девочкой. Имя ее было Риика. Потом Каалеппи и его жена Анни, когда бывали в церкви, всегда приходили смотреть на дерево-карсикко» (SKS, KRK, 215: 688, Hilda Manninen, Pyhäjärvi O. L., 1935).

На основании этих и других подобных им материалов складывается устойчивое представление о том, что дух умершего, по крайней мере на какое-то время, остается на/около карсикко, т. е. не следует за телом умершего на кладбище. Или же речь идет о двух душах? «Раздвоение» урта в вышеприведенном свидетельстве об удмуртском обычае разрывания «платка умершего» дает некоторое основание для такого утверждения.

Наибольшее количество материала о связи души умершего с карсикко записано у «лесных финнов» Средней Швеции: «В Вермланде, когда карсикко было сделано, под его корни выливали несколько капель вина (выливание под дерево вина или пива известно и в Финляндии, но упоминалось выше также в связи с литовскими материалами. — А. К.). Если умирал хозяин дома, то старший сын делал у себя на большом пальце ранку и выпускал из нее три капли крови под корни карсикко, если умирала хозяйка, то же делала ее дочь. По смерти других домочадцев кровь в жертву не приносилась. Если этого не делали, то умерший (хозяин или хозяйка. — А. К.) являлся родственникам во сне и требовал свою долю. На то же место, куда была вылита кровь, клали треугольный кусочек материи красного цвета “для стола здесь живущему”. Возвращаясь с кладбища, под карсикко бросали монету» (Juvas, 1931, s. 83).

«По финским поверьям, души умерших, — пишет Майя Ювас, — обитают около карсикко. В Вермланде, проходя мимо карсикко, было принято здороваться с деревом, в темноте бросать в сторону карсикко тлеющий кусочек трута, а днем щепотку соли для защиты от живущего в дереве духа». По рассказам из Хаухо (провинция Хяме. — А. К.), каждый раз проходя мимо карсикко, необходимо было “пожертвовать” что-то металлическое. В Вермланде рассказывали еще, что во время похорон и в другие дни видели иногда белую птицу, сидящую на карсикко... Говорили также, что дух-охранитель умершего поселяется на дереве» (Juvas, 1931, s. 83—84).

«В карсикко живет дух-охранитель (дух-хозяин) умершего (kuolleen haltia asuu karsapuussa)» (SMSA, Maija Juvas, 1930, Kaisa Vilhunen, Wärmlanti). Подобные представления были зафиксированы также в Средней Финляндии: «Когда карсикко было сделано, выпивали стопку, вино предлагали всем присутствующим. Кропили и на землю для ruumiinhaltia — букв. “духа-хозяина мертвого (тела)”, это ведь его вино (было)» (SMSA, Maija Juvas, 1930, Viitasaari).

Эти представления отсылают нас к материалам Л. Кеттунена, судя по которым 1) духи умерших обитают не на кладбище, а на чердаке дома и 2) карсикко умершего используется ими для окончательного перехода на кладбище после разложения тела⁴⁴, ср. Кайса Вилхунен: «Карсинпуу (карсикко) делали для того, чтобы умершие могли с одних кладбищ переходить на другие» (SMSA, Maija Juvas, 1931, Wermlanti).

Логично было бы предположить, что карсикко используется для окончательного перехода в иной мир. Однако здесь следует поставить вопрос, что же понимается под «иным миром»? В последнее время все чаще исследователи приходят к выводу, что «общетеоретические» рассуждения об удаленности «того света» могут не соответствовать некоторым представлениям и обрядовым действиям, которые невозможно порой объяснить, если принять за аксиому большую отдаленность потустороннего мира, где обитают умершие. Кроме того, опираясь на некоторые исследования, в частности В. М. Кулемзина, сибирский археолог С. В. Сотникова заявляет: «По мере накопления этнографического материала складывается парадоксальная ситуация, становится очевидным, что практически не существует полного тождества между имеющимся мировоззрением и бытующей формой погребального обряда... Это несоответствие является следствием многослойности, неоднородности как самой картины мира, так и ее

⁴⁴У многих народов с разложением тела связан окончательный уход души или одной из ее субстанций. К примеру, В. Н. Чернецов говорит о наличии у хантов и манси пяти душ у мужчин и четырех — у женщин, часть из которых находится внутри тела, а часть связана с его поверхностью. В их числе две жизненных силы — внутренняя и внешняя. Одна из них — «образ» (тьень) исчезает с разложением тела, знаменуя окончательный переход человека в небытие (Чернецов, 1959).

овеществленного выражения в культуре практически любого этноса⁴⁵» (Сотникова, 2001, с. 111).

Анализ карельской мифологии и произведений некоторых фольклорных жанров (например, плачей по умершим) выявляет две тенденции: существование ближнего и дальнего мира мертвых, из которых первый находится на родовом кладбище в непосредственной близости от поселения (или даже внутри него), второй же на северных островах, на севере, за рекой, водным пространством, для преодоления которого требуются лодки, мосты и пр. (Virtaranta, 1958, s. 744 и сл.; Конкка У., 1992, с. 75—78; Siikala, 1994, s. 108—110). В Карелии, впрочем, как и на всем севере Евразии, имеют распространение, с одной стороны, надгробные сооружения в виде ящичков, срубов или домиков с крышей («гробницы», «домовины», «домики мертвых»), с другой — они представляют собой части лодок, положенные сверху на могилу (напр., Сурхаско, 1985, с. 96—110; Орфинский, 1998, с. 49—83).

Идея «оставления» умерших на родовой земле в какой-то степени может иллюстрироваться обычаем «привязки» бродячей души покойного к карсикко (в особенности к карсикко на кладбище) с помощью его личных знаков или отметки на стволе. Ветки карсикко и манипуляции с ними (в том числе укладывание их в постель супруга и других родственников умершего в Вермланде) в свете сравнения с типологически сходными материалами свидетельствуют о том, что мы имеем дело с заместителем умершего, а точнее — с местом обитания его души (или части, ипостаси ее). Отрубленные от карсикко и принесенные в дом ветки символизировали самого умершего. Умершему родственнику «отдавалась дань» — его ипостась поселялась на время в доме, как и в случае с куклой-заместителем у сибирских народов, которую после определенного срока (от года и более) относили в лес

⁴⁵ Например, нанайцам на рубеже веков были известны следующие способы захоронения: а) наземный (помещение гроба в домик *хэрэн*), б) укладывание покойника в лодку, покрытую двускатным шалашом, в) воздушный с погребением в колоде, г) закапывание трупа в землю. При погребении в гробу или в лодке сжигалось изображение, служившее вместилищем души покойного (Иванов, 1976, с. 180). Похороны устраивались и по человеку, пропавшему без вести, тело заменяла фигура, сделанная из вереска, высотой в рост погибшего. Фигуру повязывали шелковым поясом и надевали одежду покойного, затем ее хоронили в гробу (ср. щель в рост умершего на дереве у эстонцев) (Там же, с. 183). Одной из форм погребения у некоторых народов Сибири — хантов, ненцев, эвенков и других — было захоронение на деревьях, что в последнее время практиковалось относительно умерших младенцев. «Рудиментом» подобных обрядов следует, видимо, считать и способы изготовления гроба. Например, у карел-ливвиков из Тулмозерской волости было принято делать «из сухой сосны корыто»: «Гроб делали раньше из одного дерева. Называли *hongas* (производное от *honka* — сосна), гроб был большой, как корыто, из которого поят коров. Сухую сосну раскалывали, одна половина была дном, вторая — крышкой. Середину выдалбливали» (SKS, Helmi Helminen, 3632—3633, Tuloman Ahin ja Haroilan kylät, 1943).

или сжигали. У «лесных финнов» Швеции, по рассказу Кайсы Вилхунен, этот срок равнялся времени, за которое с еловых ветвей выпадали иголки, т. е. до того момента, пока ветви карсикко сохраняли жизненную силу, питающую душу умершего (ср. ежедневное кормление кукол-заместителей). После этого они подлежали сожжению. Уход или окончательный переход души умершего в иной мир считался состоявшимся. По времени это, возможно, ближе к 6-недельному обеду — большим поминкам по покойнику у карел, когда собирается вся родня, но когда, по поверьям, присутствуют и умершие предки рода (которых зовут на обед, причитывая на кладбище). После этого, как правило, бывают только годовые поминки.

В то же время эти ветки были лишь небольшой частью карсикко, но, вероятно, достаточно существенной, чтобы «представлять» его в обряде окончательного прощания с покойным. Если трактовать знаки на карсикко (в том числе родовой знак) как изображение, которое изоморфно другим знакам, прежде всего антропоморфным изображениям на нем, что мы видели на многочисленных примерах, и сравнить эти обычаи с древнейшими охотничьими представлениями о магии возвращения убитого охотниками (души) животного, когда перед охотой чертили их изображения, то речь должна идти, с одной стороны, о привязке души, с другой же — о сотворении новой души умершего (или его духа-охранителя)⁴⁶.

Карсикко дуалистично по своей природе, поэтому оно одновременно выступает как в функции дороги на тот свет, так и в функции местопребывания духа (и мост, и вместилище души), осуществляет связь с умершим, являясь его духом-охранителем, ответственным за переход души умершего в иной мир.

В своем докладе Сотникова доказывает, что для ранних культур, о чем говорит как обряд, так и терминология (например, слова, связанные с «тесанием» дерева), строительство погребального сооружения было изоморфно сотворению Вселенной (Сотникова, 2001, с. 112—115). Таким образом, в момент кризиса, связанного со смертью члена

⁴⁶ Выше приводилась цитата из В. Н. Чернецова, где он говорит, что, по поверьям некоторых народов Севера, изображение животного было вместилищем души убитого зверя. «Душа нуждалась во временном убежище, которое было ей необходимо до тех пор, пока не наступит момент “возрождения” зверя... Таким образом, изображение обеспечивало возможность возрождения зверя, и именно такое содержание вкладывалось некогда в изображения на звериных затесах (на деревьях. — А. К.). <...> Подобные же действия совершались не только по отношению к животным, но и к людям... после смерти человека делалось его миниатюрное изображение... в котором душа могла найти себе убежище до ее повторного возрождения в новорожденном младенце. Такова анимистическая интерпретация как скульптурных “шонгыт”, так и плоскостных изображений — звериных затесов, делавшихся для обеспечения возможности последующего возрождения человека или животного» (Чернецов, 1964, с. 28).

родового коллектива (временный Хаос), предпринимались обрядовые действия для восстановления утраченного космического порядка, в основе которых лежал прототип — универсальный миф о сотворении Космоса. Заметим, что действия, связанные с деревом, — изготовление карсикко (обрубание и затесывание — превращение природного объекта в культурный), сотворение местопребывания духа умершего и сотворение моста между миром предков и миром живых — в силу универсальности самой идеи Мирового древа можно представить как действия по преодолению хаотического состояния «временной смерти»⁴⁷.

«Следовательно, — пишет С. В. Сотникова, — выявленное в этнографии противопоставление “отправления-оставления” умершего может иметь относительный характер, ибо в обоих случаях умершего помещали в созданное, человеческое пространство, а таким оно было как при подземном, так и при наземном способе захоронения. Это пространство становилось каналом связи с миром предков. Именно с этих позиций можно рассматривать известный у хантов обычай: при посещении кладбища, прежде всего, подходить к могиле самого старшего по возрасту похороненного (= предка) и оставлять на его могиле березовую ветку. Если сопоставить этот факт с сюжетом из хантыйской мифологии о происхождении людей из двух березовых веток (Мифы, предания, сказки хантов и манси, 1990, с. 292—293), то становится очевидной причастность предков к творению и возрождению жизни» (Там же, с. 115—116).

В этой связи уже вовсе не такими фантастичными (А. Кеттунен назвал их вероятным поэтическим вымыслом Кайсы Вилхунен, а М. Ювас заподозрила ее в цитировании сведений, полученных от собирателей) кажутся записанные М. Ювас в Хяме и Лаури Кеттуненым в Вермланде данные о сидящей на карсикко умершего Деве Марии (в Хаухо дерево при этом называлось *uhgiru*, т. е. жертвенное дерево). В самой мифологеме «Бог (святой) на дереве» нет ничего неожиданного, ибо она продиктована основными универсальными характеристиками Мирового древа (что было показано во втором разделе книги в связи с теорией Мирчи Элиаде), объединяющего его крону с Небом.

⁴⁷ В начале книги упоминалось о том, что лопарские нойды, боясь «старения и обрушения вселенной», ставили у алтаря «Господина мира» столб или «подпорку мира» с развилкой на конце (Holmberg, 1915, s. 55—57). По мифологическим представлениям многих народов, изначальное, хаотическое состояние Вселенной выражалось в слитности Неба и Земли. Для сотворения Космоса, создания Среднего мира было необходимо «расширение», разделение миров. Такое «расширение» стало возможно только с помощью Мирового столпа (или дерева), который являлся основой сохранения Среднего мира (и сохранения трехчленного деления Вселенной). Можно предположить, что ипостасью, заместителем такого столпа в кризисном обряде перехода было карсикко, осуществлявшее одновременно функцию медиатора между мирами.

Однако наиболее явственно относительно Девы Марии эта связь проявляется в случае с Древом жизни — контаминацией Древа мирового, которое устойчиво связано с богинями-женщинами и женским началом в принципе. В. Н. Топоров в статье энциклопедии «Мифы народов мира» отмечает, что «в ряде древнеегипетских изображений женское божество в ветвях Древа жизни поит умерших напитком жизни, небесным эликсиром бессмертия, который поднимается по дереву из подземного царства». В мировой космогонии существуют также целые циклы текстов, в которых фигурирует дающее жизнь женское божество в дереве или на дереве (МНМ, 1994, I, с. 397). К хеттскому ритуальному тексту о вечнозеленом дереве, связанном с культом умирающего и воскресающего бога Телепинуса, восходит, например, «германское название тисса, который высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ритуалах, имеющих целью увеличения плодородия, жизненной силы». Эти названия деревьев (древневерхненемецкое *iwa*, древнеисландское *ýg*) «родственны более или менее точным обозначениям самой жизненной силы» (МНМ, 1994, I, с. 397).

МИРОВОЙ СТОЛП И КАЛЕНДАРНЫЙ ПРАЗДНИК (вместо послесловия)



Типологическое сходство, обнаруживаемое в разных обрядовых комплексах в действиях с так называемыми «сквозными» символами, может свидетельствовать в пользу того, что эти обряды по своей религиозно-мифологической структуре едины и основаны на сходных мифологических представлениях. Такое сходство легко обнаружить, сравнивая вышеописанный материал о карсикко с некоторыми календарными обрядами.

В декабре, в Рождественский сочельник, в период, когда, по поверьям, умершие оставляли свои подземные жилища, выходили на поверхность земли и путешествовали по тундре, норвежские и шведские лопари находили в окрестностях поселения самую высокую сосну или ель (по материалам из Швеции — на расстоянии полета стрелы из лука), на соседнем с нею дереве на высоте вытянутой руки подвешивали «рождественскому люду» (умершим) берестяную посудину в форме лодки с рождественскими кушаньями, а на более высоком дереве с четырех сторон вырезали («величиной с поднос») изображения в виде круга с четырьмя полукругиями по сторонам его. На Рождество норвежские лопари на растущем недалеко от вежи дереве вырезали изображение человеческого лица, «мужской личины». Изображение, которое называлось *jollevakta* (*jolle* — Рождество), намазывали птичьим жиром (Holmberg, 1915, s. 21). На севере Швеции «лодки» с жертвоприношениями на Рождество устанавливали на ветках высоких елей. На дереве при этом вырезали крест и, начиная от корня, ель обмазывали кровью оленя. Кровью обмазывали и берестяную посудину, на ней также вырезали кресты. В некоторых местах в Рождественский сочельник устанавливали двухметровое дерево, посредине

которого оставляли ветки нетронутыми. Его обмазывали кровью, а на ветки вывешивали кусочки легких, сердца, языка жертвенного оленя. Эти описания дают ясное представление о той центральной роли, которую играло в период смены годовичных циклов хвойное дерево-карсикко у лопарей.

Из Алавиеска (Северная Финляндия) имеются сведения об установке карсикко на другой большой праздник — Пасху. В этой местности на пасхальной неделе устанавливали около проруби ель с обрубленными ветвями. Ствол был полностью очищен от коры, но верхушка с пучком веток оставалась нетронутой (Hautala, 1982, s. 161). Ели, в данном случае у крещенской проруби (в севернокарельской традиции ее замещает крест с застругенными перекладами — *Vie-rissän akan risti*, т. е. Крест Крещенской старухи, главного мифологического персонажа, «хозяйки» святочного периода), встречаются также и на более восточных территориях: «В Кадниковском уезде Вологодской губернии над Богоявленской прорубью, в которой купаются все, кто на Рождество надевал “личину”, т. е. маску, ставят по углам 4 елки, сводят их вершинами вместе и закрывают по бокам ельником, так что образуется шалаш. В этих прорубях купаются зимою не только в Крещенье, но и о Святках» (Иваницкий, 1890, с. 127). В этой связи показательно сравнение с материалами по иртышским хантам. Во время жертвоприношений воде ханты у проруби устанавливали еловый столб, на котором оставляли семь обрубок сучьев. Такое дерево было одной из форм хантыйского Мирового столба, т. е. Мирового древа, в различных вариантах присутствовавшего при совершении обрядов (Holmberg, 1920, s. 30). Якуты Вилуйского округа «осенью, перед спуском невода в первый раз под лед, втыкали на краю проруби березку, увешанную лоскутками. Перед первой неводьбой расстилали невод на берегу и убивали на нем скотину, сердце и печень которой закидывали в воду вместе с мотней. Этот обряд назывался “окровавлением невода” (Попов, 1949, с. 276). Несомненно, что роль якутской березки была идентична вышеописанным елям, прорубь же в сакральное время праздника воспринималась как точка пространства, связующая миры (именно из проруби появлялась на земле Крещенская старуха, или Сюндю у карел). Так, например, по представлениям нгансан, входом в нижний мир служит прорубь, в которую, по легенде, уходит шаман возвращать потерянную для рода удачу в промысле.

