K1469879

И. Ю. Винокурова

ОБЫЧАИ, РИТУАЛЫ И ПРАЗДНИКИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВЕПСОВ



КАРЕЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

И. Ю. Винокурова

ОБЫЧАИ, РИТУАЛЫ И ПРАЗДНИКИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВЕПСОВ

Учебное пособие

1469879

Петрозаводск
2011

УДК 392(=511.1)
ББК 63.5 (2Рос.Кар)
В49

Рецензенты:
И.И. Муллонен, доктор филологических наук,
профессор Петрозаводского государственного университета

В.П. Ершов, кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии
Карельской государственной педагогической академии,
чл.-корр. Петровской академии наук и искусств

В49 **Винокурова И.Ю. Обычаи, ритуалы и праздники в традиционной культуре вепсов.** Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. 205 с., ил. 34.
ISBN 978-5-9274-0487-2

Настоящее учебное пособие посвящено теме, без которой невозможно получить представление о культуре вепсского народа. В нем речь идет о таких стереотипных формах поведения, как вепсские обычаи, обряды, праздники. Рассматриваются проблемы содержания и соотношения понятий «обычай», «обряд», «праздник»; классификации обрядов и праздников в этнологии. Книга содержит теоретические и фактические материалы, методический аппарат (примерные вопросы и практические задания, образцы выполнения практического задания студентами, списки литературы по каждой теме). Новая методика проверки знаний по данной теме, апробированная автором, направлена на развитие творческих способностей студентов.

Данное учебное пособие предназначено как для студентов, изучающих прибалтийско-финские народы, так и слушателей курсов по общей этнографии, региональной этнографии и фольклору, а также для всех интересующихся традиционной культурой вепсского народа.

УДК 392(=511.1)
ББК 63.5 (2Рос.Кар)

Издание осуществлено при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России»



ISBN 978-5-9274-0487-2

© Винокурова И.Ю., 2011
© Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 2011
© Карельский научный центр РАН, 2011

От автора

Настоящее учебное пособие подготовлено на основе спецкурса «Этнография вепсов и карелов», который автор ежегодно (в разном объеме) читает в Петрозаводском государственном университете перед студентами факультета прибалтийско-финской филологии и культуры (ПФФиК) начиная с его открытия в 1993 г. Цель преподаваемой дисциплины – познакомить студентов с традиционной культурой и другими вопросами этнографии карельского и вепсского народов, языки которых изучаются на факультете ПФФиК. Более конкретными задачами спецкурса являются: 1) дать общее представление о науке этнографии, ее объекте и предмете исследования, основных научных понятиях; 2) выявить сходство и различие в традиционной культуре вепсов, карелов и северных русских и попытаться объяснить их.

Спецкурс «Этнография вепсов и карелов» имеет важное значение в образовательной программе ф-та ПФФиК, поскольку, во-первых, изучение языков народов без изучения их традиционных культур однобоко. Студенты в ходе занятий по спецкурсу дополняют свои знания по культурной лексике знаниями о реалиях, которые она обозначает. Во-вторых, этнографическое образование – своеобразный путь воспроизводства этноса. Каждый человек имеет свою национальность и поэтому должен «образовываться» как достойный представитель своего родного этноса в смысловом поле определенных знаков, значений, ценностей, присущих его родному народу. Особенно это касается студентов вепсской и карельской национальности. Изучение этнографии собственного народа в какой-то мере способствует повышению этнического самосознания студентов и, в конечном счете, содействует укреплению этноса, препятствует угрозе его исчезновения.

Знания, приобретенные при изучении спецкурса, могут быть использованы:

в будущей переводческой деятельности;

в преподавании предметов «Краеведение» или «Этнография вепсов / карелов / прибалтийско-финских народов» в высших и средних учебных заведениях;

в музееведческой деятельности (при подготовке экспозиций и экскурсий);

в туристической деятельности.

Настоящее учебное пособие посвящено теме, без которой невозможно получить представление о культуре вепсского народа. В нем речь идет о таких стереотипных формах поведения, как вепсские обычаи, обряды, праздники. Рассматриваются проблемы содержания и соотношения понятий «обычай», «обряд», «праздник»; классификации обрядов и праздников в этнологии. Книга написана на основе изучения теоретической литературы по соционормативной культуре, религиоведению; опубликованных работ о вепсах и соседних народах, полевых материалов автора.

Данное учебное пособие предназначено не только для студентов, изучающих прибалтийско-финские народы, но и слушателей курсов по общей и региональной этнографии и фольклору, а также всех интересующихся традиционной культурой вепсского народа.

Наличие такого методического пособия высвобождает время, необходимое для разыскания сведений по отдельным публикациям, часто отсутствующим в библиотеках.

Т е м а 1. ВЕПСЫ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЭТНОСА

Численность

Вепсы – один из народов северо-запада России, проживающий на территории так называемого Межозерья, то есть пространства между тремя озерами – Онежским, Ладожским и Белым, несколькими обособленными группами чересполосно с русским населением (рис. 1). В настоящее время эта территория входит в состав трех крупных административных образований – Республику Карелия, Ленинградскую и Вологодскую области. По данным Всероссийской переписи 2002 г., численность вепсов составила 8240 человек: 4624 городских жителя и 3616 – сельских. В Карелии проживает 4870 вепсов (3238 – в городах и 1632 – в сельской местности); в Ленинградской области – 2019 человек вепсской национальности, из них 508 – городские жители и 1511 – сельские; в Вологодской области – 425 человек.

Язык и расселение вепсского народа

Вепсский язык относится к северной подгруппе прибалтийско-финской ветви финно-угорской группы уральской семьи языков, обладая всеми типичными для языков этой ветви особенностями. Наибольшее родство он обнаруживает с южными диалектами карельского языка (главным образом, с людиковским – лояницким говором – и менее – с ливвиковским). В то же время в вепсском языке сохранились некоторые архаичные черты, уже исчезнувшие в других прибалтийско-финских языках, что дало повод одному из авторитетных финских лингвистов Л. Кеттунену назвать вепсский язык «санскритом прибалтийско-финских языков».

Язык вепсов делится на три диалекта – северный, средний и южный, различия между которыми невелики и не мешают взаимопониманию. Представителями северного диалекта являются прионежские вепсы, проживающие по западному побережью Онежского озера от с. Гимрека (Ленинградская обл.) до с. Шокша (Республика Карелия).

Т е м а 1. ВЕПСЫ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЭТНОСА

Численность

Вепсы – один из народов северо-запада России, проживающий на территории так называемого Межозерья, то есть пространства между тремя озерами – Онежским, Ладожским и Белым, несколькими обособленными группами чересполосно с русским населением (рис. 1). В настоящее время эта территория входит в состав трех крупных административных образований – Республику Карелия, Ленинградскую и Вологодскую области. По данным Всероссийской переписи 2002 г., численность вепсов составила 8240 человек: 4624 городских жителя и 3616 – сельских. В Карелии проживает 4870 вепсов (3238 – в городах и 1632 – в сельской местности); в Ленинградской области – 2019 человек вепсской национальности, из них 508 – городские жители и 1511 – сельские; в Вологодской области – 425 человек.

Язык и расселение вепсского народа

Вепсский язык относится к северной подгруппе прибалтийско-финской ветви финно-угорской группы уральской семьи языков, обладая всеми типичными для языков этой ветви особенностями. Наибольшее родство он обнаруживает с южными диалектами карельского языка (главным образом, с людиковским – лояницким говором – и менее – с ливвиковским). В то же время в вепсском языке сохранились некоторые архаичные черты, уже исчезнувшие в других прибалтийско-финских языках, что дало повод одному из авторитетных финских лингвистов Л. Кеттунену назвать вепсский язык «санскритом прибалтийско-финских языков».

Язык вепсов делится на три диалекта – северный, средний и южный, различия между которыми невелики и не мешают взаимопониманию. Представителями северного диалекта являются прионежские вепсы, проживающие по западному побережью Онежского озера от с. Гимрека (Ленинградская обл.) до с. Шокша (Республика Карелия).