В некоторых районах Северной Финляндии на Иванов день во дворе дома устанавливали ель, на которой были обрублены все ветви, кроме верхушки и нескольких веток посередине ствола. В отдельных случаях оставляли только вершину (см. Прил. 60). «Раньше на дворе ставили “ель Иванова дня” (*juhannuskuusi*). У нее была только верхушка нетронутая; ствол был весь до вершины окорен, а посередине были оставлены две ветки, как раскинутые по сторонам руки. Она стояла посреди двора весь год, и тогда только убирали ее, когда на следующий Иванов день приносили из лесу новую», — читаем у Йоуко Хаутала

в материалах из Северной Похьянмаа (Hautala, 1982, s. 253). В Средней Финляндии (Карстула) на Иванов день ставили перед крыльцом два ряда берез и под окном «как шалаш», а над окном укрепляли березовые ветки. Из ивановских ветвей делали потом связку, которую давали овцам на Рождество (Там же). Подобные шалаша, как мы видели выше, применялись в обрядах инициации (ср. также со сведениями из Вологодской губернии). Характерно, что, по преданию лесных ненцев, человек, попавший в нижний мир, обнаруживает там жилище духов, сделанное по тому же принципу: когда он сначала упал в отверстие, а затем обнаружил себя в лесу, то оказался в компании духов, которые привели его к себе в жилище, сделанное из нескольких сведенных вместе вершинами лиственниц (Lehtisalo, 1924, s. 230).

В Европе «бытовал и продолжает бытовать обычай весной, ранним летом или даже на Иванов день направляться в леса, срубить дерево и приносить его в деревню, где оно устанавливалось при всеобщем ликовании», — пишет Дж. Фрезер. Однако никакой другой праздник не мог в этом отношении сравниться с Первомаем. Английские источники конца 1600-х годов повествуют о том, что в канун праздника мая перед входом в дом ставится украшенный желтыми луговыми цветами зеленый куст, а «где леса много, воздвигают высокие стройные деревья, и те стоят перед домами почти целый год... В графстве Нонтгемптон на майский праздник перед каждым домом сажали дерево трех-четырёх метров высотой так, чтобы казалось, что оно там растёт; дерево и место рядом с дверью усыпали цветами» (Фрезер, 1983, с. 121). Главным событием дня в Стокгольме была установка Майского дерева (Mai Stäng). Оно представляло собой высокую прямую ель с обрубленными боковыми ветками. «К дереву прикрепляются крест-накрест обручи и деревянные бруски или придельваются дуги так, что оно становится похожим на подбоченившегося человека... на вершине ели укрепляется большой флюгер или флаг». В Германии «в горах Верхнего Гарца на открытых местах устанавливались высокие ели с ободранной снизу корой, украшенные цветами. Днём вокруг этих елей танцевала молодежь, а вечером — старики. В некоторых частях Богемии Майская жердь, или Летнее дерево, водружается на Иванов день. Парни приносят из леса высокую ель или сосну и устанавливают ее на возвышении, а девушки обряжают ее букетами цветов, гирляндами и красными лентами. По окончании праздника дерево сжигается» (Там же, с. 123).

Т. Д. Филимонова так описывает первомайские хлопоты у немцев: «Парни накануне 1 мая отправлялись в лес за деревом. На ночь около дерева ставили охрану, чтобы его не украли парни из соседней деревни. Устанавливаемое дерево очищали от коры, оставляя зеленой только макушку. Это делали для того, чтобы под корой не прятались вместе с насекомыми и злые духи. На самой макушке укрепляли флажок или “петуха”. Дерево украшали лентами, веником, яичной

скорлупой... Вокруг майского дерева молодежь водила хороводы и пела песни» (Филимонова, 1977, с. 156). У англичан, по свидетельству И. Н. Гроздовой, «в прошлом дома сел и городов, улицы украшались к первомайскому празднику молодыми деревцами, привезенными из леса. Их ставили возле каждого дома, а одно — большее по размерам, воздвигалось в середине площади или главной улицы. Со временем майское дерево выбиралось все более и более высоким, ветки на нем отрубались, лишь вершина оставалась зеленой, а сам ствол раскрашивался яркими красками, украшался лентами, цветами, мишурой» (Гроздова, 1977, с. 103).

С. А. Токарев пишет: «Обычай водружать майское дерево — общий у лучижан и немцев; его и теперь соблюдают и в городах и в деревнях. Накануне 1 мая парни срубают в лесу высокую сосну или ель, приносят ночью в село (в город), очищают от сучьев, верхушку украшают венком, пестрыми лентами, деревянным крестом и водружают на площади — все это делают до восхода солнца. Под этим майским деревом (*meja, majštanga*) устраивается праздник, танцы. Один из парней — тот, кто сумел схватиться за верхушку дерева, когда его рубили, считается майским королем» (Токарев, 1977, с. 240—241). В связи с последним замечанием следует отметить, что Мировое древо предстает в карельских и финских рунах в виде мифологического Большого Дуба, хотя известны и варианты, например ель с «золотой верхушкой». В рунах идет речь о том, что Дуб срубают, а части его падают на все четыре стороны света. Далее говорится:

Если кто там поднял ветку,
Тот нашел навеки счастье;
Кто принес к себе верхушку,
Стал навеки чародеем,
Кто себе там срезал листья,
Взял для сердца он отраду⁴⁸.

Карсикко устанавливали во дворе также на Рождество. В северо-западных районах Финляндии на Иванов день и Рождество на тонких стволах еловых карсикко (*salko*) чуть ниже вершины прикрепляли круг из веток с крестом посередине. Крест в круге устанавливали также на специальных жердях (Hautala, 1941—1942, s. 76—77). Подобные высокие шесты с крестами в начале XVII века путешественники наблюдали и на востоке, в Саво. В праздники под таким деревом приносили в жертву козу, бычка и овцу, смешивали кровь и лили в основание шеста, на импровизированный алтарь (Krohn J., 1894, s. 44). Заметим, что еще в конце XIX века в Северной Карелии в д. Суднозеро нынешнего Калевальского района на празднике Успения кровь жертвенных баранов выливали под крыльцо часовни в «священной роще».

⁴⁸ Калевала. Пер. А. Бельского.

Встреча Нового года на Поморском берегу Белого моря происходила, по сведениям Т. А. Бернштам, следующим образом: «1 января после обеда компания богатых мужиков, одевшись в “печки” (название зимней одежды саамов и поморов Терского берега), украшала елку мерзлыми рыбами (камбалой, корюхом, навагой) и корчагами, прикрепляла на шесте флаг — лист бумаги с надписями на обеих сторонах — цифра года и “да здравствует Новый год”, ставила все это в сани, в передок которых помещали четверть водки, и ездил вокруг села часа полтора» (Бернштам, 1983, с. 162).

В некоторых северных районах расселения русских и в Поволжье на Масленицу на особых дровнях возили большое хвойное дерево, обвешанное лоскутами материи и бубенцами. «В Симбирской губернии (4 уезда) и частью в Пензенской губ. на 8—10 санях возят довольно толстое дерево в виде мачты, высокое, на верх вдеается колесо, на нем какой-нибудь деревенский весельчак. Называется Проводы Масленицы» (Забылин, 1880, с. 42). С. В. Максимов, описывая проводы Масленицы у русских, отмечает, что в санях вместе с девицей или чучелом Масленицы укрепляли сосновую или еловую ветку, украшенную разноцветными лентами. Перед сожжением чучела «снимают с елки ленты и платки и делят их между девушками» (Максимов, 1903, с. 370). Заметим, что деление на части и разрывание обрядового чучела вообще характерно для русских. Собственно, то же самое происходит и с троицкой березкой, которую выбирают («покрасивее»), водят вокруг нее хоровод и заламывают вершину (для приметы места). «На Троицу идут к той же березке, “красят” (украшают) березу, срубуют, несут в деревню, ставят в горницу одной из девушек... На другой (Духов день) березку несут к реке, разряжают и бросают в воду» (Завойко, 1914, с. 152, Вязниковский уезд Владимирской губернии).

«Мир есть результат столкновения двух противоположных принципов, и в ходе этого конфликта разрушается воплощение этих принципов — Дерево жизни, — рассуждает Мирчи Элиаде, описывая религиозные верования даяков, — но из разрушения и смерти возникает Космос и Новая жизнь. Сотворение рождается из самой смерти “всего божества в целом”. Этот творческий конфликт постоянно и непрерывно возобновляется в наиболее важных религиозных церемониях, которые предполагают ритуалы инициации, рождения, свадьбы, смерти. Все это есть, однако, только имитация примеров и моделей и повторение событий, рассказанных в космогоническом мифе... Во время церемонии бракосочетания, например, пара как бы обращается к правременам. Символом этого обращения является ответ Древа Жизни, которое обхватывают юные супруги. По информации и данным, представленным Шерером, те, кто обнимает Древо Жизни, растворяются в нем. “Бракосочетание, — пишет Шерер, — является повторением космогонии и повторением рождения первой пары Древа Жизни”... Смерть также воспринимается как переход к новой жизни,

более богатой и более истинной. Покойник возвращается к мистическим правременам, и это мистическое путешествие находит выражение в форме и украшениях гроба: гроб есть лодка, представляющая водного змея, а также Древо Жизни, Первогору и божественную целостность. Иначе говоря, смерть возвращает нас к божественной целостности, которая единственно только и существовала вначале». Решающие кризисы «запускают» процесс сотворения космоса, который следует за возвращением к самому началу Мира. Именно этот «процесс» происходит во время больших ежегодных календарных праздников: происходит возвращение в мифологическое время до сотворения Мира, «ко времени, живой и сакральной целостности, представляемой водным змеем и Древом Жизни. В продолжении этого сакрального периода... Древо Жизни воздвигается посередине деревни, и все обитатели ее возвращаются в пракосмологическую эпоху... в ожидании нового сотворения все общество существует вокруг божества или, точнее, внутри первозданной божественной целостности» (Элиаде, 2001, с. 216—217).

Мировое дерево (дерево, столб) посередине торговой площади в центре поселения или двора дома (как и внесение его в дом) в момент перехода от старого года (или временного цикла) к новому, т. е. в переходное, сакральное и опасное время временной смерти — это модель стержня, оси вселенной, то самое сооружение — мировой столп, который, по верованиям лопарей, поддерживал мир и не давал ему разрушиться. Изоморфный в обряде Мировому дереву дерево-знак вырастает в космический символ, в оберег всего мироздания.

СЛОВНИК



Данный словарь является собранием используемых в монографии слов и их толкований с примерами и отсылками к источникам, перечисленным в Списке использованной литературы и источников. Словник включает финские, карельские, эстонские, русские термины. Для сравнения добавлено также несколько слов со значениями, имеющими непосредственное отношение к рассматриваемой теме, из языка коми. Термины других языков даются в основном тексте при использовании сравнительного материала.

Термин *karsikko* — отглагольное существительное от *karsia*, что означает «обрубать (сучья), выкорчевывать, вырывать что-либо, отделять» и т. д. Исторически термин, вероятно, связан с основой *kar-* в значении «волосяной (растительный) покров», «мохнатый», «косматый», а также, возможно, в значении чего-либо выступающего, выдающегося. Основа *kar-* составляет корень в словах *karva* — шерсть, *karja* — скот, *karhu* — медведь, ср. *karahka* — молодая елка, сучок и пр. Термин *kars(z)ikko* известен в современном финском и карельском языках, широко представлен на топонимической карте Карелии и Финляндии (Кузьмин, 2003, с. 354).

Asentokuusi — наименование ели-карсикко в финской Лапландии (*asento* — положение, поза, стойка, *kuusi* — ель). «Асентокууси — ель, под которой находят временный приют, разжигают огонь, трапезничают или ночуют... На вершине асентокууси карзали (ветки)» (SMS, I, s. 521).

Hurrikas — карсикко, вырубленное на память о прибытии важного гостя (также: *hurrikaspuu* — дерево-хуррикас, *hurrikaskuusi*, *hurrikuusi* — ель-хуррикас, *hurrikasmänty* — сосна-хуррикас); столбик или доска антропоморфного вида, прибиваемая над входом в дом или помещением, где останавливается впервые прибывший в дом гость, которого также могли называть «хуррикас» (*Larri*

ja Länsipohja, финская провинция Лапландия и Северо-Восточная Швеция); лицо, впервые посещающее город или ярмарку, а также человек, который прибывает на место вытягивания невода и за угощение получает от рыбаков часть улова рыбы (SMS, IV, s. 159; ср. Vuorela, 1979, s. 85).

Elättipuu (elättää — кормить, питать, содержать) — сохраняемое или посаженное жертвенное дерево на территории дома (на землях определенной семьи (рода) в Восточной Финляндии, Приладожской, Беломорской и Олонецкой Карелии, обычно большие ели, березы или сосны. Другие названия: *uhripuu* (жертвенное), *aljorpuu* (дерево, за которым ухаживают), *lyylityspuu*, *palvontapu*, *pitämyspuu* (почитаемое), *pihakuusi* (Олонецкая Карелия) и пр. (Sarmela, 1970, s. 149; SKS, Helmi Helminen, 1488, Porajärven Jänkjärvi / Янгозеро, Кудамогуба Поросозерской волости).

Juhannuskuusi — устанавливаемая в финляндских Средней и Северной Похьянмаа в канун Иванова дня во дворе дома ель-карсикко, у которой были обрезаны все ветви, кроме вершины, а также окорен ствол (Vilkuna, 1979, s. 110).

Kalapatsas / pattas — «рыбный столб», вырубаемый из стоящего на корню дерева на местах удачного рыболовного или охотничьего промысла. «Обтесан с четырех сторон, на конце округлая шишка. На боку столба со стороны тропы вырезаны инициалы и годы» (SKS, Paulaharju Samuli, 19043, Kittilä, 1920, финская провинция Лапландия).

Kantokarsikko — вытесанные из пней растущего на корню дерева антропоморфные изображения, знак удачного промысла (Juvás, 1931, s. 86, Рованиеми, финская провинция Лапландия).

Karsapuu — карсикко (SMSA, Maija Juvás, 1930, Vermlanti, Средняя Швеция).

Karsikas — карсикко (дерево) в Северной Похьянмаа (окрестностях г. Оулу) и приходе Пудасъярви (Кайнуу, Северная Финляндия, см. Juvás, 1931, s. 31).

Karsikko — растущее дерево, камень или деревянная доска, на которых чертили крест и годы рождения и смерти покойного (SMSA, Aarni A. Vanaja, 1929, Леппявирта — Северное Саво).

Karsikko — знаки, вырезанные на дереве: «в стволе стоявшей у берега толстой сосны вырезали “карсикко”» (SMSA, Maija Juvás, 1932, Ююка — Северная Карелия). Наименование знаков, сделанных или начерченных на дереве, на досках и стенах, а также выбитых на камнях (Juvás, 1931, s. 79).

Karsikko — комли обрезанных веток на дереве (остатков ветвей, ср. Даль — «голомя»), Länsipohja (Северо-Восточная Швеция), Vermlanti (Средняя Швеция, Juvás, 1931, s. 79).

Karsikko / karzikko — старое кладбище в роще из хвойных деревьев. Старое кладбище, на котором растут окаرزанные ели (SMSA, Pekka Romppanen, 1960, Pomantsi — Северная Карелия); кладбище, кладбищенская роща (Surakka, 1965, s. 516, Vegarus — Приладожская Карелия); название старого кладбища в заливе Киркколахти в Рускеале (SMSA, A. Mustajärvi, Ruskeala — Приладожская Карелия); кладбище в говорах святозерских карел-людиков (Юргилицы): ‘*Ter-väh meijät karzikkoh vietäh*’.

Karsikkoaitta — отдельно стоящий амбар сельской усадьбы, в котором держали тела умерших до дня их похорон и на стенах которого делались знаки, вырезались надписи и вывешивались *karsikkolauta* — доски-карсикко (Vilkuna J., 1993, s. 64—81). На границе губерний Саво и Средняя Финляндия в Саариярви сохранился один из двух бывших карсиккоайтта (*aitta* — амбар) 1783 года постройки. Каждый раз, когда покойного относили в амбар, вокруг сучка на внешней стене амбара выдалбливали четырехугольное углубление таким образом, чтобы сучок выдавался наружу (ср. выше *karsikko* — остатки веток на стволе, комли ветвей). На стене амбара сохранилось 10 подобных знаков (Valjakka, 1949, s. 70).

Karsikkokatos — вывешенные на жердь обрубленные с карсикко ветки, под которыми пролезали впервые отправляющийся за пределы своего поселения человек или невеста на свадьбе по дороге в дом жениха. Иницилируемый выставлял каждому присутствующему по чарке вина, которое выпивали, сидя на ветках под карсиккокатоc (SMSA, Maija Juvas, 1931, Южное Саво).

Karsikkokivi — камень по дороге на кладбище, на котором выбивали те же знаки, что и на дереве-карсикко, например крест, год рождения и смерти умершего (SMSA, Aarni A. Vanaja, 1929, Leppävirta, Северное Саво).

Karsikkokuja — коридор из воткнутых в землю обрубленных с карсикко ветвей, который делали от дороги до дерева-карсикко участники обряда инициации в Южном Саво (SMSA, Maija Juvas, Anttola, 1931).

Karsikkolauta / karsikkotaulu — дощечка с вырезанными крестом, инициалами и годом смерти покойного (могли быть и другие знаки, вплоть до целой эпитафии), прибываемая на дерево-карсикко или к стене неотопливаемой хозяйственной постройки в доме умершего. Дощечка могла иметь разнообразные формы, в том числе антропоморфные (см., напр., Vilkuna J., 1993, s. 74—75) и окрашиваться в разные цвета (синий, черный, зеленый). Обычай известен на территории от Северного Саво до Средней Ингерманландии (см. Sarmela, 1994, карта 6).

Karsikkomerkki — знак на карсикко, вырезанные в дереве крест и год смерти, иногда также инициалы или родовой (фамильный)

знак (SMSA, Impi Karhula, 1976, Suomenniemen Luotolahti, Южное Саво).

Karsikkopuu — дерево-карсикко, которое могли также называть по породе: *karsikkokuusi* — ель-карсикко, *karsikkomänty* — сосна-карсикко и т. д.

Karsikkoryyppy — чарка вина, которой отмечают вырубание нового карсикко в свадебном и похоронном обрядах, а также по другим поводам. Ср. *Залазь* (5).