Основными поселениями северных вепсов являются Володарская, Каскесручей, Другая Река, Рыбрека, Каккарово, Матвеева Сельга, Залесье, Горнее Шелтозеро, Шелтозеро, Вехручей, Ишанино, Шокша. В конце XIX – начале XX вв. эта территория входила в состав Петрозаводского у. Олонецкой губ.

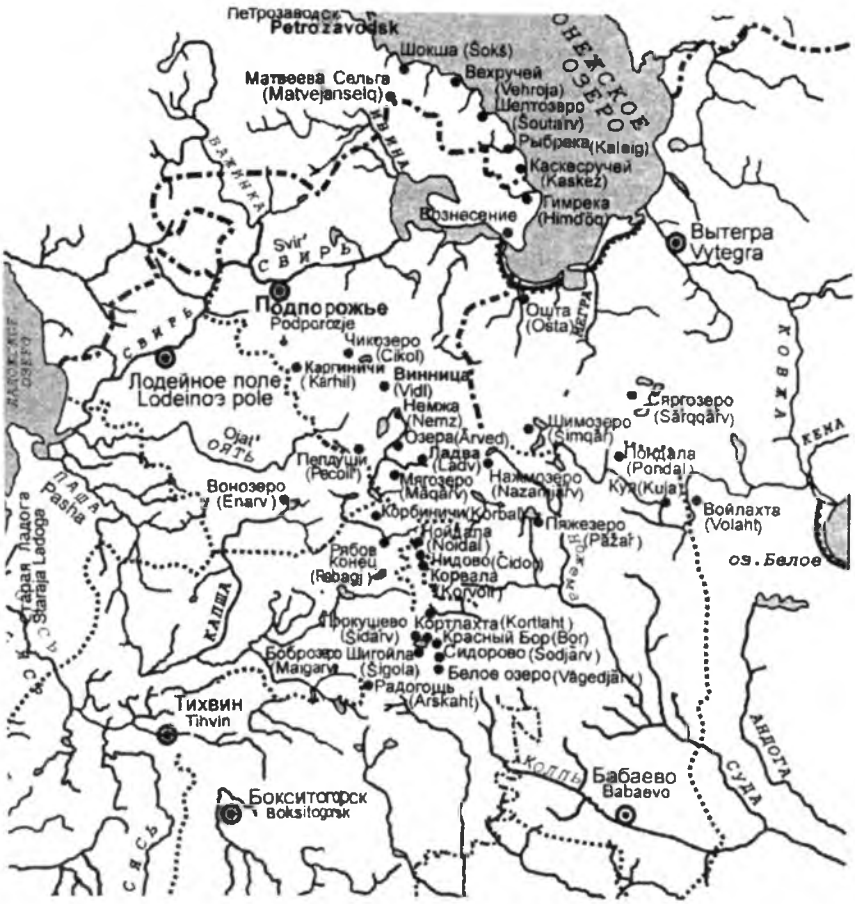


Рис. 1. Карта вепсских поселений. Из книги З.И. Строгальщиковой «Вепсы. Историко-этнографический очерк». Петрозаводск, 2008. С. 6–7.

К среднему диалекту относятся несколько локальных вепсских подгрупп, расселенных в Вологодской и Ленинградской областях и известных в научной литературе под особыми названиями. Территория вдоль границы Ленинградской и Вологодской областей в прошлом считалась зоной проживания «шимозерских» вепсов. Основные поселения – Шимозеро, Кривозеро, Нажмозеро, Торозеро, Кленозеро, Пелкаска. Шимозерская подгруппа в прошлом являлась важным связующим звеном между северными и средними вепсами. В 1958–1959 гг. в силу возникшего безвыходного социально-экономического положения, намеренно созданного областными властями, равнодушными к судьбе вепсских поселений, все население Шимозерского края было вынуждено переселиться из своих исконных мест обитания в селения южного Прионежья – Володарскую, Гимреку, Ошту, Мегру, Вознесенье; верховьев Ояти – Немжу, Ладву, Курбу, и Суды – Пяжелку, Колашму, а также в города Лодейное Поле, Подпорожье, Петрозаводск, Ленинград (ныне Санкт-Петербург). Это стало трагедией не только для местных жителей, но и для всего вепсского этноса. Нарушились традиционные этнокультурные связи между вепсскими подгруппами. Совершенно оторванными от остальных вепсских поселений оказались «пяжозерские» и «белозерские», или «куйско-пондальские» вепсы. Последние представляют собой самую восточную вепсскую подгруппу, проживающую в Бабаевском районе Вологодской обл. (быв. Марковская вол. Белозерского у. Новгородской губ.). В настоящее время основными поселениями этой подгруппы являются – Куя, Пондала, Войлахта.

В Подпорожском и Лодейнопольском районах Ленинградской обл. (быв. Винницкая вол. Лодейнопольского у. Олонецкой губ.) в верхнем и среднем течении р. Оять проживает подгруппа «оятских» вепсов. Наиболее заметные пункты, населенные оятскими вепсами, – Озера, Немжа, Ладва, Мягозеро, Ярославичи, Вонозеро.

В Тихвинском районе Ленинградской обл. (быв. Лукинская и Пелдушская вол. Тихвинского у. Новгородской губ.), по берегам р. Капши, как бы соединяя между собой зоны расселения средних оятских и южных вепсов, разместилась «шугозерская», или «капшинская» подгруппа. Усть-Капша, Озровичи, Корбиничи, Харагеничи, Корвала – главные поселения этой подгруппы.

Соответственно расселению средний диалект делится на говоры: шимозерский, восточный (куйско-пондальский), оятский, шугозерский. Последний, как полагают языковеды, является переходным между средними и южными диалектами.

К южному диалекту относится вепсское население, проживающее в Бокситогорском районе Ленинградской обл. (быв. Красноборская вол. Тихвинского у. Новгородской губ.), в верховье р. Лидь. К поселениям южных вепсов относятся Сидорово, Белая, Прокушево, Чайгино, Пожарище, Боброзеро, Радогощь.

В прошлом территория расселения вепсов была гораздо шире. Об этом свидетельствуют географические названия вепсского происхождения, письменные источники, образцы вепсской речи, собранные исследователями в середине XX в. в ныне считающихся русскими поселениях. Главными причинами сокращения этнической территории вепсов явились обрусение вепсских деревень, а во второй половине XX в. – также их запустение, связанное с массовой миграцией населения в города. Процесс умирания вепсских поселений не затухает и сейчас.

Ни в какие времена вепсы не были объединены административно, хотя на протяжении, по крайней мере, последних двухсот лет занимали и до сих пор занимают единую и, в общем-то, компактную территорию. Несмотря на административную разобщенность, в дореволюционное время вепсы поддерживали довольно оживленные связи друг с другом: посещали ярмарки, съезжались на храмовые праздники. В то время в каждом хозяйстве была лошадь, а между вепсскими поселениями, особенно зимой, прокладывались прямые дороги через болота и озера. В советское время все эти социальные институты и возможности общения были уничтожены. Административно-территориальная разобщенность стала существенным тормозом для благоприятного демографического развития вепсского народа.

Эндоэтнонимы и экзоэтнонимы

В каждой диалектной группе есть свой этноним, в какой-то мере отражающий особенности вепсской этнической истории. У прионежских вепсов распространено самоназвание *lüdinik*, *lüdilaine* «людик». «Mina pagižen lüdikš» («Я говорю по-людиковски») – отвечают представители северновепсской группы, когда их спрашивают,

на каком языке они говорят. Такое же название встречается у оятских вепсов куста деревень с центром Ярославичи. Средние вепсы, расселенные в верхнем течении р. Оять, называют себя *vepsläižed* (ед. ч. *vepsläine*), южные – *bepsläižed* (ед. ч. *beps*). Среди южных вепсов распространено также название *čuhar'* – *čuharid'* (чухарь – чухари), появившееся от соседнего русского населения. Русские называли вепсов не только *чухарями*, но и *кайванами*.

Последнее название расценивается вепсами как пренебрежительное. В северновепсских деревнях местные жители до сих пор помнят предания о происхождении слова *кайван*, которое они выводят из вепс. *kaivan* «копаю»; все они связаны с жизнью Петра I. В одном из преданий говорится: «Петр I, следуя из Санкт-Петербурга в Марциальные Воды, проезжал через северновепсские деревни. В одной из деревень он увидел копающих канаву людей. "Бог в помощь!" – поприветствовал он их, как приветствует всякий русский, встречая на своем пути работающих людей. Но вепсы не поняли царя и вместо ответного "Спасибо", царь услышал: "Кайваме (то есть копаем)". В следующих вепсских деревнях было то же самое. Наконец в последней вепсской деревне, которую проезжал Петр I, царь не сдержался и в гневе крикнул: "Так будьте же вы кайванами на весь свой век!" С этих пор вепсов и стали называть кайванами».

У вепсов Онежско-Белозерского водораздела нет особого самоназвания. Они называют себя и других вепсов *tähine, tägalaine* «здешний», а свой язык *meide kartte pagižeb* – «по нашему говорит».

В документах дореволюционной России вепсы фигурировали под названием *чудь*. Единое название народности *вепсы* в сознании носителей вепсского языка и в официальной статистике утвердилось лишь в 1920–1930-е гг. в период национально-государственного и языкового строительства. Одна из предложенных этимологий этнонима *vepsä* связывает его с названием тамги, по форме напоминающей плавник рыбы, которую прибалтийско-финские племена в древности наносили на принадлежавшие им предметы и товары. В некоторых диалектах саамского и других прибалтийско-финских языков слово *vepsi, vievse, vieps* переводится как плавник рыбы. Видимо, впоследствии оно стало обозначать и треугольную по форме тамгу, а потом превратилось в этноним одного из прибалтийско-финских племен-товаропроизводителей.

Антропологический облик вепсов

По своему внешнему облику вепсы практически не выделяются среди прибалтийско-финских народов и окружающего русского населения. Как и водь, ижора, карелы, финны восточной Финляндии и восточные эстонцы, они в основной своей массе являются представителями большой европеоидной расы беломорско-балтийской подрасы ее восточно-балтийского антропологического типа. Сочетание круглой головы, довольно низкого лица и носа с вогнутой спинкой, прямого лба и слаборазвитого надбровья составляет типичные черты внешнего облика вепсов. Для восточно-балтийского антропологического типа характерно также наличие почти незначительной монголоидной примеси. Она выражена у вепсов в ряде физических признаков: в более слабом росте бороды и в менее выступающем профиле носа, по сравнению с масштабами европеоидной расы; в преобладании средних вариантов выступания скул над слабыми; в наличии повышенного процента выступания верхней губы вперед; в небольшой встречаемости эпикантуса (7 %). Нельзя не отметить и еще одну черту внешнего облика вепсов, которая в своеобразной форме отразилась в народных верованиях и в произведениях средневековых авторов. Так, Адам Бременский писал, что древние вепсы «от рождения седовласы», а по словам восточного путешественника Абу-Хамида аль Гарнати, они «с голубыми глазами, волосы их белы как лен». В русских преданиях вепсы – «чудь белоглазая». Нетрудно догадаться, что во всех этих древних сообщениях речь идет о преобладании среди вепсского населения светлой окраски глаз и волос, которое подтверждается и современными антропологическими исследованиями. По данным антрополога Н.Н. Цветковой, самой светлоглазой и светловолосой вепсской группой являются северные вепсы. Темные глаза (преимущественно светло-коричневые оттенки) не превышают 8 %. Чаще всего они встречаются у южных вепсов.

Вепсы в исторических источниках

Современные вепсы являются потомками достаточно сильного и заметного в древности племени *весь*, упоминания о котором с VI по XIV вв. довольно часто встречаются в произведениях западноевропейских и восточных путешественников и исследователей, а также в русских летописях. По свидетельству раннесредневековых

письменных источников, большое место в жизни этого племени занимали охота на пушных зверей и торговля. В IX–XI вв. весь принимала активное участие в политической и военной жизни Руси. В «Повести временных лет» под 862 г. весь упоминается в числе народов, участвовавших в призвании варягов. Один из варягов Синеус даже избрал своей столицей племенной центр вепсского народа – Белоозеро. Под 882 г. этого летописного свода сообщается об участии веси в завоевательном походе князя Олега на Киев.

Но данные древних письменных источников обычно отличаются краткостью и фрагментарностью. В них, например, нет точных сведений о районах расселения веси. Лишь одна русская летопись называет местом обитания веси Белое озеро: «На Белозере седять весь». Это краткое сообщение вкупе с другими источниками породило среди исследователей разные мнения на происхождение веси: одни из них считали, что весь в древности обитала только в районе Белого озера, другие – что территория расселения веси была намного обширнее и что летопись рассказывает только об одной из группировок этого племени – белозерской. Научные открытия последних лет свидетельствуют о верности второй точки зрения. Древневепсский народ поразному назывался его соседями с востока и запада: *весью* называлась только восточная часть народа, тяготеющая к Белозерью, в то время как его западная часть, расселенная в Приладожье, именовалась *чудью*. Позже название *чудь* охватило и восточную часть этноса.

После XIV в. сообщения о веси исчезают. Многие известные ученые, в том числе авторитетный историк Н.М. Карамзин, полагали, что весь исчезла со страниц истории, растворившись в потоке славянского населения, осваивавшего новые земли. Однако в 1824 г. весь в лице ее потомков вепсов вновь была «открыта» миру поблизости от тогдашней столицы России – Санкт-Петербурга. Это открытие было сделано финским ученым Андерсом Йоханом Шёгреном (1794–1855), членом Российской Императорской Академии наук. В августе 1824 г. А. Шёгрен «для исследования обитающих в России народов финского племени» совершал очередную научную поездку по направлению Новгород – Петрозаводск. На отрезке пути из Тихвина в Лодейное Поле он впервые услышал от попутчиков о проживающей в этих местах группе людей, которая говорила на каком-то странном языке, называемом окрестным русским

населением «чудским», похожим, как утверждали, на язык олонецких карелов. Это сообщение заинтересовало А. Шёгрена. В конце декабря 1824 г. он отправился в эти места. Он ехал с версией, что жители, которых он собирается исследовать, – карелы, бежавшие на эти земли от шведских завоевателей после Столбовского мирного договора (1617 г.) между Россией и Швецией. Но, работая в вепсских деревнях, он убедился, что «чудской» язык имеет специфические черты, которые отличают его от карельского. В 1826–1829 гг. он совершил еще несколько поездок в чудские деревни, в результате которых сделал свой главный вывод: летописная весь никуда не исчезла, просто она фигурирует под другим названием – чудь. А. Шёгрен выявил также четыре территориальные группы потомков веси – около Белоозера, Тихвина, Лодейного Поля и Вытегры, в какой-то мере совпадающие с их современным географическим расположением. Заслугой А. Шёгрена было и то, что он подсчитал и сообщил первую численность вепсов в 21 тыс. человек и сделал первые записи произведений вепсского фольклора и географических названий.

Теории происхождения вепсов

В настоящее время далеко не по всем проблемам вепсской этнической истории имеются ясность и единодушие у исследователей. Большинство ученых полагает, что родство вепсского языка с прибалтийско-финскими языками свидетельствует о том, что когда-то предки вепсов и других прибалтийско-финских народов составляли общность, говорившую на одном прибалтийско-финском праязыке. Эта общность сформировалась после завершения финско-волжского периода на территории, прилегающей к Финскому и Рижскому заливам, в середине II – начале I тыс. до н.э. Здесь прибалто-финны вступили в тесные контакты с балтами – предками современных литовцев и латышей, результатом чего стало большое количество заимствований в их языке и культуре. Столь же древний слой заимствований в прибалтийско-финских языках оставили языки древнего населения севера Восточной Европы, не дожившие до наших дней так называемые «палеоевропейские» (древнеевропейские) языки. Во второй половине I тыс. до н.э. – первые века н.э. мощное языковое, социально-экономическое и культурное влияние на прибалто-финнов оказали германские наро-

ды (предки шведов, норвежцев, немцев, датчан). Согласно Э.Н. Сетяля, распад прибалтийско-финской общности на отдельные этноязыковые образования начался около VIII в. П. Хайду окончание прибалтийско-финской эпохи датирует более ранним периодом – VI–VIII вв.