Karsikkovaate — несколько кусков разноцветной материи (белого, красного или черного цветов), повешенные один на другой на стене дома на похоронах или на свадьбе, поверх которых укреплялась бумага с написанными на ней годами жизни, днем смерти и инициалами умершего или инициалами брачующихся и датой проведения свадьбы (Hornborg, 1886, s. 96—97, Саво; ср. Konkka, 1999a, s. 115—118).

Karsikkovirsi — псалом или духовный стих (ср. вирша), поющийся или читающийся после вырезания знаков или обрубания ветвей на дереве по дороге на кладбище (напр., Vilkuna J., 1992, s. 107—108).

Karsinpuu — название дерева-карсикко в провинции Верmland, на территории расселения «лесных финнов» (Средняя Швеция) (Kettunen, 1935, s. 73—74).

Karsintahine — карсикко (KKS, II, Vuokkiniemi, Вокнаволок).

Karsintahonka — оставленная на пожоге одинокая сосна, у которой обрублены ветки (SMS, 6, 1999, s. 395, Sakkola, Карельский перешеек).

Karsos — место обрубания веток на дереве (SMSA, Maija Juvas, 1933, Pudasjärvi, Кайнуу).

Karzikas, karzikas puu — высокое, окарзанное до вершины дерево на пожоге для приметы места. Также карзали деревья охотники на дичь (Туломозерская волость, Колатсельга, Олонецкая Карелия) (KKSA, SKS, Helmi Helminen, 2780, Akim Lomojev, Tulemajärvi, 1948).

Kaulakuusi — название происходит от формы дерева после обрубания ветвей в верхней его части: *kaula* — шея, *kuusi* — ель (Juvas, 1931, s. 87, Kestilä, Северная Похьянмаа). Термин *kaula* употреблялся также при описании вырубания столбов-карсикко в северной Финляндии.

Keripää — одно из названий столба-карсикко в финской Лапландии, см. *kalapatsas* и *kantokarsikko*. Слово *keri* (*pää* — голова) имеет значения, связанные с острижением, заворачиванием вокруг

чего-либо, а также постройки рамы, основы для изделия (Vuorela, 1979, s. 159).

Kleina — «знаки на тонях — затески были на деревьях, на них клейма стояли» (ФА, 3058/5, Зайкова У. А., 1918, д. Тумчча Олангской волости).

Kolvi — старое хвойное дерево или сушина. Одним из значений KKS называет «окарзанный ствол сосны» (Pistojärvi — Тихозерская волость Кемского уезда).

Kouluvetäjä — сосна-карсикко на торжественных похоронах в Лемпи, где бытовало выражение *haudata koululla*, букв. «похоронить (всей) школой, всем коллективом», т. е. устроить торжественные похороны (Juvas, 1931, s. 79, Lempi, Южное Саво).

Kuolinpuu — карсикко на старых кладбищах в южном Кайнуу (приходы Пуоланка и Хюрюнсальми). На ближайшем от могилы дереве (как правило, сосна) вырезали ножом косой или прямой крест, а также годы жизни или год смерти (Konkka, 1999a, s. 119—120).

Leskensoal' — две еловые ветки от карсикко умершего, которые клали в постель к вдове или детям покойного. Ветки находились во время церемонии погребения на воротах кладбища. Спавшая на ветках вдова получала на год память всех погребенных за год покойников, прошедших сквозь ворота. Ветки держали в постели до того момента, пока они не осыплются, после чего сжигали в котла (хозяйственное помещение) (Juvas, 1931, s. 81—82).

Linnunlauluруи — обычно (на пожоге) оставляли одно дерево расти, и оно называлось «дерево для пения птиц» или «дерево для отдыха птиц» (*linnunleporуи*) (SMSA, Anni Myöhänen, Kaavi, губерния Северная Карелия, 1934).

Lukuruи — карсикко в непосредственной близости от могилы, на котором вырезают крест и дату смерти. Супружеской паре делают одно *lukuruи* (от слов *luku* — число и *руи* — дерево) (Иломанси: Juvas, Reponen, 1939, s. 289).

Merkipуи — название карсикко умершего в Палтамо (Кайнуу): «дерево с отметкой», «дерево-знак» (Juvas, 1931, s. 87), название карсикко на тоне в Олангской волости (МА, Вдовина Ф. В., 1911, Руга) и пр.

Miehenkuva — «образ мужчины», изображение антропоморфной фигуры или лица, личины, вырезанное (или нарисованное) в коре или на затесе ствола дерева (SKS, Samuli Paulaharju, 5861. Vuoninen, 1913, Вокнаволоцкая волость; Посио — Куусамо, Северная Финляндия).

Molekki — дерево с вырезанным в нем антропоморфным изображением, которому, по материалам А. М. Кастрена, поклонялись

в финской Лапландии, вероятно, еще на рубеже XVIII и XIX веков (Holmberg, 1924, s. 35).

Muistopattas — «памятный столб», вырубаемый по случаю большого улова рыбы. «Раньше было обычаем — когда получали большой улов рыбы, то рубали на этом месте столб на память» (SKS, Paulaharju Samuli, 19038, Kittilä, 1920, финская Лапландия).

Muistopuu — «памятное дерево», наименование карсикко умершего в Париккала на Карельском перешейке (Juvas, 1931, s. 79).

Nimipäiväkarsikko, nimipäivärii — «именинное карсикко / именинное дерево». В районах финляндской Лапландии (Peräpohjola) и Северо-Восточной Швеции (Länsipohja) ель-карсикко, вырубаемая в честь имени члена семьи (Vuorela, 1979, s. 293; Holmberg, 1924, s. 60).

Pihapuu, kartanopuu — «дворовое» или «усадебное дерево», жертвенное семейное дерево в Саво и Карелии (см. Sarmela, 1994, карта 3). Ср. *Elättipuu*.

Pilkkakarhakka — дерево с затесом на стволе, растущее на берегу водоема, напротив уловистой тони (SKS, Paulaharju Samuli ja Jenny, 19048—49, Enontekiö, 1930, финская Лапландия).

Poali — большой затес на дереве или «крест» (вставленная в отщеп на стволе поперечина), на карельском Севере чаще всего встречающиеся на рыболовных тонях. «Пуали — это знак. Когда он [хозяин (или хозяйка) воды] даст рыбы, то мы делаем крест и говорим, что помни и другой раз о нас» (Лавонен, 1989, с. 49). Вышеописанная конструкция «креста» известна также в южных районах расселения карел, в Иломанси, см. *Ristpoali*. На крайнем востоке Карелии (река Илекса, д. Калакунда) два подобной конструкции «креста» на двух деревьях («ворота») маркировали вход на кладбище.

Puijumala — «деревянный бог», столб-карсикко, вырубаемый в память о большом улове рыбы в приходе Посио, связан с обетной жертвой (юг финской Лапландии). Дерево срубали на высоте около метра, после чего в верхней части ствола рубали «щель» (ср. воронкообразные столбы из прихода Кемиярви). Таким образом, получалось грубое изображение головы, а столб приобретал отдаленное сходство с человеческой фигурой.

Puumerkki — (букв. «знак на дереве») знак собственности дома, семьи, рода, который изображался на деревянных поверхностях, как правило, путем вырезания или вычерчивания его острым орудием, а также использовался вместо подписи в документах.

Rukälä — тавро, тамга или клеймо, т. е. знак собственности в финляндской Северной Карелии (в Словаре финской традиционной культуры Тойво Вуорела одно из значений rukälä определяется как

вышитый на одежде узор; вырезанный в дереве, например на лопасти прялки или на спинке кровати, рисунок — Vuorela, 1979, s. 367). *Pykälikkö* — участок отмеченного (застолбленного) леса для пожоги в Восточной Финляндии.

Pyältää — окаривать или делать зарубки или канавки вокруг ствола дерева для его засыхания (Восточная Финляндия).

Rasti — косой крест, вырезаемый на затесе, вырубленный в коре дерева, вырезанный или начерченный на деревянной поверхности (напр., на карсикколаута).

Ristihonka, ristipetäjä — «крестовая сосна» (*risti* — крест, *honka* — сосна), карсикко умершего. Ристихонка — сосна, на которой во время остановки похоронной процессии вырезались кресты и другие знаки (Juvás, 1931, s. 79, Саво, Карельский перешеек, Приладожская Карелия).

Ristikko — «крестовая сосна», карсикко умершего. Термин зафиксирован в Хяме (*Iitti*) и на Карельском перешейке (*Uusikirkko*) (Juvás, 1931, s. 79).

Ristipuu — «крестовое дерево», карсикко умершего (KKS, II).

Ristpoali — поперечная щепка, вставленная в расщеп затеса на дереве (в форме креста) на местах вытягивания невода на рыболовных тонях и на развилках «путиков» — охотничьих троп с настороженными силками в Иломантси (провинция Северная Карелия — Leskinen, 1939, s. 97). Ср. *Poali*.

Virku / virgu — затес или зарубка на дереве (KKS, VI, s. 641).

Virvepuu — карсикко умершего в Эстонии. По эстонским материалам начала XIX века из Вырусского уезда Ф. Р. Крейцвальда, провожая покойного на кладбище, родственники, «обвязав ствол дерева синими, красными и желтыми нитками, вырезали на нем крест». Такие деревья называли еще *virvepuu*. Название *virvepuu* происходит от колышащихся на ветру, привязанных к дереву лент. О привязываемых у эстонцев к карсикко красных и синих нитках писал еще в 1673 году И. Бранд.

Верги — зарубки или надломанные сучья на деревьях для приметы места (Неккула, Олонецкая Карелия); *ставить верги* — делать приношения на перекрестках или в бане в случае болезни людей или скота (Ялгуба, Свирь). *Вергой* — черт (Заонежье) (Куликовский, 1898, с. 9).

Выкарзать — очистить от сучьев (о дереве). Арх: Карг. *Потолще срубят елоцьку, выкарзают, ложат на дровни, по ваге закатывают тяжелы бревна* (Каргополье, Орлово) (СГРС, 2002, с. 227).

Залаза — зарубка на дереве, а также дерево с обрубленными сучьями для приметы местности. *Да к той же мельници дали есмь под двор земли... от реки от бошого камня на смоляную яму, да от ямы на еловую залазу, да от еловой залазы на сосновую залазу к пономареву двору* [Акты Соловецкого монастыря 1565] (СПАСР, Вып. 1, с. 218).

Зáлази — верхушки деревьев, очищенные от ветвей, которые оставляются только на самой верхушке, наподобие колпака. Очищается вершина дерева путешественниками, по местному обыкновению, существующему в некоторых пустынных местностях Мезенского уезда, именно того дерева, около которого разводят огонь. (Ефименко, 1878, с. 261).

Залáзна — сбор денег в шапку по кругу во время свадьбы. *Залáзна — это деньги собирали, гости сидят все, по гостям ходят с шапкой* (Заонежье) (Словарь русских говоров Карелии, Вып. 2, с. 147).

Зáлазной моx — топоним на границе Карелии и Архангельской области: два одноименных болота примерно в 40 (на северо-восток) и 54 км (на восток) от Водлозера. Расстояние между ними около 75 км (Атлас Карелии, 1997, карты 89 и 103). И. И. Муллонен отмечает, что в восточной Карелии «фиксируются топонимы, свидетельствующие о проникновении этнокультурного и языкового влияния с востока, из архангельских земель. Среди них названия с основой залаз- (*Залазное озеро, Залазной моx, Залазная корга, Залазной мыс, Залазной остров, Залозное поле* и др.). Она хорошо представлена в топонимии северных и центральных районов Архангельской области, причем на значительно более обширной территории, чем в собственно лексическом употреблении... Самым западным районом проникновения архангельского термина следует, видимо, считать Заонежский полуостров на северном берегу Онежского озера, где обнаружено, по крайней мере, три топонима (остров *Залазник, Залазный бор и Залазный остров*) с этой основой» (Муллонен, 2011, с. 22). Приведем иллюстрацию бытования топонима *залазь* с еще более восточных территорий, которую нам предоставил поиск по данным Государственного водного реестра (т. е. речь идет о гидронимах): река *Залазна (Большая Залазна)*, 16 км по пр. берегу р. Белая (Вятка от истока до г. Вятка без р. Чепца), река *Залазная*, 63 км по лв. берегу р. Цебьюга (Мезень от истока до д. Малонисогорская), река *Залазная*, 949 км по пр. берегу р. Печора (Печора от п. Шердино до впадения р. Уса), река *Залазная*, 58 км по пр. берегу р. Ангара (Ангара от Богучанского до устья без р. Тасеева), река *Залазный*, 91 км по пр. берегу р. Подчерье (Печора от п. Шердино до впадения р. Уса), река *Залазьель*, 40 км по лв. берегу р. Бол. Роговая (р. Уса).

Зáлазь — 1. Заруба, затесь, затеска на дереве (Пинега, Мезень).
2. Зáлазь, зáлази — высокое дерево с обрубленными известным образом, для приметы местности, сучьями у вершины; верхушка дерева с оставленными ветвями, между тем как на остальной части дерева все ветви обрублены; такие залази делают лесовщики на тех деревьях, под которыми разводят огонь (Мезень) (Подвысоцкий, 1885, с. 50, ср. Даль, I, 1978, с. 595). 3. Обломанный или обрубленный ряд ветвей у верхушки ели для приметы места. Арх., Даль. Волог., Колым., Якут. 4. Высокая ель с обрубленными известным образом ветвями у верхушки для приметы места. Арх., Даль. Волог. (СРНГ, 1974, вып. 10). 5. Участок ствола ели у вершины с вырубленными ветвями — примета места. Архангельское: Лешуконский, Мезенский р-ны. *Если новый — стопку-то* (т. е. если карсикко новое, то вырубание его отмечают чаркой вина. — А. К.; СГРС). Ср. *Karsikkoryuypyu*. 6. Высокое дерево с обрубленными известным образом, для приметы местности, сучьями у вершины (Волог. у., Никол. у., СОВН, 2006, с. 154).

Залáмливать — заломать дорогу, перегородить засекою; сделать залом на дереве, перед свадебным поездом, для порчи (заговора); отвести заломом худое предвещание зайца, перебежавшего дорогу. *Залáмывать медведя в берлоге*, загородить выход, устье заламами, стягами. *Залáмывать березку*, на Семик, девичье игрище. *Залом* || нéпропуск на медведя: два скрещенные стяга, перед входом в берлогу; говорят *медведь в заломе, под заломом*, и его бьют, покуда он силою выдирается. || *Зáкрутка, зáвертка, завитóк, зáвязь* в хлебе на корню, скрученный знахарем пучек колосьев, на порчу или на пагубу хозяина нивы; только знахарь может отвести беду, вырвав и сожегши залом. || *Залóмы, залóмки*, заломанные ветки дерев, на ходу по глухому лесу, для приметы пути; на пнях делаются для этого топором *зátеси, затéски*. *Залóмщик* — знахарь, делающий в хлебе залом, зáкрутку. *Зáломки твр.* — ветки, втыкаемые в зимний след зверя, чтобы заломить ему путь, остановить его; это заговор (Даль, I, 1956, с. 595—596).

Зáлозное и залóзная — в свадебном обряде: выкуп за невесту. *На свадьбе завсегда залóзну собирали*. Медв. Мужики, говорит, кашу ели, зáлозно пили; пили — надо молодых похвалить. Медв. (СРГК, Вып. 2, с. 151).

Зáлозно — 1. Молочные остатки (Шахм.) и сухое молоко (Олон., 1936).
2. Залог, заклад, знак чьего-либо расположения и т. п. *Вот тебе, безуказный староста, зáлозно от князя молодого!* Твер., Агренева-Славянская (СРНГ, Вып. 10, 1974, с. 217).

Заломка — делаемая лесными охотниками, посредством залама ветвей в лесу, примета для обозначения направления пути. Шенк. (Подвысоцкий, 1885, с. 51).

Залóминка — надломленная ветка дерева как опознавательный знак для указания пути следования куда-н. *Наломаешь ольховых заломинков, чтоб обратно дорогу найти.* Череповецкий р-н (СОВН).

Зáлосно (Барсов. Прич. I) — десерт, коим угощают на свадьбах: пряники, орехи и т. п. (Куликовский, 1898, с. 27). См. *Залозно*.

Затесыва́ть. Затэс. Запуски затесами обозначены. *Зáпуски*. Перед залежакой на зимнюю спячку, медведь делает запуски, *готовит себе логово, огрызает сучья и пр.* (Даль, I, 1956, с. 624, 648).

Кáржина — щетка для расчесывания шерсти. Чуд., Бор., Валд.; Расчесанный лен или шерсть. Бор. Длинный шест, очищенный от коры. Кр. (НОС, Вып. 4).

Кáрза — 1. Жердь для загораживания изгороди. Бор.; Длинная палка. Новг.; Мелкие жерди. Люб.; Жерди для изгороди. Ок. + Мош. 2. Суковатая жердь, воткнутая в землю и использовавшаяся для сушки клевера, овса, сена и т. п. Новг. + Под., Мал., Ст. (НОС, Вып. 4).

Кáрза — 1. То же, что *Кáржина*. Новг., Мар., Бат., Холм., Чуд. 2. Орудие для очистки коры дерева. Дем. (НОС, Вып. 4).

Карзанная треска — сушеная, с обрезанными плавниками треска (в записях Кольской и Архангельской таможни XVIII века) (Жилинский, 1919, с. 157).

Кáрзать — (карельск.) *карзать дрова, накарзать дров*, ол. нвг. рубить; *карзать деревья*, обрубить сучья; *карзать волосы, обкарзать*, окорнать; *накарзать моху*, надрать граблями (Даль, II, 1956, с. 92).

Карзать — обрубить, обрезать сучья, ветки, олонек., новгор., белозерск., ленингр.; *корзать* — обрубить сучья, снимать кору. Повидимому, заимств. из вепс. *karzǵin, karsǵta* — то же, фин. *karsia*; см. Калима 108 (Фасмер, Т. 2, с. 199).

Карзáть — очищать дерево от сучьев. *Карзать — это суковья ломать. Тут таки каржавые суки, не гладкие, а там хорошие. Я все карзаю и карзаю.* Люб. (НОС, Вып. 4).

Кáрзáть — 1. Обрубить сучья, ветки у срубленного дерева. *Фою (хвою) карзают еловую.* Кир. Барх. 2. Колоть дрова. *На берегу дрова карзал.* Ньюкс. Выс. (СВГ, Т. 2).

Карзать (Сол. Яр. Устьс.). — мучить, бить, истязать, изнурять (Сольвыч у., Яренский у., Устьсысольск у.) (СОВН, 2006, с. 190).

Карзубый — пск. твр. у кого недостаток в передних зубах; *карзун, карзунья*, карзубый человек (Даль, II, с. 92).

Коржина — 1. Корень от пня. Бор. Сук от дерева. Бор. 2. Дерево, упавшее в воду. Новг. (НОС, Вып. 4).

Корза́ — жердь, очищенная от коры. Мал. (НОС, Вып. 4).

Корза́ть — 1. Обрубать сучья на дереве. Под. Дем. 2. Очищать срубленное дерево от коры. Под. (НОС, Вып. 4).

Корзоватый — сев. неровный или шороховатый, шершавый; *корзоватое дерево*, с шишковатой корою, во мху и лишаях (Даль, II, с. 164).

Краса́. || *Краса́ и краса́та* сев. вост. *девья краса́та*. <...> Невеста отдает подругам (ленту. — А. К.), которые в песнях оплакивают девью красоту. <...> ...При похоронах девицы также раздают девушкам *красоту*. Во влд. произн. *крóсота*, и обряжают деревцо лентами, свечами, как рождественскую елку; ее ставят на стол в *последнее сиденье*, в девичник (Даль, II, с. 185—186).

Красота, краса́ — украшенная лентами, бусами елочка, которую жених готовил к свадьбе. *Невеста и ходила вокруг красоты*. Межд. Свят. *Называли ее еще и девья краса́та*. Межд. Стар. + + Гряз. Козл. Тот. Забол. *Краса́ Долго ходили вокруг красы*. Межд. Юс. (СВГ, с. 121).

Мётное дерево — название карсикко на Водлозере (Пудожский район, восточная Карелия) (сообщение К. К. Логинова).

Навизна́ — елка, срубленная сверху, делается мужчиной, вскоре после свадьбы во время сенокоса. Объяснение: «Женщину приняли в бабы». Иногда навизну делали после рождения сына (устное сообщение Н. В. Дранниковой, запись сделана в Юроте Лешуконского района Арх. области).

Новизно́ — обряд утверждения молодухи на родовых землях мужа, включающий вырубание ели-карсикко. «Этот обычай был присущ русским среднего течения Мезени, в районах, пограничных с коми» (Дмитриева, 1988, с. 33).

Тес — *тес* и *тесы*, затеси, засечки топором на пнях живого леса, для приметы, чтобы не заплутаться или для межевых знаков (Даль, IV, с. 403).

Шляповатка — хвойное дерево без сучьев, у которого ветки только на вершине, местопребывание лешего (село Варзуга Терского района Мурманской области: Балашов, 1970, с. 341).

Ас пу — в языке коми «свое дерево», дерево — двойник человека, обладающее сверхъестественными свойствами (Мифология коми, 1999, с. 85).

Вожа пу — дерево с развилкой, через которую проходит дорога лешего, место соединения с иным миром, также карсикко — «дерево

умершего» с обрезанной вершиной на кладбищах ижемцев, печорских и вычегодских коми (Мифология коми, 1999, с. 110—111).

Лов-пу — «душа-дерево», ольха (Мифология коми, 1999, с. 226).

Нётса — ель-карсикко, вырубается для молодухи после свадьбы на отдаленной пожне у удорских коми (Плесовский, 1968, с. 101).

Пас — 1. Цель. 2. Знак, метка, помета, пометка, отметка, отметина, заметка. 3. Клеймо, тамга. 4. Бирка (красильщик к концу холста вешает бирку). Паса — отмеченный, приметный, со знаком, клеймом и. т. д. (Коми-русский словарь, 1961, с. 522).

Пас-пу — родовой знак, «тамга» на дереве (МА, 2000, ср. фин. и кар. рииштерккі со значением «подпись», родовой знак — букв. «знак на дереве»).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



- Абрамов Н. А.* Описание Березовского края. Отдельный оттиск из «Записок РГО». Б. м., Б. г. С. 1—120.
- Алексеенко Е. А.* Культы кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). СМАЭ. Л.: Наука, 1977. Т. 33. С. 29—65.
- Алексеенко Е. А.* Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976.
- Анисимов А. Ф.* Космологические представления народов Севера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 107 с.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. М.: Индрик, 2003. 440 с.
- Анохин А. В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов // СМАЭ. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. С. 253—269.
- Атаманов М. Г.* Происхождение воршуда у удмуртов // *Fenno-ugristica*. Труды по финно-угроведению. 1977. № 4. С. 20—40.
- Атлас Карелии. СПб., 1997.
- Бабаянц Г. Н.* Поморские куклы «панки» // Этнография народов Восточной Европы. Л.: Географическое Общество СССР, 1977. С. 105—117.
- Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 242 с.

- Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М.: Наука, 2005. 219 с.
- Балашов Д. М.* Сказки Терского берега Белого моря. Л.: Наука, 1970.
- Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984.
- Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми // Труды Института этнографии. М., 1958. Т. 45.
- 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. СМАЭ. Л.: Наука, 1982. Т. 38. С. 43—66.
- Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983. 231 с.
- Бернштам Т. А.* Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север. СПб., 1992. С. 165—194.
- Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: к проблеме локальных групп / Ред.-сост. Т. А. Бернштам. СПб.: Наука, 1995. С. 208—318.
- Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. 160 с.
- Василевич Г. М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 17. С. 152—185.
- Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросу первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 51. С. 157—192.
- Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
- Василевич Г. М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. СМАЭ Л., 1971. Т. 27. С. 150—169.
- Васильев В. И., Гейденрейх А. Н.* Тундра Канинская. М., 1977.
- Вдовин И. С.* Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) // СМАЭ. Л.: Наука, 1977. Т. 33. С. 117—171.
- Веселова И.* Тряпичная парадигма, или «В рипках родились, в рипках жили, в рипках и помрем» // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 289—316.

- Винокурова И. Ю.* Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1989. С. 119—130.
- Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. СПб.: Наука, 1994. 125 с.
- Винокурова И. Ю.* Этнокультурные традиции вепсского села Вонозеро и соседних поселений (на примере исследования одной биографии) // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-3. Шестые Шегреневские чтения. СПб., 2013 (в печати).
- Вольтер Э. А.* Крестовые сосны (ristipetäjä). К вопросу о некрокульте у финских народностей // Живая старина. 1915. Приложение № 3. С. 033—035.
- Гагарин Ю. В.* История религии и атеизма народов коми. М.: Наука, 1978.
- Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 115 с.
- Гвоздикова Л. С., Шаповалова Г. Г.* «Девья красота» (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей) // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982. С. 264—277.
- Гемуев И. Н.* Семья у селькупов (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 157 с.
- Гемуев И. Н., Сагалаев А. М.* Религия народа манси. Культурные места (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.
- Гемуев И. Н.* Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.
- Георги И.-Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб.: Русская симфония, 2005. 816 с.
- Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.: Наука, 1983. 172 с.
- Грачева Г. Н.* Традиционные культы нганасан // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). СМАЭ. Л.: Наука, 1977. Т. 33. С. 217—228.
- Грачева Г. Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976.

- Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство народов коми. М.: Наука, 1980. 240 с.
- Григорьев А. С.* Дерево предков // *Нива*. 1888. № 14. С. 368.
- Гроздова И. Н.* Народы Британских островов // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники*. М.: Наука, 1977. С. 88—109.
- Гура А. В.* География группы восточнославянских названий свадебного дерева // *Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос): Сб. науч. тр.* Л.: Наука, 1983. С. 198—203.
- Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. М., 1956 — 1978.
- Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988. 240 с.
- Дыренкова Н. П.* Охотничьи легенды кумандинцев // *СМАЭ*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 11. С. 110—132.
- Дьяконова В. П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)*. Л.: Наука, 1976.
- Дьяконова В. И.* Религиозные культы тувинцев // *Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)*. СМАЭ. Л.: Наука, 1977. Т. 33. С. 172—216.
- Евсеев М. Е.* Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии // *Живая старина*. 1914. Пг., 1915. С. 1—44.
- Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Часть I // *Труды этнографического отдела ИОЛЕАЭ*. Кн. V. Вып. 1. М., 1878.
- Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Часть 2. Народная словесность // *Труды этнографического отдела ИОЛЕАЭ*. Кн. V. Вып. 2. М., 1878. 276 с.
- Жеребцов А. Н.* К вопросу о заселении бассейна р. Вашки // *Известия Коми филиала ВГО*. Вып. 5. Сыктывкар, 1959.
- Жилинский А. А.* Крайний Север Европейской России. Архангельская губерния. Пг.: Тип. Северо-Западного округа путей сообщения, 1919. 296 с.
- Жуковская Н. А.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 200 с.
- Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.

- Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3—4. С. 81—178.
- Завойко Г. К.* В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Этнографический сборник. Кострома, 1917. Вып. VIII. С. 3—40.
- Зеленин Д. К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах // СМАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 1—151.
- Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3.
- Золотарев Д. А.* Карельские клейма // Известия Русского Географического Общества. М., 1924. Т. 56. Вып. 1. С. 141—153.
- Золотарев Д. А.* В северо-западной Карелии // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 1—21.
- Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии, I. М., 1890.
- Иванов С. В.* Сибирские параллели к магическим изображениям из эпохи палеолита // СЭ. 1934. № 4. С. 91—101.
- Иванов С. В.* Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л.: Наука, 1970. 296 с.
- Иванов С. В.* Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 161—188.
- Ильин (Ильичев) А. А.* Энциклопедия выживания в экстраординарных ситуациях. М.: Эксмо, 2003. 384 с.
- Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М. Г. Левина, А. П. Поталова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. 351 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978.
- Карель: этнос, язык, культура, экономика. Петрозаводск, 1989.
- Кенин-Лопсан М. Б.* К вопросу о категориях тувинских шаманов // СЭ. 1977. № 4. С. 92—95.
- Керт Г. М.* Образцы саамской речи. Материалы по языку и фольклору саамов Кольского полуострова (Кильдинский и иоканьгский диалекты). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 216 с.

- Киле Н. Б.* Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)*. Л.: Наука, 1976.
- Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков: Изд-во Харьковского университета, 1956. 348 с.
- Колесницкая И. М., Телегина Л. М.* Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян // *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. Л., 1977.
- Коми-русский словарь / Под ред. В. И. Лыткина. М., 1961.
- Конаков Н. Д.* От святок до сочельника. Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1993. 128 с.
- Конкка А. П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // *Этнокультурные процессы в Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1986. С. 85—112.
- Конкка А. П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1988. С. 77—95.
- Конкка А.* Элементы древней религиозно-мифологической структуры в календарной обрядности карел // *Congressus Sextus Internationalis Fenno-Ugristarum, VI. Vol 1 = Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов*. Т. 1. М., 1989. С. 227—229.
- Конкка А. П.* Viändöi — время летнего «поворота» в календарной обрядности карел // *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1992. С. 28—45.
- Конкка А.* Знаки на деревьях — маркированные границы освоенного мира в таежной зоне Северной Европы // *Человек и окружающая среда Баренц-региона в начале XXI века. Материалы международной конференции*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; Национальный парк «Водлозерский», 2001. С. 61—65.
- Конкка А.* Введение в этнографическое описание // *Панозеро: сердце Беломорской Карелии*. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2003(а). С. 112—115.
- Конкка А.* Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко // *Панозеро: сердце Беломорской Карелии*. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2003(б). С. 214—230.

- Конкка А.* От колыбели до могильного креста (обряды и верования в рассказах панозерцев) // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2003(в). С. 384—427.
- Конкка А. П.* Карта сакральных мест: в поисках утерянных ориентиров // Водлозерские чтения: Естественнонаучные и гуманитарные основы природоохранной, научной и просветительской деятельности на охраняемых природных территориях Русского Севера. Петрозаводск: Национальный парк «Водлозерский», 2006. С. 187—201.
- Конкка А.* Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 339—378.
- Конкка А.* Дерево у могилы. Функции дерева-знака в погребальном обряде Северо-Восточной Карелии // Вестник исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2007(а). № 3 С. 209—216.
- Конкка А. П.* Марийские деревья-знаки: маркеры сакральных границ // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2007(б). № 4 (49) С. 217—229.
- Конкка А. П.* Сямозерская свадьба // История и культура Сямозерья / Рук. проекта акад. В. П. Орфинский. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008, С. 254—290.
- Конкка А. П.* В верховьях Северной Двины. Котласский дневник // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири (Сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско). Гуманитарные исследования. Вып. 2. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009. С. 346—376.
- Конкка А. П.* «Карсикко» в обрядах и представлениях финно-угорского населения Северной Европы // Традиционная культура. 2009(а). № 3. С. 32—38.
- Конкка А., Огнева О.* Праздники и будни. Карельский народный календарь. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2010. 214 с.
- Конкка У. С.* Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные моменты оплакивания в карельских свадебных плачах // Фольклористика Карелии. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1978. С. 71—94.
- Конкка У. С.* Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1992. 296 с.
- Конкка У. С., Конкка А. П.* Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX века. Л.: Наука, 1980. 216 с.
- Конькова О. И.* О некоторых локальных особенностях намогильных крестов в Ингерманландии // Русский Север: аспекты

уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 2004. С. 386—402.

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

Косменко А. П. Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2002. 220 с.

Кузнецова В. П. Причитания в северно-русском свадебном обряде: Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993.

Кузьмин Д. К вопросу о заселении территории Панозерской волости в свете данных топонимики // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2003. С. 345—361.

Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Томского университета, 1984. 196 с.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты. Томск: Изд-во Томского университета, 1977. 225 с.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Материалы по фольклору хантов / Зап., введ. и примеч. В. М. Кулемзина, Н. В. Лукиной. Томск, 1978. 216 с.

Куликовский Г. И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб.: Издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, 1898. 151 с.

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

Лавонен Н. А. Песенный фольклор кестеньгских карел. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1989. 290 с.

Лавонен Н. А. Из наблюдений о бытовании погребально-поминального обряда в Южной Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. С. 24—48.

Лашук А. П. Формирование народности коми. М., 1972.

Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. 229 с.

Лукьянченко Т. В. О некоторых особенностях погребального обряда кольских саамов // Природа и хозяйство Севера. 1981. Вып. 9. С. 91—95.

Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

- Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М.: Наука, 1984. 216 с.
- Медведев П. П.* Некрокультовые сооружения Беломорского Поморья (архитектурно-типологический и разведочный анализы) // Народное зодчество: Межвузовский сборник. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. С. 85—103.
- Мелетиев В.* Карельские сюжеты (Из путевых набросков) // ИОАИРС. 1910. № 13.
- Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. М.; Сыктывкар: Изд-во «ДИК», 1999. 480 с.
- Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I—II. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. I. 671 с.; Т. II. 719 с.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.
- Мокшин Н. Ф.* Мифология мордвы. Этнографический справочник. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2004. 320 с.
- 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: Карельский научный центр РАН, 2011. С. 19—23.
- Му пуксьём — Сотворение мира / Авт.-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2005. 624 с.
- Налимов В.* Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1—2. С. 1—23.
- Новгородский областной словарь. Вып. 4: «К». Новгород, 1993.
- Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Восточная литература, 1984. 304 с.
- Новик Е. С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Наука, 1994. С. 110—163.
- Окладников А. П.* Исторические рассказы и легенды Нижней Лены // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949 Т. 9. С. 73—109.
- Орфинский В. П.* Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество: Межвузовский сборник. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. С. 49—83.
- Пекарский Э. К.* Материалы по якутскому обычному праву // СМАЭ. Л., 1925.
- Пер. Б.* Поселки на р. Усе и ее притоках // ИАОИРС. 1910. № 14. С. 6—20.

- Плесовский В. Ф.* Свадьба народа коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1968. 320 с.
- Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб.: Издание второго Отделения Императорской Академии наук, 1885. 198 с.
- Попов А. А.* Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 11. С. 255—323.
- Попов А. А.* Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976.
- Попов Н. С.* Культурные объединения марийцев в XIX — начале XX в. // Полевые исследования Института этнографии. 1979. М.: Наука, 1983.
- Потапов А. П.* Черты первобытно-общинного строя в охоте у северных алтайцев // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 11. С. 5—41.
- Потапов А. П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнографические связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. С. 164—174.
- Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения члена-корр. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.
- Прокофьева Е. Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 11. С. 335—375.
- Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. Т. 20. С. 54—74.
- Прокофьева Е. Д.* Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) // СМАЭ. Л.: Наука, 1977. Т. 33. С. 66—79.
- Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). М.: Лабиринт, 2000. 188 с.
- Рабинович Е. Г.* Лиры Гермеса // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 69—75.
- Рихтер Е. В.* Некоторые особенности погребального обряда сету // СЭ. 1979. № 2. С. 116—128.
- Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980. 240 с.

- Сенкевич-Гудкова В. В.* К вопросу о пиктографическом письме у казымских хантов // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 11. С. 171—174.
- Серошевский В.* Якуты. СПб., 1896. 675 с.
- Словарь вологодских говоров. Т. 2: «И—К». Вологда: Вологодский государственный педагогический институт, 1987. 128 с.
- Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева. Т. 2: «В». Екатеринбург, 2002.
- Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П. А. Дилакторского 1902 г. / Изд. подгот. А. И. Левичкин, С. А. Мызников. СПб.: Наука, 2006.
- Словарь промысловой лексики Северной Руси XV — XVII вв. Вып. 1. СПб., 2003.
- Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 2 / Отв. ред. О. А. Черепанова; Гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1995.
- Словарь русских народных говоров. Вып. 10. Л., 1974.
- Смирнов В.* Народные гадания в Костромском крае // Четвертый этнографический сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 41. Кострома, 1927.
- Смоляк А. В.* Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976.
- Смоляк А. В.* Шаман: Личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
- Смоляк А. В.* Представления нанайцев и ульчей о мире [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=1615>.
- Соколова З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. СМАЭ. Л.: Наука, 1971. Т. 27. С. 211—238.
- Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 215 с.
- Соколова З. П.* Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975. № 6. С. 143—154.
- Соколова З. П.* По следам одной загадки // СЭ. 1986. № 4. С. 136—145.
- Сорокин П. А.* Пережитки анимизма у зырян // ИОАИРС. 1910. № 20. С. 49—62.
- Сорокин П. А.* Современные зыряне // ИАОИРС. 1911. № 23. С. 876—885.