Долгое время вопрос о прародине вепсов был дискуссионным. Приверженцы прибалтийско-финского происхождения вепсов Д.В. Бубрих, Н.И. Богданов, В.В. Пименов полагали, что область первоначального формирования древневепсского этноса лежала где-то на юго-восточной периферии зоны расселения прибалтийско-финских племен; предположительно – в южном Приладожье, в «углу» между реками Волховом и Свирью. Отсюда древние вепсы стали передвигаться в северо-восточном направлении, расселяясь по рекам Свирь и Оять в сторону Белого озера. Во второй половине I тыс. н.э. определилась основная территория обитания веси – Межозерье. На новом месте весь частично смешалась с живущим здесь аборигенным населением – саамами, а частично оттеснила его к северу. Во время переселения значительная часть веси перешла Свирь и обосновалась на Олонецком перешейке; с XIII в. здесь начинает оседать и другое прибалтийско-финское племя – корела. Постепенное смешение веси с корелой, происходившее в течение нескольких веков, привело к сложению двух этнолингвистических групп карелов – ливвиков и людиков. Участие древневепсского населения в формировании южнокарельских групп подтверждается данными языкознания (людиковский и ливвиковский диалекты оказались ближе к вепсскому языку, чем к собственно карельскому), антропологии, археологии и этнографии (общность некоторых элементов материальной культуры и обрядов).

Отдельные группы веси продвинулись дальше на северо-восток – в бассейны рек Северной Двины и Онеги. Здесь они приняли участие в сложении еще одного народа – коми-зырян. Факт такого участия подтверждается наличием вепсских заимствований в коми-зырянском языке, существованием географических названий вепсского происхождения в районе Северной Двины, некоторыми чертами в домостроительстве, обрядах и одежде вепсов и коми-зырян.

Однако западная прибалтийско-финская прародина вепсов не находила подтверждений в раскрытых археологических памятниках.

В связи с этим фактом возникали другие археологические теории. О.Н. Бадер, Л.П. Лашук, В.А. Оборин выдвигали предположение восточного происхождения веси, видя в ней группу, родственную коми. По мнению археолога Л.А. Голубевой, весь сформировалась на исконной территории своего обитания на основе позднекаргопольской культуры, родственной дьяковской культуре Верхнего Поволжья, носителем которой являлась древняя меря. По теории археолога А.Н. Башенькина, изложенной им на основе открытия самых ранних памятников веси (вторая половина I тыс. н.э.) на р. Суде в Белозерье, прародиной веси было Белозерье, как об этом сообщает русская летопись. Весь сложилась на этой территории в середине I тыс. н.э. на основе слияния местного саамского и пришлого волжско-финского населения. На рубеже I–II тыс. н.э. и позже под давлением усиливавшейся древнерусской колонизации часть веси в Белозерье была сдвинута в верховья Суды, Ояти, Паши и в целом на территорию юго-восточного Приладожья, которое в это время было заселено каким-то прибалтийско-финским населением, возможно под названием чудь, как об этом туманно сообщают летописи. Именно на этой территории в условиях относительной изоляции и произошло окончательное формирование современных вепсов в результате слияния части белозерской веси и близкого ей прибалтийско-финского населения Приладожья, в первую очередь Ояти.

В последние двадцать лет многие загадки в этногенезе вепсов прояснили широкие топонимические исследования на территории Межозерья, проведенные И.И. Муллонен. На основе анализа вепсских названий поселений, оформленных л-овым формантом, который в прибалтийско-финском языкознании является общепризнанным показателем более раннего времени оседлого заселения территории, их согласования с лингвистическими и археологическими материалами исследовательница подтвердила и дополнила теорию прибалтийско-финского происхождения вепсов, в том числе касающуюся прародины этого народа.

Как убеждают археологические и лингвистические материалы, древняя весь сформировалась на территории южного Приладожья. Позже, в I тыс. н.э. вследствие продвижения на север славян весь была оттеснена в восточном направлении. Распространение веси в

Межозерье началось по Ояти, с нижнего ее течения в верхнее. Этот факт подтверждается и данными языкознания: средневепсские говоры Ояти ближе к прибалтийско-финскому языку-основе, чем говоры других вепсских регионов. С Ояти заселение Межозерья одновременно происходило в трех направлениях: южном, северном и восточном. Южное заселение шло с Ояти на Капшу, в верховья Паши, а оттуда – в зону расселения южных вепсов – на Лидь и Колпь. Определенные связи южновепсской территории и Капши отразились не только в говорах, но и в топонимике. Движение веси в северном направлении происходило по северным притокам Ояти в Присвирье, а затем из Присвирья – на Олонецкий перешеек, на котором в XIII в. происходило смешение с корелой. Освоение весью восточных районов совершалось с верховьев Ояти по притокам р. Суды – Колашме и Ножеме, а оттуда – в Шимозерье и Белозерье. Говоры Приоятья и Белозерья, несмотря на некоторые различия, относятся к одному средневепсскому диалекту. В Белозерье вепсская топонимия размыта более мощным довепсским топонимическим субстратом, очевидно имеющим прасаамские, досаамские и верхневолжские истоки. По мнению И.И. Муллонен, это явление можно объяснить тем, что Белозерье заселялось вепсами позже юго-восточного Приладожья и явилось, в конечном счете, восточной окраиной обитания вепсов.

Судя по археологическим материалам, в IX–XI вв. древневепсская культура достигла наивысшего расцвета. В этот период весь представляла собой раннефеодальную народность, обладающую локальными особенностями. У населения по р. Суде основу системы хозяйства составляла охота в сочетании с животноводством и рыболовством. Роль земледелия была ограниченной. Высокого уровня достигли металлургическое производство, ювелирное и костерезное дело. В юго-восточном Приладожье IX–XIII вв. основными занятиями обитающих здесь древневепсских групп являлись земледелие, преимущественно подсечно-огневого типа, и животноводство. Причем лексический материал показывает, что земледелие было освоено вепсами еще до выделения в особое племя. Важную роль в хозяйстве играли также рыболовство, охота, собирательство, различные ремесла и промыслы. Культурному развитию древних вепсов способствовало

прохождение вблизи их земель Великого торгового пути «из варяг в греки», который связывал древневепсский этнос с европейскими и восточными народами. Весь была вовлечена в активную торговлю. Она поставляла меха в Волжскую Булгарию, в то время играющую роль посредника между Восточной Европой и Востоком, в частности Арабским Халифатом. Впоследствии, когда торговый путь «из варяг в греки» утратил свою прежнюю значимость, Межозерье с его суровой природой и отдаленностью от основных культурных центров превратилось в бедный и отсталый район севера Европейской России.

Славянская колонизация

Вепсы рано вступили в контакт со славянским этносом. На рубеже I–II тыс. н.э. началось интенсивное освоение славянами Европейского Севера, расселявшимися в том числе и на землях древней веси или по соседству с ними. С образованием Древнерусского государства весь вошла в его состав. Последующие волны русской колонизации и формирование севернорусского массива населения закрепляли «чересполосное» этническое расселение вепсов, разделяли вепсский народ на отдельные территориальные группы, углубляли процесс языковой и культурной дифференциации между ними. Языковое и культурное влияние со стороны смежно живущего русского населения приводило к постепенной ассимиляции вепсов, которая в разных районах вепсского расселения в силу ряда причин исторического и географического характера происходила неравномерно. К примеру, группа веси, проживающая по побережью Белого оз. и Шексне, уже в X–XI вв. была ассимилирована славянами, пришедшими как из Новгородской, так и из Ростово-Суздальской земель. И только через 8–9 веков – в конце XIX в. – официальная статистика Олонецкой губ. зафиксировала протекание этого процесса в Пудожье и Каргополье. В ней ряд мест в Пудожском и Каргопольском уездах значатся населенными «обруселой Чудью». В 1887 г., по данным Я. Базилира, в Исаевской вол. Вытегорского у. Олонецкой губ. (у самой границы с Архангельской губ.) еще существовало 5 вепсских деревень, которые в настоящее время считаются русскими.

Славянская колонизация вызывала и миграции вепсов. Так, активное освоение новгородскими славянами Свири и Присвирья в XIV в. привело к переселению отсюда части вепсов на земли западного побережья Онежского озера, что положило начало формированию этнодиалектной группы северных вепсов.

Христианизация вепсов

Славянское (русское) влияние в значительной мере усилилось за счет христианизации веси (вепсов). Христианизация веси началась на рубеже X–XI вв. – намного раньше, чем у большинства других финноязычных народов (ср.: у карелов – с XII – XIII вв., у эстонцев – с XIII в., у коми – с XIV в., у саамов – с XV в., у марийцев и мордвы – с XVI в., у удмуртов – с XVII в.). Запись в летописи под 1471 г. как бы подводит итог обращения веси в христианство. В ней говорится о том, что Владимир, крестив всех русских и ряд других народов, крестил «... и Мерску и Кривическу Весь, рекше Белозерскую». Однако приобщение народа к новой религии было трудным, длительным и незавершенным процессом. Об этом свидетельствует, например, грамота 1661 г. новгородского митрополита Макария, посланная архимандриту Тихвинского монастыря Иосифу. В ней он выражает недовольство по поводу состояния дел в ряде вепсских погостов – Пашозерском, Шугозерском, Пелушском: православные христиане в большие праздники и по воскресеньям в церковь не ходят, а пришедшие – во время святого пения стоят «не смирно», говорят и смеются; во время великих постов к отцам своим духовным не ходят и не причащаются и т. д. Лучше усваивалась народом обрядовая сторона православной религии, хотя им были известны и библейские представления.

Официальное православие, с одной стороны, боролось с дохристианскими верованиями, обрядами и культами (Соборы, постановления). Об этом совершенно определенно свидетельствует исторический источник 1535 г., резко критикующий языческие обычаи ряда прибалтийско-финских народов. В нем говорится: «Архиепископ Новгородский Макарий посылал инока Илию в Чудскую землю, приказывая «разоряти их обычаи, и женам их власов не постригати, и риз яко мертвечьих на главах и на рамах не носити, и

ВОЛОГОДСКАЯ
областная библиотека
им. И. В. Бабушкина

кудесы своя прокляти: таков б обычай злый в Чуди и в Ижере и по всей Корельской земли». С другой стороны, новая религия приспосабливалось к народным традициям (приходско-мирская практика). Христианские представления у вепсов формировались и под влиянием культурных контактов с русским народом, от которого они перенимали крестьянское понимание православия, отличавшееся от ортодоксального учения. В результате у вепсов сложился своеобразный православно-языческий синкретический комплекс, который лег в основу их обрядовой системы.

Традиционные хозяйственные занятия вепсов

В XIX – начале XX вв. для вепсов, как и других народов лесной полосы Европейского Севера, был характерен комплексный тип хозяйства. Наряду с основными занятиями – земледелием и тесно связанным с ним животноводством – существовали подсобные виды деятельности: рыболовство, охота, собирательство, а также домашние и отхожие промыслы (лесные разработки, сплав леса, камнетесный промысел и др.). Структура хозяйственных занятий в разных районах расселения народа варьировала.

Вепсы издавна практиковали два способа обработки земли: подсеку и трехполье. Но наиболее распространенной и эффективной системой земледелия считалась подсека. В XIX в. урожайность на постоянных полях составляла: ржи – сам-3, овса – сам-2,5-3; на подсеке: ржи – сам-8-9, овса – сам-4-5. Подсека, несмотря на многочисленные запреты правительства, начатые еще с 1779 г., сохранялась у вепсов вплоть до 1930-х гг., а в южновепсских деревнях даже до конца 1950-х гг.

Подсечный способ земледелия состоял из нескольких стадий. На первой стадии выбирался участок леса под подсеку с учетом породы деревьев и состава почвы. Лучшим считался участок, поросший елью, смешанной с березой и осиной, на красноглинистой почве с достаточной примесью суглинка. Ниже всего оценивался участок, поросший почти одною сосною, с грунтом песчаным и рассыпчатым, так как опавшая хвоя давала мало перегноя. В конце мая – начале июня, когда деревья покрывались листвою, участок вырубали. Срубленные деревья и кустарник равномерно распределяли по земле и оставляли до следующего года. Через

год высохший лес сжигался. После этого производили вспашку участка специальной сохой для подсеки (*paloadr*), с более вертикальной рассохой, чем в обычной полевой сохе (*pöudadr*) (рис. 2). Затем с помощью бороны-суковатки (*ägeh, ages*) землю рыхлили и заволакивали посеянные семена. Такая борона делалась из нескольких расколотых вдоль кусков елового ствола с обрубками сучьев, обращенных в одну сторону. В южновепсских деревнях борону-суковатку широко применяют и сейчас при обработке огородов (рис. 3).

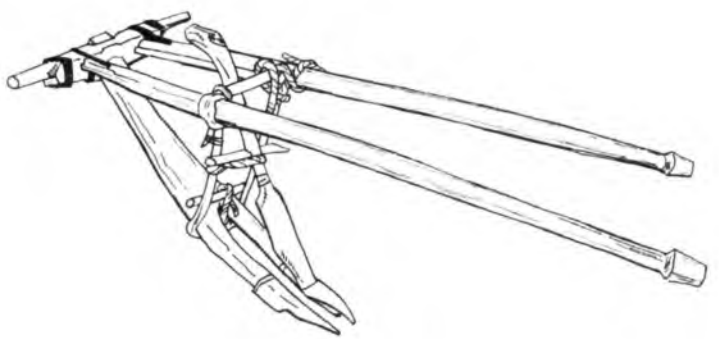


Рис. 2. Соха (*pöudadr*)



Рис. 3. Борона-суковатка (*äges*). В настоящее время используется для рыхления картофельных полей. Фото И.Ю. Винокуровой, 1993 г., д. Остров Бокситогорского района Ленинградской обл.

Важная роль подсеки в жизни вепсского крестьянства на протяжении многих веков оставила след и в чрезвычайно разработанной лексике, связанной с данной системой земледелия. Достаточно привести хотя бы названия различных стадий обработки подсеки: *kašk* – подсека; *razagat* – подсека, оставленная на второй год неочищенной и неспаленной; *palo, palokašk* – сожженная подсека; *rajak* – заброшенная подсека. Специальным термином обозначались костры при сжигании подсеки – *verand*.

Среди традиционных зерновых культур главными у вепсов считались рожь (*rugiž*), ячмень (*ozr*), овес (*kagr*). Посевы пшеницы (*nižu*) были незначительны. Издавна большое значение имели лен (*pïuvaz*) и репа (*nagriž*).

От вепсских крестьян требовалось много сил и терпения, чтобы вырастить урожай. Но собранного зерна хватало только на 5–6 месяцев. Главными причинами, тормозившими развитие земледелия, были как недоброкачественность почвы – обилие глинистых и местами песчаных почв, с трудом поддающихся обработке, так и масса камней ледникового происхождения; неблагоприятные климатические условия с резкими перепадами температуры. По этим же причинам и огородничество у вепсов не получило широкого развития. На рубеже XIX–XX вв. наиболее распространенными овощными культурами стали картофель, который появился в вепсских деревнях лишь в сер. XIX в. и постепенно заменил репу; капуста, морковь, лук. Но и они часто погибали от заморозков. Вся овощная терминология у вепсов русского происхождения: *kartofin, kartošk, kapust, luk* и т.д. Практически не зафиксировано обрядов, связанных с поздними овощными культурами.

Орудием уборки урожая служил серп (*sirp*) в виде полумесяца с внутренним зубчатым рабочим краем. Сжатый хлеб связывали в снопы. Важным сельскохозяйственным процессом считалось просушивание снопов, которое сначала производили на открытом воздухе, а затем в ригах. Одним из «сушильных» приспособлений были зароды (*ardad, hažg'ad*). Они представляли собой горизонтальные жерди, закрепленные с помощью вертикальных столбов (рис. 4).