- Сотникова С. В.* О семантике ритуальных действий, связанных с созданием погребального сооружения // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых сибирских чтений. Санкт-Петербург, 17—19 октября 2001 г. Ч. 1. СПб.: Наука, 2004. С. 110—116.
- Сурхаско Ю. Ю.* Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Из культурного наследия народов России. СМАЭ. Т. XXVIII. Л.: Наука, 1972. Т. 28. С. 199—207.
- Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX — начало XX в. Л.: Наука, 1985. 172 с.
- Таксами Ч. М.* Система культов у нивхов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) // СМАЭ. Л.: Наука, 1977. Т. 33. С. 90—116.
- Теплоухов Ф. А.* Древности Пермской чуди в виде баснословных людей и животных // Пермский край. Т. II. Пермь, 1893. С. 3—74.
- Теребихин Н. М., Овсянников О. В.* Святылище «Козьмин перелесок» как памятник традиционной духовной культуры ненцев // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М.: Наука, 1990. С. 223—246.
- Теребихин Н. М.* Метафизика Севера. Архангельск: Поморский университет, 2004. 272 с.
- Титова З. Д.* Этнографические источники о народах Сибири XVIII в. в фондах отдела рукописей Российской национальной библиотеки // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1994. Вып. 5—6. С. 369—398.
- Токарев С. А.* Лучижане // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977. С. 238—242.
- Толстой Н. И.* Из грамматики славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. 15. С. 57—69.
- Томилов Н. А.* Общественный быт и духовная культура томских татар // Духовная культура народов Сибири. Томск: Изд-во Томского университета, 1980. С. 137—167.
- Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам V. Сб. науч. ст. в честь М. М. Бахтина (к 75-летию рождения). Тарту, 1971. С. 9—62.
- Успенский Б. А.* Крест и круг. Из истории христианской символики. М.: Языки славянских культур, 2006. 488 с.
- Ушаков И. Ф.* Успенская церковь в селе Варзуга. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 1974. 48 с.

- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986—1987.
- Филимонова Т. Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977. С. 139—162.
- Фишман О. М.* Mečän-iz'ändä — карельский леший (к реконструкции образа) // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов. СПб.: Российский этнографический музей, 1994. С. 86—95.
- Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003. 408 с.
- Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
- Ханты [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://nativeurals.narod.ru/khanty.htm>
- Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 302—347.
- Хийемяе М.* О народном календаре // Эстонские обряды вчера и сегодня / Сост. Юло Тедре. Таллин: Валгус, 1985. С. 7—24.
- Хомич Л. В.* О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века // СМАЭ. Л.: Наука, 1971. Т. 27. С. 239—247.
- Хомич Л. В.* Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1976.
- Христолюбова Л. С.* Обряды, связанные с воинской службой, у удмуртов // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М.: Наука, 1981. С. 135—140.
- Цинциус В. И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века // СМАЭ. Л.: Наука, 1971. Т. 27. С. 170—200.
- Чагин Г. Н.* Экологические традиции коми-пермяков в XIX — начале XX в. // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар, 1995.
- Чарнолуцкий В. В.* В краю летучего камня. Записки этнографа / Отв. ред. и авт. послесл. и коммент. Т. В. Лукьянченко, Ю. Б. Симченко. М.: Мысль, 1972. 271 с.

- Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 51. С. 114—156.
- Чернецов В. Н.* Наскальные изображения Урала // Археология СССР. Свод археологических источников. В 4—12. М.: Наука, 1964. 51 с.
- Чернецов В. Н.* Наскальные изображения Урала // Археология СССР. Свод археологических источников. В 4—12 (2). М.: Наука, 1971. 120 с.
- Шаньгина И. И.* К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX века // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977.
- Шаньшина Е. В.* Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.
- Шаповалова Г. Г.* Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 179—186.
- Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп / Редактор: Т. А. Бернштам. СПб.: Наука, 1995. С. 110—176.
- Штернберг Л. Я.* Культ орла у сибирских народов. Этюд по сравнительному фольклору // СМАЭ. Л., 1925. Т. 5, вып. 2. С. 717—740.
- Шургин И. Н.* Архаические деревянные надгробия Верхней Пинеги // Живая старина. 1998. № 4. С. 2—5.
- Шутова Н. И.* Дерево в традиционном удмуртском мировоззрении // Ежегодник финно-угорских исследований «Yearbook of Finno-Ugric Studies». Вып. 2. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. С. 56—71.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Алетейя, 1998. 250 с.
- Элиаде М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе. М.: Янус-К, 1998. 604 с.
- Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.
- Элиаде М.* Ностальгия по истокам. Космогонический миф и «священная история» // Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2001. 240 с.

- Aaltonen E.* Hurttakivi ja «Ristinmänty» Miehikkälässä // *Kotiseutu*. 1912. S. 52.
- Ailio J.* Uhritavoista... // *Virittäjä*. Helsinki, 1897.
- Antipova L.* Karjalaisten uskomustarinat. Vienalaisia ja pohjoisaunukselaisia kertomuksia metsähisestä ja vetehisestä Kielen, kirjallisuuden ja historian instituutin Nauhoitearkistossa. Diplomityö. Petroskoin yliopisto. Petroskoi, 2007.
- Appelgren H.* Muinaisjäännöksiä ja tarinoita Kemin kihlakunnan itäisissä osissa // *Suomen muinaisyhdistyksen aikakauskirja*. Helsinki, 1882.
- Aspelin J. R.* Karsikot // *Suomen ylioppilaskunnan albumi Elias Lönnrotin kunniaksi*. Helsinki, 1882. S. 308—312.
- Aspelin J. R.* Ristillä pyhitettyjä paikkoja // *Suomen Museo*. 1902. № 2 S. 26—28.
- Aspelin J. R.* Karjalainen epäjumalankuva // *Suomen Museo*. 1908. № 4. 81—86.
- Blomstedt Y.* Venäjän Karjalan kalmistoista ja hautapylväistä // *Suomen Museo*. 1895. № 3—4. S. 17—24.
- Blomstedt Y., Sucksdorff V.* Karjalaisia rakennuksia ja koristemuotoja. Kuvasto. Helsinki: Oy F. Tilgmannin kirja- ja kivipaino, 1900. 80 taulua.
- Castren M. A.* Tutkimusmatkoilla Pohjolassa. Porvoo; Helsinki: WSOY, 1967. 371 s.
- Eisen M. J.* Esivanemate ohverdamised. Tartu, 1918.
- Forsström O. A.* Kuvia Raja-Karjalasta. Helsinki, 1894.
- Frazer J.* The fear of the Dead in Primitive Religion I—II. L., 1933—1934.
- Haavio M.* Lyydiläisten lintukoto Kuujärven laaksossa // *Uusi Suomi*. 1941. № 3/12.
- Haavio M.* Kuolematonten lehdot. Porvoo, 1961.
- Haavio M.* Esseitä kansanrunoudesta. Helsinki; Jyväskylä: SKS, 1992. 384 s.
- Harva U.* Altain suvun uskonto. Porvoo; Helsinki: WSOY, 1933. 389 s.
- Harva U.* Karsikkopuu. Ikivanha suomalainen kunnianosoitus // *Kotiseutu*. 1942. № 3—4. S. 93—99.
- Harva U.* Suomalaisten muinaisusko. Porvoo; Helsinki: WSOY, 1948. 519 s.
- Hautala J.* Tervaristi, rautarengas // *Kalevalaseuran vuosikirja*. 1941—1942. № 20—21.

- Hautala J.* Vanhat merkkipäivät. Jyväskylä: SKS, 1982 (Viides näköispainos: SKS, Mänttä, 1990). 478 s.
- Hiisi* [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://fi.wikipedia.org/wiki/Hiisi>
- Holmberg U.* Tsheremissien uskonto // Suomen suvun uskonnot V. Porvoo: WSOY, 1914(a). 129 s.
- Holmberg U.* Permiläisten uskonto // Suomen suvun uskonnot IV. Porvoo: WSOY, 1914(b).
- Holmberg U.* Lappalaisten uskonto // Suomen suvun uskonnot II. Helsinki: WSOY, 1915. 112 s.
- Holmberg U.* Elämänpuu. Uskontotieteellisiä tutkielmia. Helsinki: Otava, 1920. 147 s.
- Holmberg U.* Metsän peitossa // Kalevalaseuran vuosikirja 3. Helsinki: SKS, 1923. S. 16—60.
- Holmberg U.* Suomalaisten karsikoista // Kalevalaseuran vuosikirja 4. Helsinki: SKS, 1924. S. 7—82.
- Holmberg-Harva U.* Petsamonmaan kolttain pyhät paikat. SUST LVIII. Helsinki, 1928. S. 12—25.
- Honko L.* Karsikko // Kulturhistoriskt Lexikon för Nordisk Medeltid 8. Köbenhavn, 1963. P. 308—311.
- Hornborg K. H.* Karsikoista // Virittäjä. Helsinki, 1886. S. 93—97.
- Hämäläinen A.* Lisiä ns. kuvataikuuteen // Suomen museo XL. Helsinki, 1933. S. 68—77.
- Häyhä J.* Kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista. Pieksämäki, 1982.
- Inha I. K.* Kalevalan laulumailta / Toim. Pekka Laaksonen. Helsinki: SKS, 1999. 438 s.
- Juvas M.* Lisätietoja *karsikoista* ja *hurrikkaasta* / Sanakirjasäätiön Toimituksia 1. Helsinki, 1931. S. 79—89.
- Juvas M.* Metsäsuomalaisten mytologiaa // Virittäjä. 1935. S. 416—421.
- Juvas M., Reponen A.* Kuolemaan liittyviä tapoja ja uskomuksia // Kansatieteellisiä muistiinpanoja Ilomantsin itäkylistä. Suomen Muin aismuistoyhdistys. Kansatieteellinen arkisto III. Forssa, 1939. S. 283—293.
- Jyrinoja V.* Akonlahden arkea ja juhlaa. Kansanelämän kuvauksia II. Turku: SKS, 1965. 280 s.
- Karjalainen K. F.* Jugralaisten uskonto. Porvoo: WSOY, 1918. 601 s.

- Karjalan kielen sanakirja I—VI. Helsinki: SUS, 1968—2005.
- Kemppinen I.* Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa. Karjalan tutkimusseuran julkaisuja 1. Helsinki, 1967. 224 s.
- Kettunen L.* Vermlannin suomalaisten uskomuksia, taruja ja taikoja // Suomi V, osa 17. Helsinki: SKS, 1935.
- Konkka A.* Kuusi kultalatva. Pohjoisen Suomen karsikoista // Kalevalaseuran Vuosikirja 77—78. Helsinki: SKS, 1999. S. 112—139.
- Konkka A.* Tuulivuote puussa. Tekstiilivalmisteiden rituaalisesta käytöstä Vienan ja Pohjois-Aunuksen Karjalassa // Rihma-aineisia. — Oulu: Oulun yliopistopaino, 1999(a). S. 35—60.
- Konkka A.* Fennoskandian karsikoista // Tie Vianaan. Akateemikko Pertti Virtarannan elämäntyölle omistettu muistojulkaisu. Jyväskylä: Gummerus, 1999(b). S. 124—130.
- Kortesalmi J.* Kuusamon talonpoikaiselämä 1670—1970. Kuusamon historia III. Helsinki, 1973.
- Kotiseutuni: Peräpohjola, Lappi; Kuopio, 1971.
- Krohn J.* Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Helsinki: SKS, 1894. 194 s.
- Kuujo E.* Raja-Karjala Ruotsin vallan aikana. Joensuu, 1963. 253 s.
- Laatokan Mantsi: härkäuhrin saari / Toim. Valto A. Peiponen. Hämeenlinna: Karisto, 1977. 491 s.
- Laitinen H.* Karhunkaatajista ja -peijaisista Kangasniemessä // Kotiseutu. 1915. S. 74—75.
- Lappalainen J. T.* Pyhäkankaan karsikko tänään // Saarijärven kirja. Pieksämäki, 1963. S. 383—392.
- Lehtisalo T.* Jurakkisamojedien pyhistä paikoista ja niiden haltioista // Kalevalaseuran vuosikirja 3. Helsinki, 1923. S. 192—226.
- Lehtisalo T.* Jurakkisamojedien vainajainpalvonta // Kalevalaseuran vuosikirja 4. Helsinki, 1924. S. 224—246.
- Leppäaho J.* Ns. «lapinpattahat» // Kotiseutu. 1935. S. 38—49.
- Leppäaho J.* Oulujärven Ärjänsaaren «Porokirkko» sekä muutakin jatkoa «lapinpattahiin» // Kotiseutu. 1935, 2. viikko. S. 110—112.
- Leskinen E.* Metsänkäynnistä ja kalastuksesta Ilomantsin itäosissa. Suomen Muinaismuistoyhdistys. Kansatieteellinen arkisto III. Forssa, 1939. S. 85—120.
- Lukkarinen A.* Käspaikka. Helsingin yliopiston kansatieteen laitoksen tutkimuksia 10. Helsinki, 1982.

- Lönnrot E.* Elias Lönnrotin matkat. II osa. Vuosina 1841—1844. Helsinki: SKS, 1902.
- Madetoja P.* Kuolemankulttuurista ja kalmistoista // Bjarmien mailla. Pinegajoen kyllä tutkimassa. Oulu: Pohjoinen, 1996. S. 62—63.
- Museovirasto [Электронный ресурс]: Режим доступа: www.nba.fi/kansatieteelliset_kk2002
- Nirvi R. E.* Petojen nimitykset kosinta- ja hääsanastossa. Suomi 123:3. Helsinki: SKS, 1981.
- Oksanen A.* Tajat, uskomukset ja tajanomaiset parannustavat Iitin-Jaalan murrealueella // Virittäjä. Helsinki, 1928. S. 29—42.
- Paakki H.* Ristipetäjä // Kotiseutu. 1969. S. 127—128.
- Paulaharju S.* Taka-Lapin ja Länsi-Lapin seitoja ja pyhiä paikkoja // Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aiheista, V. Helsinki: SKS, 1933. 54 s.
- Paulaharju S.* Kiveliöitten kansaa. Pohjois-Ruotsin suomalaisseuduilta. Porvoo; Helsinki, 1937.
- Paulaharju S.* Syntyminen, lapsuus ja kuolema. Jyväskylä: SKS, 1995. 248 s.
- Pentikäinen J.* Pyhäkankaan karsikko ja sen asema suomalaisessa karsikkoperinteessä // Saarijärven kirja. Pieksämäki, 1963. S. 393—416.
- Perttu P.* Väinämöisen venehen jälki. Petroskoi, 1978. 240 s.
- Potinkara O.* Karsikkopuita ja konttipetäjiä. Karjalainen // 1995. 15 tammik.
- Pyhät lehdot Suomessa [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://fi.wikipedia.org/w/index.php?title=Toiminnot%3A%26search=pyh%C3%A4t+lehdot+Suomessa&fulltext=1>
- Rác I.* Saamelaista kansantaidetta. Helsinki, 1972.
- Reponen A.* Metsäsuomalaisten ikäkylpy ja ilokylpy // Kalevalaseuran vuosikirja 11. Helsinki, 1931. S. 151—158.
- Ruuttu M.* Kansantapoja ja -uskomuksia Karjalan Kannaksen itäosissa. SKST 186. Kansatieteellisiä kuvauksia III. Helsinki, 1931. 136 s.
- Rytkölä H.* Karsikko ja ristipuu // Kainuun sanomat. 1993. 19 helmik.
- Rytkölä H.* Suopassalmen kalmisto // Kainuun Museon julkaisuja. Karjalan kalmistot 1. Kajaani, 1995. 18 s.
- Rytkölä H.* Viimeinen koti. Venäjän Pohjois-Karjalan kyläkalmistojen kuva / Oulun yliopisto. Lönnrot-instituutin julkaisuja n:o 11. Jyväskylä, 2009. 349 s.

- Sarmela M.* Uhrivet ja uhripuut // *Kotiseutu*. 1970. № 5—6. S. 147—155.
- Sarmela M.* Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurinkartasto kartasto 2 // *Atlas of Finnish Ethnic Culture 2. Folklore*. SKST 587. Helsinki, 1994. 259 p. + 99 maps.
- Sarvas A.* Saaliskarsikot ja keripäät. Proseminariesitelmä. Helsingin yliopisto, 1967. 28 s.
- Siikala A-L.* Suomalainen šamanismi. SKST 565. Hämeenlinna, 1994. 359 s.
- Sirelius U. T.* Ostjakkien ja vogulien hautaustavoista ja heidän käsityksestään elämästä kuoleman jälkeen // *Suomen Museo* 4. Helsinki, 1902. S. 49—56.
- Sirelius U. T.* Vas-Juganin jumalat // *Kalevalaseuran vuosikirja* 8. Helsinki: WSOY, 1928. S. 156—189.
- Stora N.* Burial Customs of the Skolt Lapps. FF Communications 210. Helsinki, 1971.
- Surakka A.* Tšasouna rakkaassa maisemassa // *Suojärvi / Toim. Lauri Pelkonen*. Pieksämäki, 1965.
- Suomen kielen etymologinen sanakirja I. Helsinki: SUS, 1955. 204 s.
- Suomen kansankulttuurin kartasto I. Aineellinen kulttuuri / Toim. Toivo Vuorela. SKST 325. Helsinki, 1967. 151 s.
- Suomen murteiden sanakirja. 6 osa. Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. Helsinki: Edita, 1999. 965 s.
- Suomen Museo*. Uutisia. Helsinki, 1909. S. 26—27.
- Talve I.* Ensimmäinen kaupunkimatka ja siihen liittyviä tapoja // *Kalevalaseuran vuosikirja* 40. 1960. S. 262—287.
- Vahtola J.* Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty. Rovaniemi, 1980.
- Valjakka S.* Lisiä Savon karsikoihin // *Kotiseutu*. 1949. № 4. S. 68—71.
- Valonen N.* Suomen itärajä perinnerajana // *Kalevalaseuran Vuosikirja* 54. 1974. S. 444—475.
- Vieläkin karsikoista // *Suomen Kuvalehti*. 1929. № 39.
- Vilkuna A.* Hurri-pesye // *Virittäjä*. 1952. S. 22—30.
- Vilkuna A.* Valkoinen liina, vainajan liina // *Virittäjä*. 1960.
- Vilkuna J.* Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut. *Kansatieteellinen Arkisto* 39. Helsinki, 1992. 210 s.
- Vilkuna K.* Työ ja ilonpito. Kansanomaisia työjuhlia ja kestityksiä. Helsinki: Otava, 1946.