Молотьба осуществлялась с помощью цепов (*čap*), состоящих из длинной деревянной ручки и била, соединенных сыромятным ремнем. Во многих вепсских деревнях молотьба, как и сушка

снопов, происходили в риге. Иногда для молотьбы служило пристроенное к риге гумно. Оно, как правило, принадлежало сразу нескольким семьям.



Рис. 4. Зароды (*ardad, hažg'ad*) для сушки снопов и сена.
Фото А.А. Лапина, 1997 г., с. Пяжозеро Бабаевского района Вологодской обл.

После молотьбы зерно провеивали на ветру путем подбрасывания на лопате (*labid*). Мололи муку на ручных каменных жерновах (*kivi*) или водяных мельницах (*vezimelnic*). Для приготовления круп использовали деревянную ступу (*humbar*). В ней зерно толкли с помощью длинного песта (*petkuu, petkel', peti'el'*).

Местом хранения зерна, а также других пищевых припасов, одежды, хозяйственного инвентаря, служили амбары (*ait*). Строили их обычно рядом с домом. Репу до наступления холодов держали на подсеке в яме, а затем привозили домой и опускали в подполье.

С земледелием было неразрывно связано животноводство. О древности животноводства у вепсов говорят названия некоторых домашних животных, появившихся, видимо, еще до распада прибалтийско-финской общности: *lehm* – корова, *härg* – бык, *hebo* – лошадь, *lambas* – овца, *siga* – свинья. Археологические материалы

показывают, что в раннее средневековье весь разводила лошадей, коров, овец, в меньшей мере свиней. Кости этих животных были найдены в курганах юго-восточного Приладожья и Белозерья (IX–XIII вв.).

В XIX – начале XX вв. состав выращиваемых животных несколько изменился. Крестьянская семья среднего достатка, как правило, держала 1 лошадь, 1–2 коровы, 2–3 овцы, 4 курицы. В некоторых хозяйствах разводили свиней. Начиная с XX в. в вепсских деревнях стали выращивать коз. На их позднее появление указывает и русское название – *koza*.

Годовой цикл ухода за скотом делился на стойловый и пастбищный (*paimenen aig*) периоды. Стойловый период длился почти 8 месяцев: с Покрова Пресвятой Богородицы – 1 (14) октября и примерно до *Егорьева дня* – 23 апреля (6 мая)[1]. Длительное содержание скота в хлевах требовало заготовки большого количества кормов, в первую очередь сена. Траву косили косами двух видов: косой-горбушей (вепс. *vitakeh, vikateh, vikatez*) (рис. 5) и косой-«литовкой» (*litovk*), заимствованной вепсами от русских относительно поздно.

В летнее время скот пасли на пастбищах, практикуя два типа выпаса, в зависимости от категорий скота: без пастуха и с пастухом. Кони, телята, овцы обычно паслись без пастуха на открытых пространствах (лугах, полянах) или в огороженных пастбищах (вепс. *paimetos*). Крупный рогатый скот пас в лесу пастух.

Множество озер и рек на территории вепсского края способствовало повсеместному появлению и развитию здесь рыболовства. В случае неурожая или падежа скота оно существенно помогало жителям избежать голода. Подавляющая часть мужского населения была заядлыми рыбаками и добывала рыбу для собственных нужд в свободное от сельскохозяйственных работ время.

Порода вылавливаемых рыб зависела от водоема. В лесных озерах ловили окуня, щуку, плотву. Озера Шимозерского края отличались изобилием щуки. Неслучайно в этих местах были широко распространены поверья и обряды, связанные с этой породой рыбы. Особым изобилием отличалось Онежское озеро: в нем

---

[1] Даты указываются по старому и в скобках по новому стилю, разница между старым и новым стилем 13 дней. Курсивом отмечаются неофициальные названия знаменательных дат.

добывали более 25 видов рыбы, в том числе такие ценные, как лосося, палью, форель, сига, стерлядь. Вепсы Прионежья в огромном количестве вылавливали ряпушку. Лов мальков, используемых населением в пищу и как приманка для добычи хищных пород рыбы, был распространен на Куштозере и Ундозере. У южных вепсов изредка ловили угря, когда он неожиданно появлялся для нереста в р. Лидь.



Рис. 5. Супруги П.И. и Н.В. Смирновы используют косу-горбушу (*vitakeh*) при косьбе. Фото И.Ю. Винокуровой, 1983 г., д. Войлахта Бабаевского района Вологодской обл.

Орудия рыбной ловли отличались разнообразием. Особенно распространенными были сетевые снасти: неводы (*not*), плавные и ставные сети (*verk*), мережи (*merez*), морды (*merd*). Ряпушку ловили мелкоячейными сетями, имевшими специальные названия: *kerikod*, *räpuškverk*. Конусообразные мережи и морды отличались по материалу изготовления. Морда плелась целиком из прутьев, а у мережи из прутьев изготовлялись только обручи каркаса, на которые натягивалась сеть.

Крупную рыбу иногда били с помощью остроги (*azrag*), представляющей собой шест с наконечником в виде вилки с 3–5 зубьями. Это древнее орудие лова встречалось при раскопках древневепсских курганов.

Рыба шла не только для домашнего употребления, но и на продажу. Некоторые вепсские деревни целиком специализировались на ловле рыбы для рынка. Так, д. Огеришта в поселении Вехручей была рыбацкой. Мужчины занимались ловлей лосося, а женщины – вязанием сетей. Лосось, вылавливаемый в большом количестве, засаливался в бочках и вывозился на продажу в Петербург.

Охота – также древнейшее занятие вепсов. Но ее характер и значение в хозяйстве менялись в различные исторические периоды. В раннем средневековье в связи с развитием торговых и даннических отношений существенную роль в жизни древних вепсов играл пушной промысел. В XIX – начале XX вв. для основной массы вепсского населения охота уже имела подсобное значение. Главными объектами добычи были, как и в более ранние периоды истории, – заяц, белка, лисица, куница, выдра, норка, горностай, волк, медведь, лось, барсук, рысь; промысловые птицы – тетерев, глухарь, рябчик, куропатка, утка и др.

Охота была активной и пассивной. Активная форма включала выслеживание, преследование и добычу зверя с помощью активных орудий охоты: рогатин, кремневых и шомпольных ружей. На такую охоту шли с собакой. Так, в южновепсских деревнях собаки ловили норку и горностая, выкапывая их норы, находящиеся под корнями деревьев. При пассивной форме охоты пользовались различными ловушками, куда зверь попадал сам. Наиболее архаичными были ловушки с самострелом, давящим бревном и т. п. При установке капкана на зверя использовали палку длиною около полутора метров с изогнутым верхним концом и особо обработанным нижним, который оставлял отпечаток на снегу в виде следа определенного животного. Одним из пассивных приемов ловли волков были ямы, верх которых покрывали тонкими прутьями и мхом.

Для ловли птиц широко применялись петли (*petl'*), силки (*rihm*), сачки из рыболовных сетей (*sak*). Способы охоты на тетеревов отличались разнообразием. Например, с помощью чучел (*čučelod*),

сшитых из тряпок и набитых паклей. Чучела укрепляли на березах, к ним слетались тетерева, и в них стреляли из ружья. Осенью, когда тетерева кормились на овсяных полях, охотились при помощи ловушки *humbar*, напоминающей по форме ступу. В землю по кругу втыкались остроконечные колья (2–3 м высотою) с приманкой из колосьев овса. В центре круга помещалась палка с прибитой к ней горизонтально жердочкой. Клюнув на приманку, птица садилась на жердочку, которая не выдерживала ее и опрокидывала в ловушку.

В каждом вепсском поселении проживало в прошлом по 2–3 профессиональных охотника (рис. 6). Особенно выделялись своим умением охотники-медвежатники (*kondinik*) Шимозера. Как пишет Е. Ливеровский, в Шимозерье, «верст на 40 и более окруженном дремучими лесами», в конце прошлого века ежегодно убивалось по 15–20 медведей. Туда в те далекие времена ежегодно приезжали на медвежьи облавы великие князья.

Облава чаще всего проводилась в марте с установлением наста. Но поиск берлоги охотником начинался уже ранней зимой и требовал высокого профессионального мастерства. Отыскав берлогу, охотник проверял ее 5–10 раз за зиму. На обойденную берлогу охотник ходил сам или продавал ее петербургским гостям. Во время облавы группа охотников окружала медвежью берлогу и на расстоянии 10–15 шагов начинала стрелять в воздух, чтобы разбудить зверя. Когда рассерженный медведь выскакивал из логова, его убивали из ружья. Охота с примитивными ружьями, дающими частые осечки, была связана с постоянным риском. Поэтому, чтобы обезопасить себя, охотники, помимо ружей, брали на облаву и рогатину. В летнее время, когда медведи начинали вредить посевам овса и скоту, применялся лов зверя «с лабаза», а также с помощью капканов и ям.

Большое значение в жизни вепсов занимали кустарные промыслы. Доходы от них шли на уплату государственных налогов, мирских сборов, а также на покупку хлеба и другого продовольствия. Кустарные домашние промыслы были сосредоточены в пределах своей семьи или деревни; отхожие – представляли собой временную сезонную работу крестьян за пределами своей деревни. В прошлом у вепсов существовали исторически сложившиеся районы



Рис. 6. Южновепсский охотник. Фото Н.Н. Волкова, 1938 г. (коллекция МАЭ)

традиционных промыслов. В вепсских деревнях по среднему течению Ояти (центр – д. Надпорожье) был распространен гончарный промысел, которым в основном занимались мужчины в зимнее время. Изделия оятских гончаров (горшки, кринки, миски и пр., а также свистульки, вылепленные от руки детьми) находили сбыт в северных губерниях России, в восточной Финляндии, Петербурге,

Петрозаводске. Промысел просуществовал до 1930-х гг. В настоящее время его традиции пытаются возродить в гончарном цехе в п. Алеховщина на Ояти.

Известным центром бондарного ремесла считалось Тукшозеро. Некоторые тукшозерские бондари, помимо работы у себя дома, в летнее время уходили на заработки в присвирские деревни Кресноозеро, Оренжу, Гонговичи и др., где крестьяне занимались скупкой соленых грибов для отправки в города.

Выделкою седел занимались в д. Берег (Ярославичи), откуда седла расходились по всей вепсской территории. Оятские вепсы с. Ладва были стекольщиками.

Катовальный промысел был распространен среди оятских (с. Озера), исаевских (ныне обрусевших) и шимозерских вепсов. В зимнее время Олонецкая и Новгородская губернии становились местом заработков вепсских катовалов. Каждый хозяин, у которого работал катовал, обязан был, помимо оплаты заказа, обеспечить его ночлегом и питанием на это время, а также необходимым сырьем.

Средние вепсы деревень Бахарево и Пелдуши занимались таким доходным делом, как закупка племенного скота для Санкт-Петербурга. Район закупки был довольно обширный: Ладва, Озера, Шимозеро, деревни Вытегорщины.

В конце XIX в. среди вепсов, проживающих вблизи сплавных рек Свири, Ояти, Капши, Паши, широкое развитие получили заготовка и сплав леса. Этими промыслами крестьяне занимались в свободное от полевых работ время – зимой и ранней весной.

Жители с. Залесье в вепсском Прионежье были знаменитыми печниками. Вепсы Шокши и Рыбреки прославились своим каменотесным мастерством: они изготавливали надгробные плиты, памятники, каменные тумбы, жернова, обтесывали камень для фундаментов домов и ступеней. Поскольку в своих деревнях потребность в обработке камня была небольшая, то камнетесы в поисках работы постоянно отлучались из дома. Они работали в Петербурге, Кронштадте, Петрозаводске, а также в Эстонии и Финляндии, отправляясь пешком или на лодках ранней весной и возвращались поздней осенью. Вся тяжесть сельскохозяйственных работ в этих деревнях ложилась на плечи женщин: они пахали, сеяли, ставили изгороди, косили сено, метали стога.

Возникновение камнетесного промысла в этих местах было связано с найденными здесь месторождениями малинового кварцита (шокшинского порфира) и диабаза, отличающимися высочайшей прочностью и декоративными свойствами. Малиновый кварцит использовался при отделке таких шедевров мировой архитектуры, как Казанский и Исаакиевский соборы, Зимний дворец, Храм Христа Спасителя и даже саркофаг Наполеона в Париже.

Камнетесное умение северных вепсов пригодилось и в более поздние годы. Они добывали и обрабатывали малиновый кварцит для облицовки мавзолея В.И. Ленину, памятника Неизвестного солдата в Москве, мемориального комплекса на Мамаевом кургане в Волгограде. Рыборецким диабазом вымощена Красная площадь в Москве.

Локальные варианты вепсской традиционной культуры

Различия в хозяйственной деятельности, природных условиях и особенностях общественно-исторического развития вепсских этнолокальных групп по-разному отразились на их судьбах, привели к образованию локальных вариантов в вепсской традиционной культуре.

На жизнь северных вепсов большое влияние оказало развитие государственной металлургической промышленности в Карелии. Часть северновепсских крестьян оказалась приписанной к Олонецким Петровским заводам. Прохождение почтового тракта Петрозаводск – Петербург через земли северных вепсов, проживание на берегу Онежского озера, развитие отходничества способствовали возникновению культурных связей этой группы с Петербургом и Петрозаводском, проникновению в северновепсские деревни городских черт культуры. В частности, знакомство отходников со столичной архитектурой и новыми строительными приемами сказалось на сооружении домов в Прионежье. Северновепсские постройки были более значительны по размеру и многокамерны, они богато украшались резными наличниками, полотенцами, причелинами.

В отличие от северновепсской группы деревни средних и южных вепсов находились на значительном расстоянии от почтовых трактов. Проселочные дороги в этих местах были болотистыми, с плохими мостами. Деревни связывались между собой главным

образом лесными тропами. Еще в конце 1920-х гг. средние и южные вепсы использовали для переездов один из древнейших видов транспорта – волокушу (смычки, ретукед), которую тащила лошадь; одевали на лицо кожаную маску, чтобы не повредить глаза сучьями. В отличие от них северные вепсы уже с конца XIX в. широко применяли колесные средства передвижения: двуколки и четырехколесные телеги, тарантасы, кабриолеты.

На социально-экономическое и культурное развитие вепсских групп влияло также российское административное разделение вепсской территории на две губернии – Олонецкую и Новгородскую. До отмены крепостного права белозерские, капшинские и южные вепсы Новгородской губ. и часть оятских вепсов Олонецкой губ. являлись помещичьими крестьянами, ведущими более уединенный архаический образ жизни, в отличие от остальных вепсов, по социальному положению – государственных крестьян. В культуре вепсов Новгородчины исследователи постоянно отмечали древние черты. Срубные избы средних и южных вепсов были значительно меньше по размеру, у последних до сих пор можно встретить архаичные приемы строительной техники: потолки из бревенчатого наката, использование соломы в качестве кровельного материала, дымницы для отопления жилого помещения по-черному. Сравнительно недавно во многих деревнях средних и южных вепсов существовал обычай мыться в домашней печи, а не в бане.

Степень изученности вепсской традиционной культуры

По сравнению с другими финно-угорскими народами вепсская народная культура была открыта для исследователей достаточно поздно – только в первой половине XIX в., когда она уже подверглась значительному русскому воздействию и некоторому городскому влиянию. Первые русские путешественники и исследователи, побывавшие у вепсов, как правило, привозили незначительные материалы об их культуре, но спешили сделать вывод о ее «маловыразительности», которая либо тождественна русской культуре, либо является прямым заимствованием от нее. Подобные выводы можно объяснить только поверхностным взглядом на вепсскую народную культуру, отсутствием внимания к исследованию ее

деталей, которое прежде всего было связано с языковым барьером между наблюдателями и информантами. В результате многие самобытные явления в вепсской культуре не были зафиксированы и навсегда ушли в прошлое. Это касается, например, вепсского национального костюма, о котором нет ясного представления.