- Vilkuna K.* Unternehmen Lachsfang: Studia Fennica 19. Helsinki, SKS, 1975. 459 s.
- Virrankoski P.* Rantsilan noita ja hänen ihmisnukkensa // Kotiseutu. 1968. № 7—8.
- Virtanen E. A.* Suomalaista tapaoikeutta. Metsästäjän, kalastajan ja talonpojan oikeustapoja / SKS. Tietolipas № 7. Helsinki, 1949.
- Virtaranta P.* Vienan kansa muistelee. Helsinki; Porvoo, WSOY, 1958. 804 s.
- Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä III. SUST 131. Helsinki, 1964. 402 s.
- Virtaranta P.* Lyydiläisiä tekstejä I. SUST 129. Helsinki, 1963. 453 s.
- Virtaranta P.* Vienan kyliä kiertämässä. Helsinki; Vammala: Kirjayhtymä, 1978. 287 s.
- Vuorela T.* Kansanperinteen sanakirja. Porvo; Helsinki; Juva, WSOY, 1979. 543 s.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ



ГААО — Государственный архив Архангельской области

ИАОИРС — Известия Архангельского общества изучения
Русского Севера

ИОЛЕАЭ — Императорское Общество любителей естествознания,
антропологии и этнографии при Московском универси-
тете

МА — материалы автора

МНМ — Мифы народов мира, энциклопедия

НА — Научный архив Карельского научного центра
Российской академии наук

НОС — Новгородский областной словарь

ОГВ — Олонецкие губернские ведомости

РЭМ — Российский этнографический музей

СВГ — Словарь вологодских говоров

СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии РАН

СГРС — Словарь говоров Русского Севера

СОВН — Словарь областного вологодского наречия

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных
областей

СРНГ — Словарь русских народных говоров

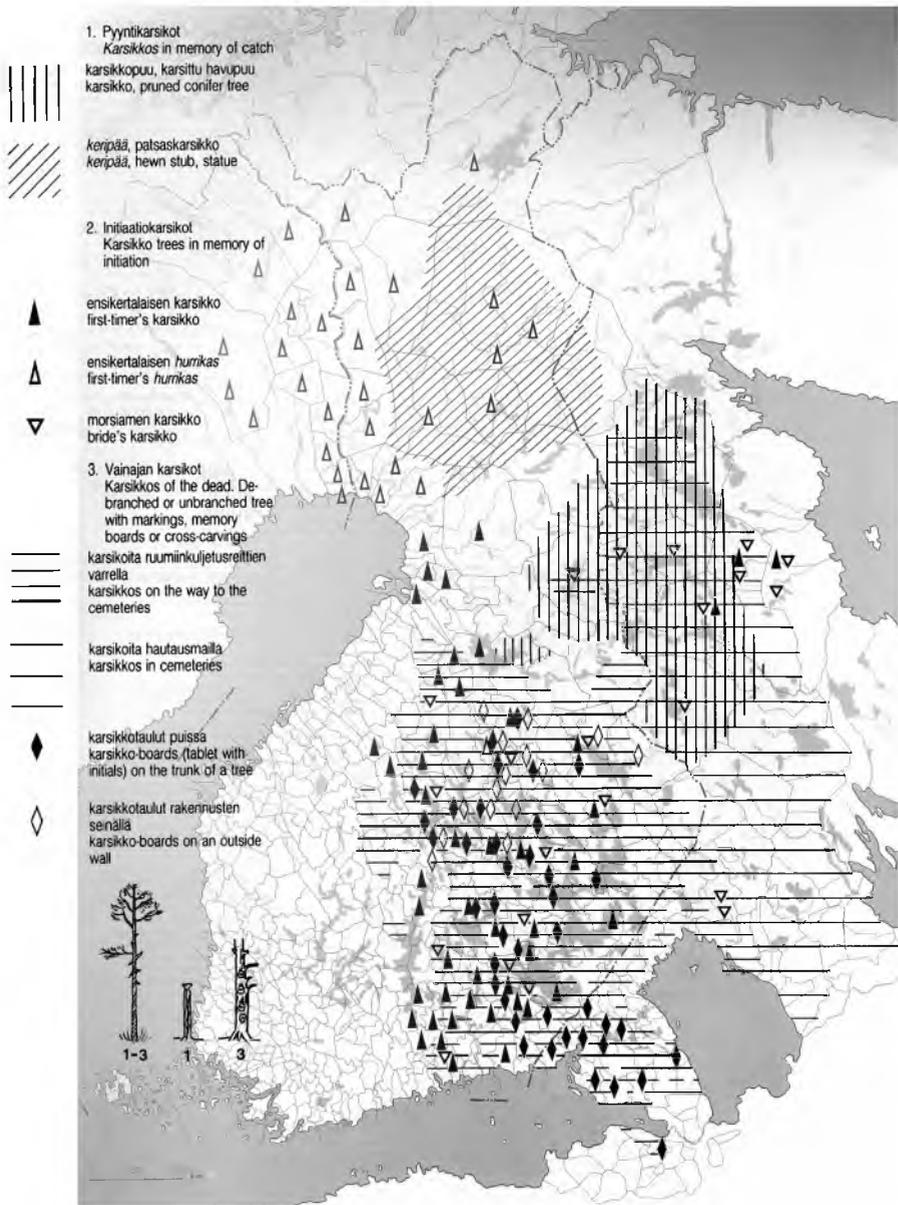
- СПАСР — Словарь промысловой лексики Северной Руси
XV—XVII вв.
- СЭ — Советская этнография
- ФА — Фонограммархив Института языка, литературы
и истории КарНЦ РАН
- ККС — Karjalan kielen sanakirja
- ККСА — Karjalan kielen sanakirjan arkisto, Kotimaisten kielten
tutkimuskeskus
- NS — Nykysuomen sanakirja
- SK — Suomen Kuvalehti
- SKES — Suomen kielen etymologinen sanakirja
- SKS — Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kansanrunousarkisto
- SKST — Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia
- SKVR II — Suomen kansan vanhat runot II
- SMS — Suomen murteiden sanakirja
- SMSA — Suomen murteiden sanakirjan arkisto, Kotimaisten
kielten tutkimuskeskus
- SUS — Suomalais-Ugrilainen Seura

ПРИЛОЖЕНИЯ

иллюстрации 1—74



►► ПРИЛОЖЕНИЕ 1



промысловое
дерево-карсикко

керипя, или столбы
из пней

карсикко неофита

свадебное
(невестино) карсикко

hurrikas
(хуррикас)

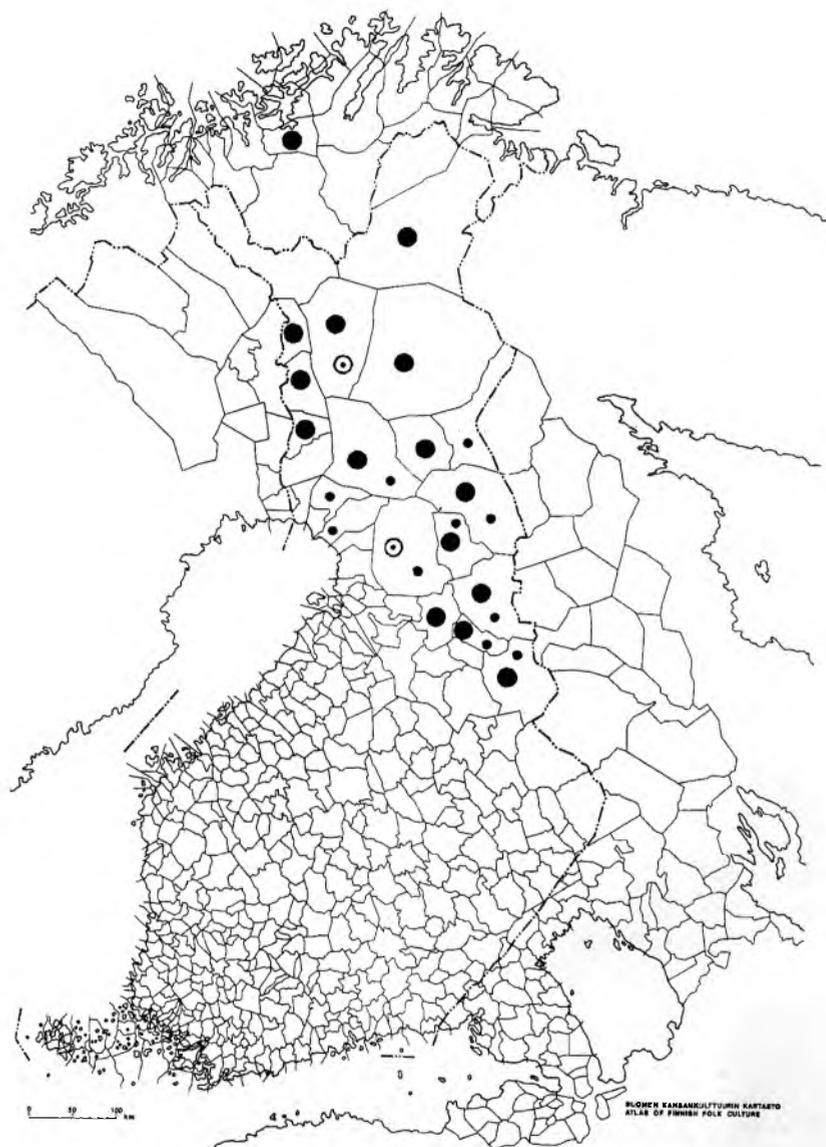
карсикко умершего
по пути на кладбище

карсикко
на кладбище

доски-карсикко
на деревьях

на стенах
построек

Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994. Kartta 6

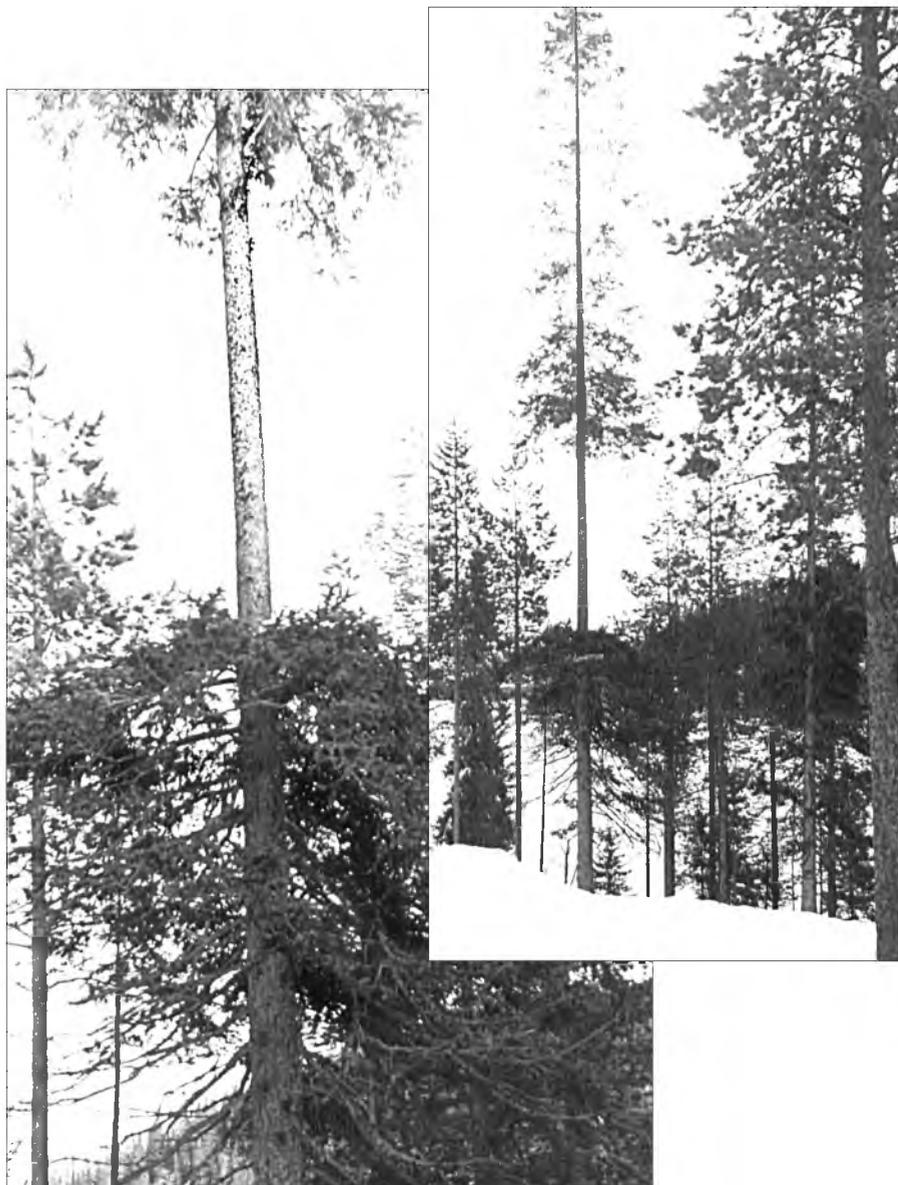


- карсикко на кладбищах (один знак на округ)
- сведения о карсикко на местах смерти
- ⊙ сведения о карсикко умершего (1930-е годы)

*Карсикко умершего в Северной Финляндии
(по материалам автора 1996—1998 годов)*



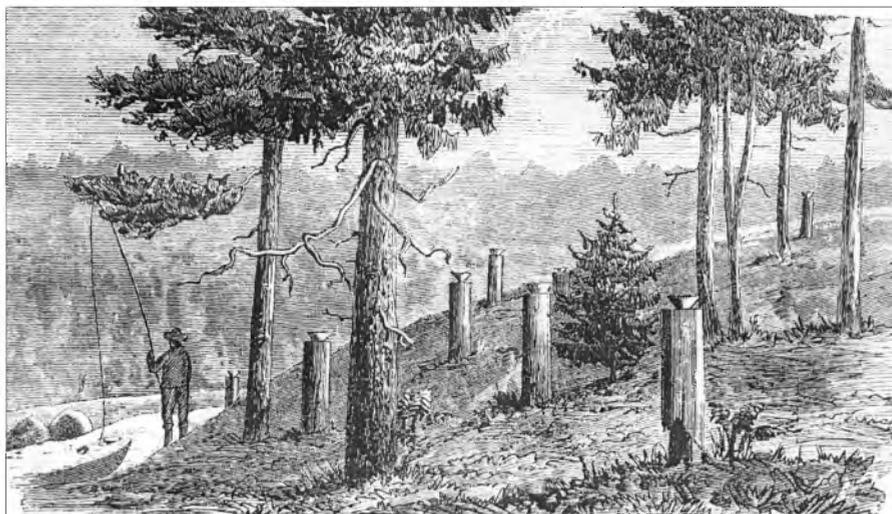
Ель-карсикко (нижние и верхние ветви на дереве оставлены нетронутыми) на берегу озера Суораярви в округе Куусамо (фото автора, 1996 год)



*Ель-карсикко с обрубленными до основания ветвями посередине
 дерева (длина очищенного пространства около 5 м) на берегу
 озера Киринтёярви в округе Посио (Северная Финляндия)
 (фото автора, 1996 год)*



*Затесы на деревьях на берегу озера Муоткяярви,
Энонтекио, финская Лапландия
(фото автора, 1997 год)*



«Рыбные столбы» на реке Кемийоки на месте удачной ловли
(Appelgren, 1882, s. 50)

Рыбный столб
из Кинисъярви
(SKS, Paulaharju S.,
19043)



o s j

mimikirjainia.

(инициалы)



poikki-
leikka.

(столб в разрезе)

Kinisjärvi
Kittilä 29. 6. 1920.

(Кинисъярви, Киттиля)

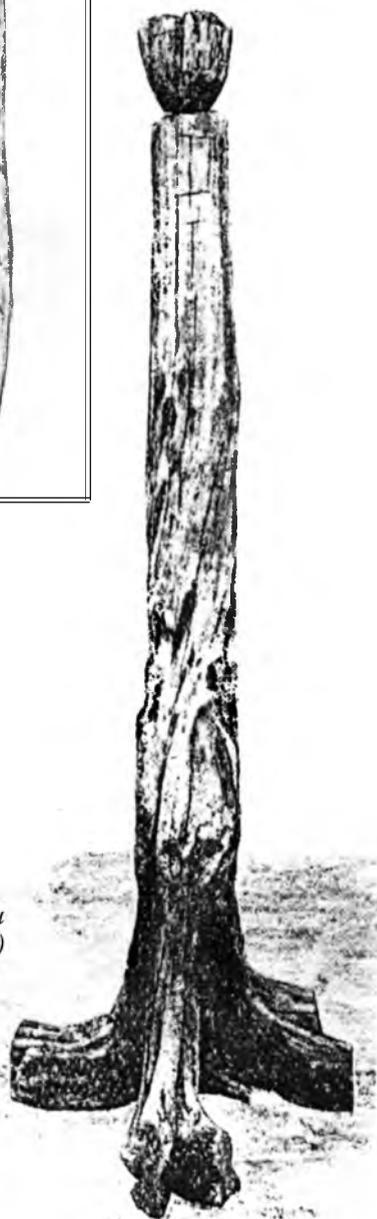
▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 8



*Лопарские деревянные сейды
(Holmberg, 1915, s. 38)*

▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 9

*«Олений столб» из Савукоски
(Леррйоно, 1935, рис. 2)*



*«Рыбный бог»
из Приладожской Карелии
(Museovirasto)*



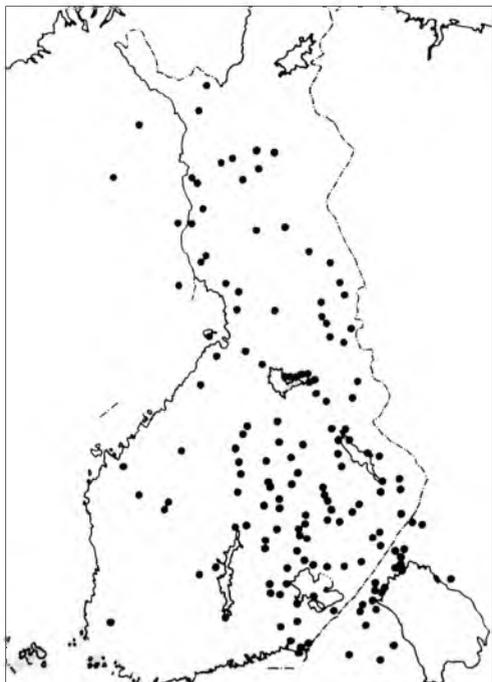


*Деревянный сейд
из шведской Южной Лапландии
(Rácz I., 1972, рис. 187)*



*Культовое изображение пухуца на берегу реки Таз
(рис. с фото, МАЭ, колл. № И-1922—30)*

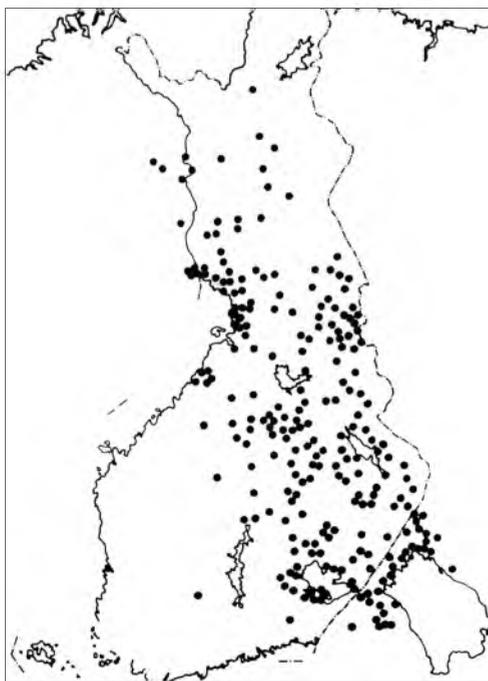
►► ПРИЛОЖЕНИЕ 14

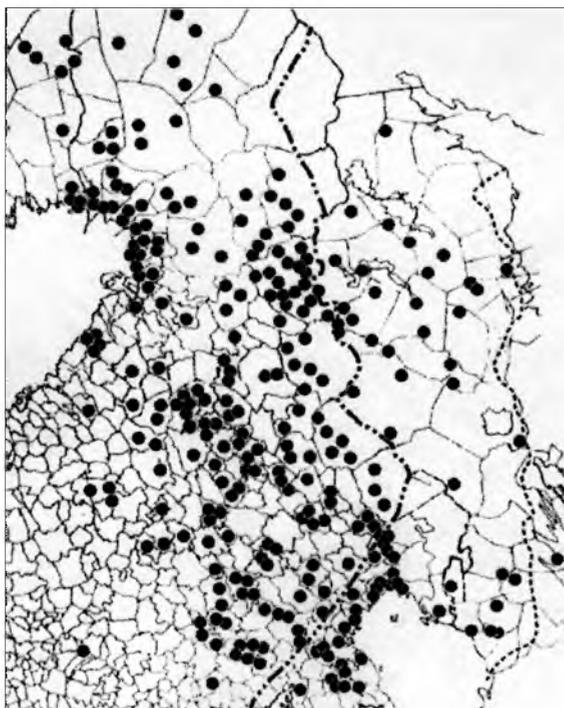


*Распространение основы
'Karjala' на топонимической
карте Финляндии
(Vahtola, 1980)*

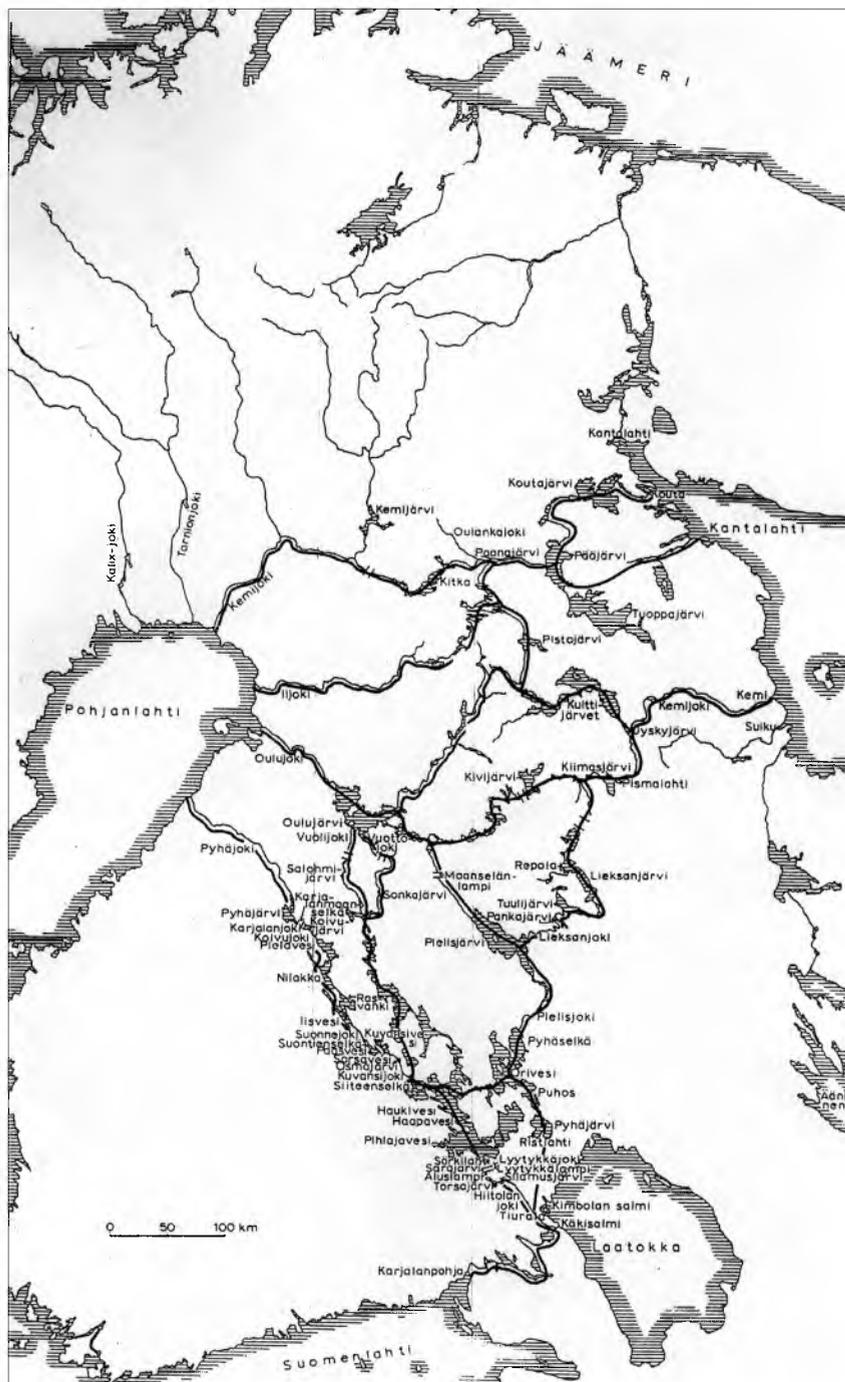
ПРИЛОЖЕНИЕ 15 ◀◀

*Распространение основы
'karsikko' на топонимической
карте Финляндии
(Vahtola, 1980)*





*Распространение основы 'karsikko'
на топонимической карте Финляндии и Карелии
(Кузьмин, 2003, с. 354)*



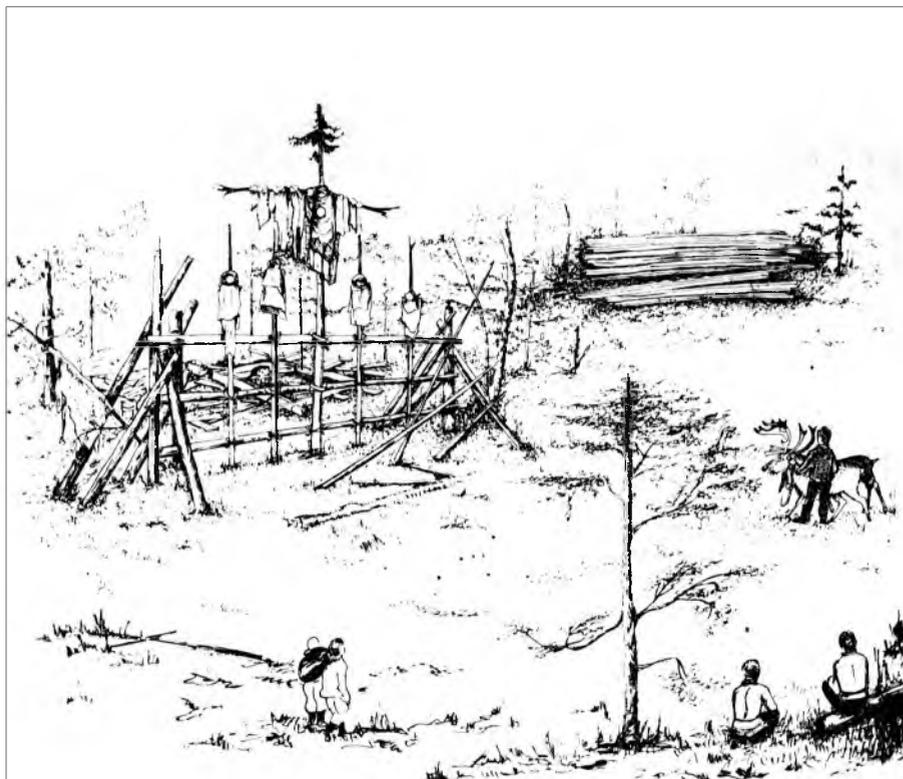
Основные водные артерии — пути миграции с востока на запад
(Киуно, 1963)



Промысловое карсикко
(Holmberg, 1924, s. 50)



Ristpoali — крест-затеска
на развилке охотничьей тропы
(Leskinen, 1939, s. 97)

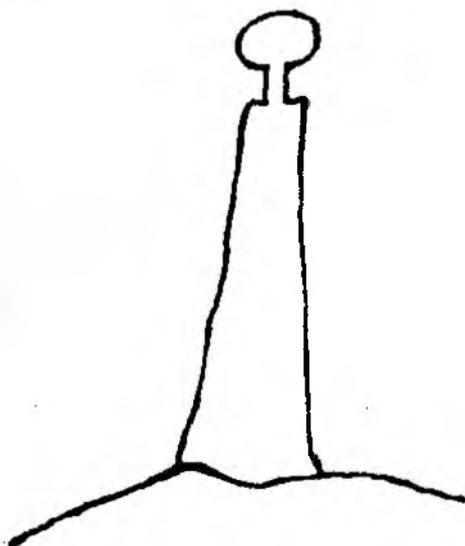


*Мансийское святилище Торум-кан
в окрестностях селения Ломбовож
(Гемуев, Сагалаев, 1986)*

*Мировое древо с лестницей в небо
(Басилов, 1984, с. 70—71)*



▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 22



*«Рыбный столб» — карсикко
из Рованиеми
(Juvas, 1931, s. 86)*



*Антропоморфная поясная
фигура, вырубленная в сосне
(фото Х. Рюткёля, 1994 год)*



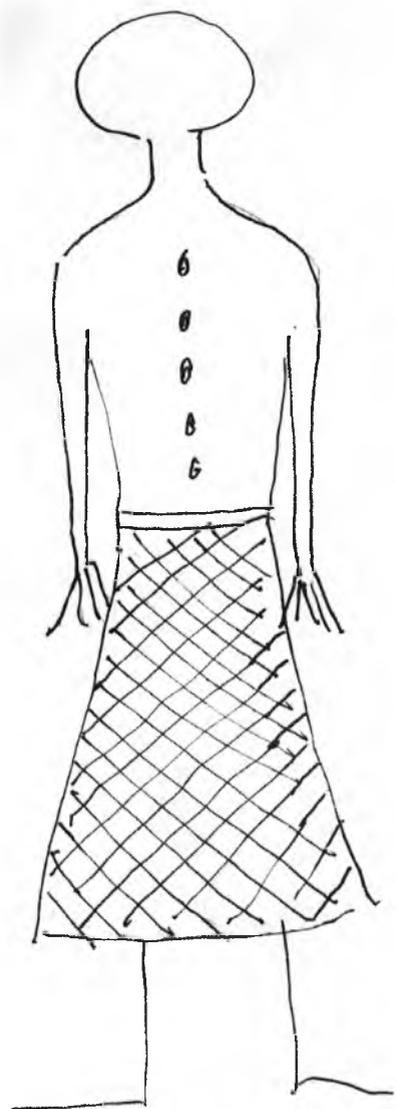
*Рисунок вырубленной в стволе
дерева личины на мансийском
культовом месте Пырсим
(Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 94)*



*Личина на высохшей сосне
(фото М. Косменко, 2006 год)*



*Мужская личина
в стволе сосны
(фото Й. Лухта, 1990-е годы)*



*Хозяйка леса
из Хюрюнсалми
(рис. К. Юнтунена, 1997 год)*



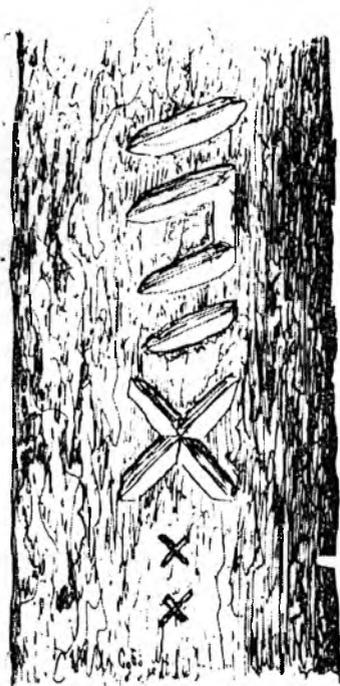
*Изображение лешего:
а — утраченные детали; б — вид сверху
(Фишман, 1994, с. 93)*



*Антропоморфная фигура, вырезанная
в старой сосне на кладбищенском острове Сарвисаари
(фото автора, 1996 год)*

Каждую удачную охоту на медведя фиксировали на затесе у места охоты. В середине затеса вырубали топором большой крест, обозначающий взрослого медведя, а под ним

маленькие кресты по числу убитых медвежат, поперечные зарубки вверху соответствовали количеству охотников. Этот рисунок назывался на Вахе иҮ-кӨр 'медведя изображение'



*Сообщение об охоте на медведя.
С фотографии В. М. Кулемзина, р. Вах
(Кулемзин, Лукина, 1977, рис. 29)*

▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 32



«Хуррикас» из Колари, северная Финляндия
(Национальный музей Финляндии)



*Дух-покровитель леса
у якутов
(Попов, 1949, рис. 12)*

►► ПРИЛОЖЕНИЕ 33



Сосна-хуррикас, на которой вырезано имя (Ева Веттяярви) и инициалы. Размеры 50 × 12. Высота от земли 1 м (Paulaharju, 1937, s. 131, Täränto)

ПРИЛОЖЕНИЕ 34 ◀◀



Карсикко Евы Веттяярви
(Paulaharju, 1937, s. 131,
Täränto)



*Карсикко инициируемого
в Тайвалкоски,
Северная Финляндия
(Maija Juvas, 1933)*

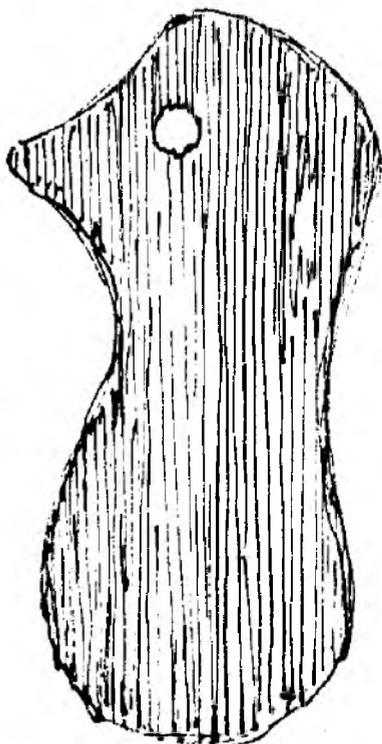


*Карсикко первой добычи промысловика
из Беломорской Карелии
(Holmberg, 1924, s. 47)*

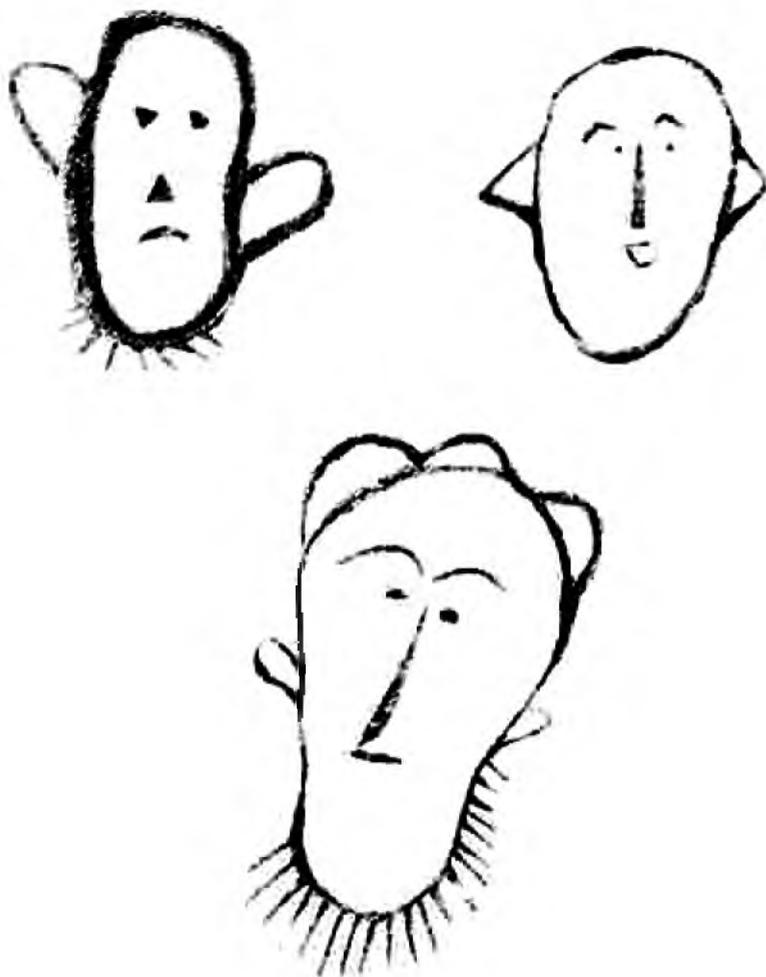
*Намогильный знак
в финской Лапландии
(Энонтекио, из материалов
С. Паулахарью, SKS)*



▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 38



*Антропо-орнитоморфное
карсикколаута из прихода Иисалми
(Vaijakka, 1949, s. 70)*

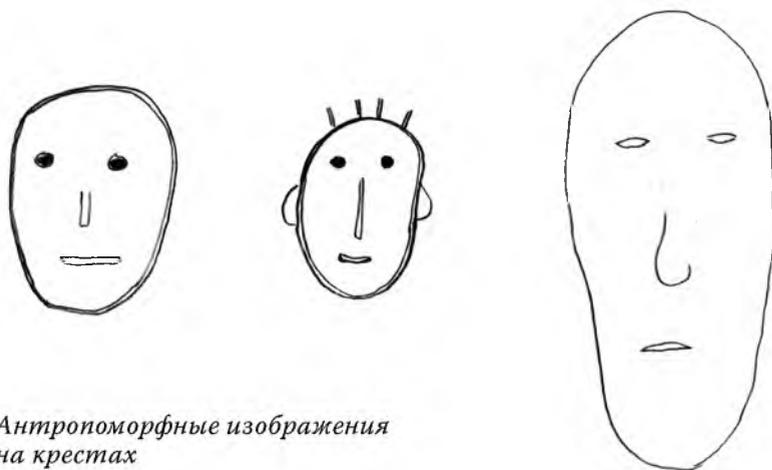


*Изображения человеческого лица
на саамских погребениях могильника Чальмны-Варрэ
(Гохман И. И., Лукьянченко Т. В., Хартанович В. И.
О погребальном обряде и краниологии лопарей
[Электронный источник]: Режим доступа:
http://qwercus.narod.ru/chalmny-varre_1976.htm)*



*Намогильный столб с навершием
в виде пирамиды
(Варзуга, фото автора, 1987 год)*

▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 41



*Антропоморфные изображения
на крестах
(Варзуга, рис. автора, 1987 год)*

ПРИЛОЖЕНИЕ 42 ◀◀



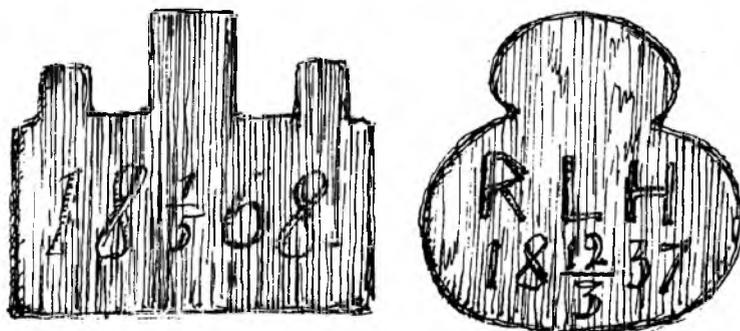
*Изображение человеческой головы
с волосами на кресте
(Варзуга, фото автора, 1987 год)*



*Прорисовка бровей и ушей
на антропоморфном изображении
(Варзуга, фото автора, 1987 год)*



*Человекоподобная фигура
на кресте в форме куклы-неваляшки
(Варзуга, фото автора, 1987 год)*

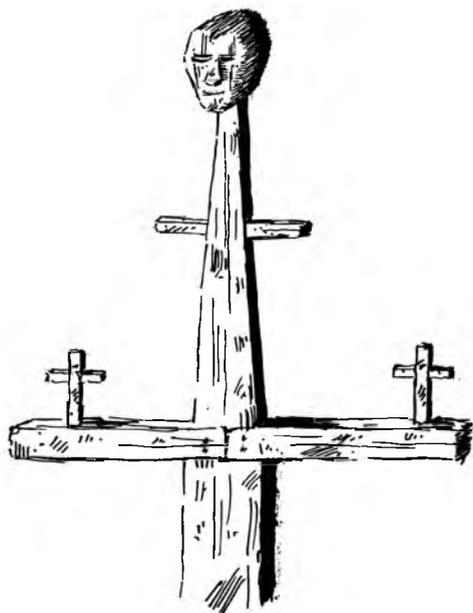


*Карсикколаута — дощечка со знаками
по поводу смерти родственника
(Valjakka, 1949)*

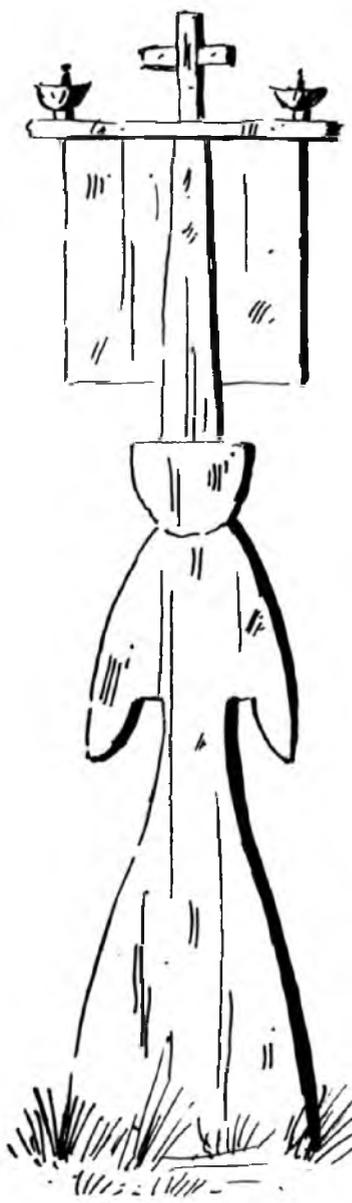
▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 46



*Изображение человеческого
лица в нижней части креста
на кладбище села Гридино
(фото К. Логинова, 2000 год)*

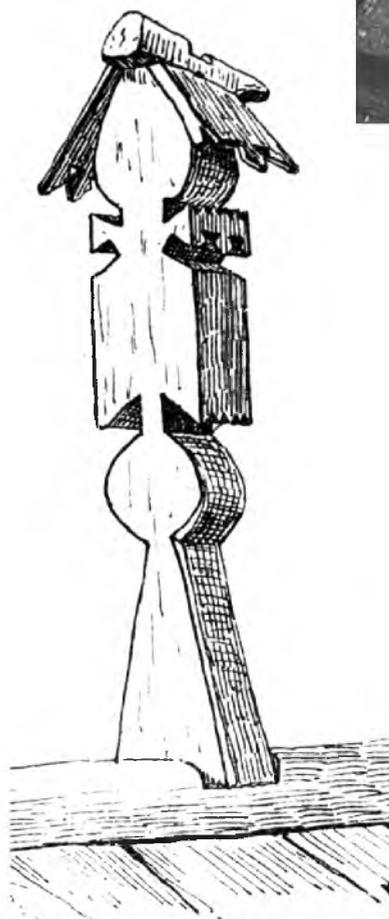


*Скульптурный портрет на навершии
намогильного креста из Коутокейно,
норвежская Лапландия
(SKS, Paulaharju S., E 91,
Hautaristit, 163)*



*Надгробное сооружение из Соданкюля
с крыловидными «руками» и крестом
на голове
(SKS, Paulaharju S., E 91, Hautaristit, 132)*

*Объемная надгробная
фигура из дерева
на домовине в д. Хайколя,
Беломорская Карелия
(фото автора, 1979 год)*



▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 50

*Стилизованное
антропоморфное изображение из
д. Чиркка-Кемь, Беломорская Карелия
(Blomstedt, 1900, Т. 78, 1)*



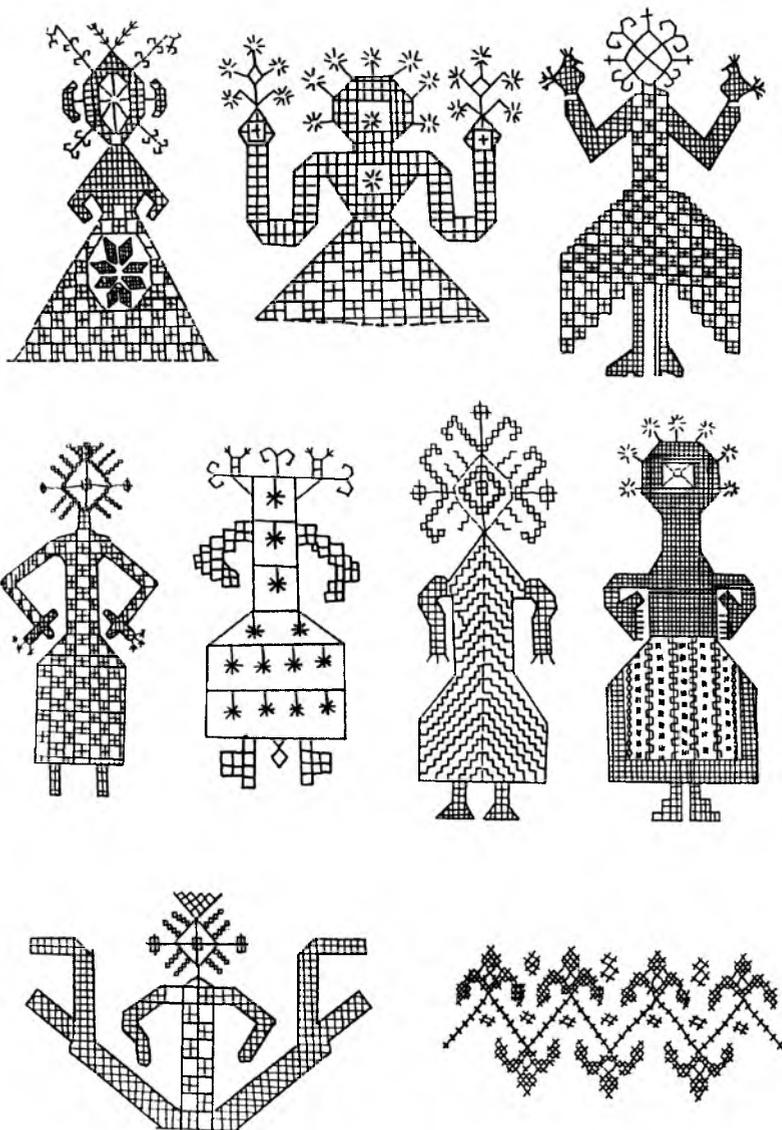
*Антропоморфная фигура на дереве
кладбищенского острова Сарвисаари, округ Посио
(фото автора, 1996 год)*



*Антропоморфная фигура на дереве
кладбищенского острова Сарвисаари, округ Посио
(фото автора, 1996 год)*

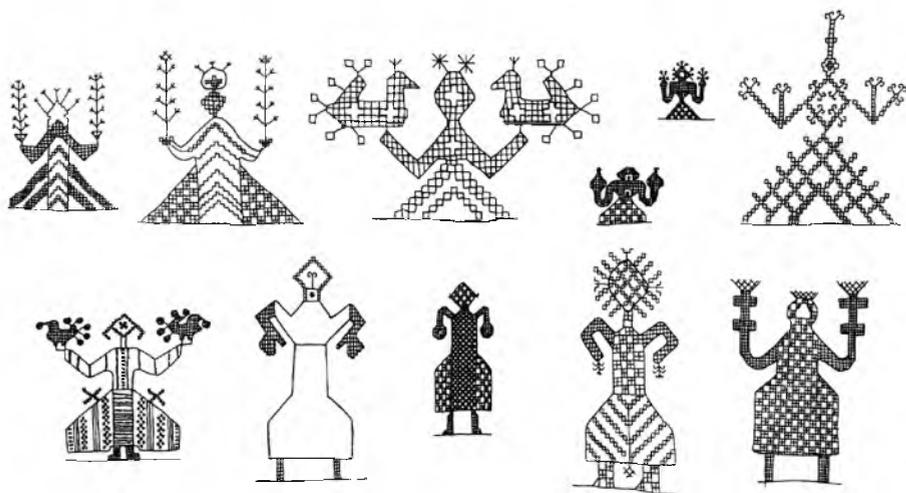


*Антропоморфная фигура на кладбищенской сосне
села Поньгома, Карельский берег Белого моря
(фото автора, 2005 год)*



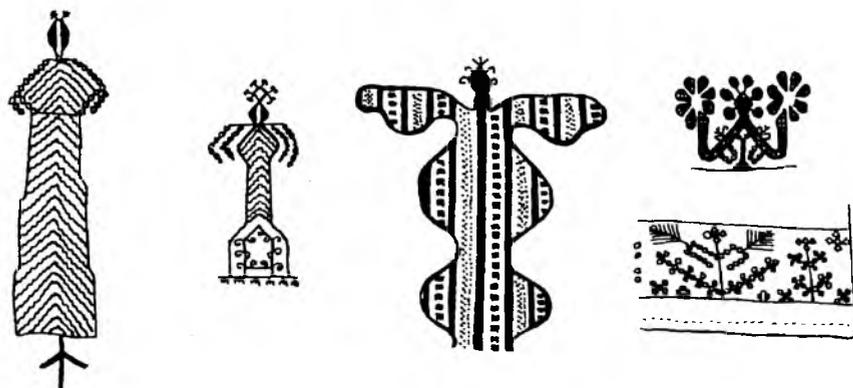
*Типы и разновидности антропоморфных мотивов
в венских вышивках
(Косменко, 2002, рис. 127)*

►► ПРИЛОЖЕНИЕ 55



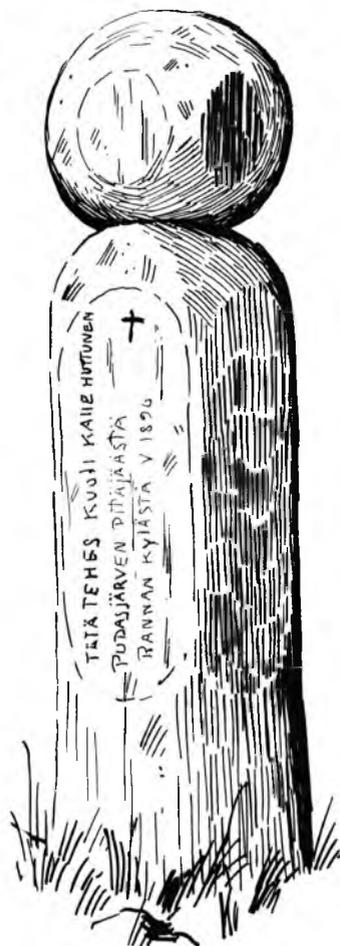
*Антропоморфные изображения
в вышивке карел
(Косменко, 2002, рис. 176)*

►► ПРИЛОЖЕНИЕ 56

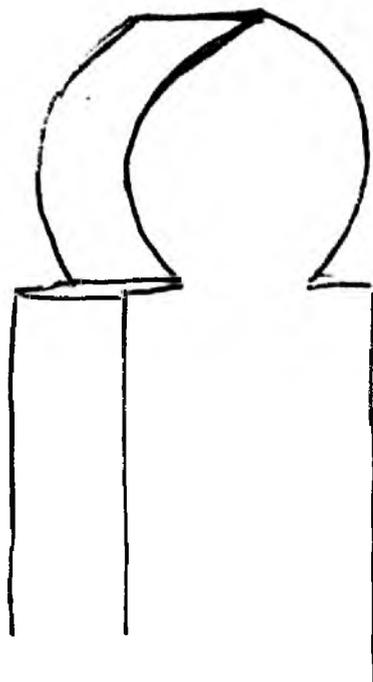


*Антропоморфные мотивы
(Косменко, 2002, рис. 175)*

*Намогильный столб с навершием
в форме головы
(SKS, Paulaharju S., E 91, 94, Pudasjärvi)*



▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 58



*Намогильный столб
на кладбище села Никольск
Архангельской области
(рис. автора, 2007 год)*



*Рисунок мужской фигуры на стволе
сосны из прихода Суомуссалми
(SKS, Paulaharju S., E 91, 103,
Hautaristit)*



*Дерево Иванова дня
(Holmberg, 1924, s. 80)*

*Карсикко на кладбище села Ошевенск
Архангельской области
(фото автора, 2009 год)*

▶▶ ПРИЛОЖЕНИЕ 62





*Карсикко на церковном кладбище в Панозере
(РЭМ, 1914)*



*Сосна Рокаччу в д. Тикше
Муезерского района
(фото автора, 1990 год)*





*Кованые гвозди и штыри (длиной до 20 см)
в соснах на старом кладбище в д. Поньгоме
(Карельский берег Белого моря)
(фото автора, 2005 год)*



*Карсикко умершего с инициалами и годами смерти
в д. Суопассалми
(фото Рюткёля, 1993 год)*



*Формы намогильных
крестов из д. Калгалакши,
Карельское Поморье
(фото автора, 2005 год)*





*Изображение птицы
на намогильном столбе,
кладбище д. Соностров,
Карельское Поморье
(фото автора, 2005 год)*



*Редкая форма родового знака,
вырезанного в виде «елочки»
на березе
(Кенозеро, фото автора, 2003 год)*



*Свадебное карсикко у финских шведов
(Holmberg, 1924, s. 59)*



*Установка свадебного карсикко в провинции Даларна
(Северная Швеция, Holmberg, 1924, s. 63)*



Suomen perinneatlas. Helsinki, 1994
 (перевод названий — автора)





*Карта волостного деления Карелии
(материалы автора)*

Научное издание

Конкка Алексей

КАРСИККО

ДЕРЕВЬЯ-ЗНАКИ В ОБРЯДАХ И ВЕРОВАНИЯХ
ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКИХ НАРОДОВ

Редактор *Т. А. Каракан*

Художественный редактор *Е. Ю. Ермолаева*

На обложке *этуд Вячеслава Агапитова
«Церковная сосна
в Марциальных Водах», 2012,
фото автора — Владимира
Ларионова*

Подписано в печать 30.10.13.
Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная.
20 уч.-изд. л. Тираж 1000 экз. Изд. № 291

Отпечатано в типографии Издательства ПетрГУ
185910, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

ISBN 978-5-8021-1781-1



9 785802 117811