Самые ранние сведения об одежде вепсов относятся к середине XIX в. В это время вепсские женщины, как и русские, носили комплекс одежды с сарафаном (*sarafon*), в который, помимо сарафана, входили рубаха, душегрейка, шугай, передник. Сарафан одевался на рубаху (*rätsin*), подол которой обязательно украшался вышивкой. На рубеже XIX–XX вв. женский костюм с сарафаном постепенно разрушается под давлением нового комплекса – с юбкой и кофтой, причем процесс вытеснения значительно быстрее происходит в северновепсской группе. Традиционная мужская одежда вепсов состояла из домотканой рубахи (*paid*) туникообразного покроя с прямым или косым разрезом на груди и воротником стойкой; штанов, пояса, кожаных сапог или лаптей. Хотя народная одежда вепсов по покрою и материалу была близка севернорусской, все-таки в ней сохранились и некоторые самобытные черты: ношение женихом особых свадебных штанов из белой льняной ткани с вышивкой и бахромой по низу штанин; мужские шейные платки; женские рабочие продольно-полосатые юбки, сходные с юбками, бытовавшими у других прибалтийско-финских народов. Северновепсские женщины при ношении праздничных рубах сохранили древнюю черту, характерную для многих финно-угорских этносов: они надевали на себя по две (и более) рубахи, так что вышитые края располагались рядами друг над другом, образуя широкое орнаментальное полотно.

На многие вопросы, касающиеся вепсского фольклора, тоже нельзя ответить с абсолютной уверенностью, так как он стал собираться поздно, несистематически и серьезно не изучался. Некоторые исследователи отмечали отсутствие эпических песен у вепсов, широко распространенных у многих прибалтийско-финских народов. Однако в начале XX в. финляндским исследователям удалось зафиксировать у южных вепсов кантеле, что заставляет предположить существование в вепсской культуре в далеком прошлом этого фольклорного жанра.

Еще в 1920-х гг. у вепсов были чрезвычайно развиты свадебные и похоронные причитания, поражающие богатством, красотой и метафоричностью вепсского языка. Но со временем во многих деревнях вепсские причитания были заменены русскими. В песенном репертуаре вепсов зафиксировано незначительное количество календарных песен. Возможно, неразвитость жанров музыкального календарного фольклора является характерной чертой вепсов, хотя нельзя исключить и предположение о том, что она связана с вытеснением этого вепсского жанра русскими календарными песнями, как это было с причитаниями, или же с их стремительным исчезновением из быта вепсов.

Этническое развитие вепсов в советское время и их современное положение

По данным переписи населения России 1897 г., вепсы представляли собой малочисленный, но далеко не вымирающий народ, как его пытались охарактеризовать некоторые дореволюционные исследователи. Численность вепсов составляла 25,6 тыс. человек, из них 7,3 тыс. – в Прионежье. В начале XX в. в культурном развитии вепсов произошли некоторые знаковые события, свидетельствующие о зарождении вепсской драматургии и письменности. В 1911 г. крестьянин Г. Елькин из с. Ярославичи написал пьесу на вепсском языке, по которой состоялось несколько представлений. В 1913 г. был издан первый чудско-русский словарь, подготовленный учителем П. Успенским.

Однако Октябрьская революция 1917 г. внесла коренные изменения в судьбу народа. В первые два десятилетия вепсам, как и другим национальным меньшинствам, уделялось некоторое внимание со стороны Советского государства. Стали повсеместно открываться школы, избы-читальни, больницы. Такие благоприятные перемены сказались на резком росте численности вепсского населения, повышении его грамотности. В 1926 г. был зафиксирован самый высокий в истории вепсов показатель их численности – 32773 человека, из них 95 % считали вепсский язык своим родным языком. В это время вепсы представляли собой почти полностью сельское население, доля горожан среди них была менее 1 %. В 3 раза, по сравнению с 1897 г., возросла у вепсов доля грамотных.

В 1927 г. на территории проживания вепсов были созданы два национальных района: Шелтозерский – в пределах Карелии и Винницкий – в Ленинградской обл. Велась подготовка по созданию третьего национального района с центром в с. Шимозеро. Однако главное все-таки не было сделано: вепсская территория, как и в прежние времена, не была объединена административно в автономию, а была разделена между КАССР и Ленинградской обл. Отсутствие автономии, а следовательно, и единого центра, который бы планировал, направлял и координировал работу на всей вепсской территории, неизбежно вело к разнобою и несогласованности действий со стороны разного руководства. Так, по отношению к вепсам не было выработано единой языковой политики. В Шелтозерском районе было введено обучение вепсских детей не на родном, а на финском языке. Лишь осенью 1937 г. по требованию народа обучение было переведено на вепсский язык. В отличие от КАССР, в Ленинграде Отделом национальностей ВЦИК было принято решение о создании вепсской письменности на основе латинского алфавита и введении преподавания на родном языке среди вепсских школьников.

В 1931 г. вепсская письменность на основе латинского алфавита была создана. Над ее созданием и составлением школьных учебников на вепсском языке при Институте языка и мышления АН СССР работала группа учителей-вепсов под руководством сначала аспиранта М.М. Хямяляйнена, а затем Н.И. Богданова: Ф.А. Андреев и И.Ф. Андреева (учителя истории из с. Пяжозеро), Г.Ф. Большаков (д. Войлахта), М.Г. Логинов (с. Пяжозеро), А.М. Михкиев, В.И. Петухов (с. Шимозеро), В.М. Романов, И.А. Силин (с. Кленозеро) и др.

С 1932 г. в 49 начальных и 5 неполных средних школах Ленинградской обл. начался постепенный переход всего обучения на вепсский язык (с одновременным, обязательным изучением русского языка как отдельного предмета). В связи с введением вепсского языка в учебный процесс остро встала проблема подготовки педагогических кадров. При Лодейнопольском педагогическом техникуме было организовано вепсское отделение для подготовки учителей родного языка.

Однако начавшийся 1938 г. положил конец всей деятельности по культурному развитию вепсов. Внезапная отмена преподавания

вепсского языка в школе в конце 1937 – начале 1938 гг. сопровождалась уничтожением учебников. Часть вепсской интеллигенции, видные работники государственного аппарата были обвинены в национализме и репрессированы. Вепсы стали использовать свой язык только в бытовой речи.

С 1938 г. по отношению к вепсам, как и некоторым другим малочисленным народам, стала проводиться тайная политика, направленная на ускорение их ассимиляции. Советское государство постепенно выбирает курс на «слияние» всех наций в «социалистическую» и создание «новой исторической общности – советского народа». Согласно этой идеологии, дальнейшее самобытное существование миноритарных этносов представлялось бесперспективным. В Ленинградской и Вологодской областях при получении паспортов вепсов записывали русскими. В случае протестов объясняли, что национальности «вепс» не существует. В похозяйственных книгах население вепсских сел поголовно указывалось русским. При проведении переписей населения 1970 и 1979 гг. счетчикам было дано указание всех вепсов фиксировать как русских. Статистические данные отразили последствия этих противоправных мер. Численность вепсов сократилась с 32773 чел. в 1926 г. до 8100 чел. в 1979 г.

Государственная политика ускоренной ассимиляции малого народа нанесла непоправимый урон национальному самосознанию вепсов. Возникла парадоксальная ситуация, когда народ, имеющий богатую историю и внесший огромный вклад в культуру Европейского Севера, лишился своей национальной гордости, стал стесняться своей национальной принадлежности, намеренно отказываться от знания своего родного языка как ненужного. Печальные результаты этих процессов отразили данные переписи 1989 г. Только 37,5 % вепсов назвали родным язык своего народа. Причем среди людей самого активного возраста (20–40 лет) только пятая часть признала родным вепсский язык. Практически во всех семьях общение с детьми происходит на русском языке, что неуклонно ведет к забвению вепсского языка.

1987 и 1988 гг. стали важнейшими в истории вепсского народа. В 1987 г. на берегах Ояти в селах Винницы и Озера были проведены вепсский праздник «Древо жизни» и научно-практическая

конференция «Проблемы сохранения языка и культуры вепсов», а в 1988-м в г. Петрозаводске – совещание «Вепсы: проблемы развития экономики и культуры в условиях перестройки». Тогда впервые активные представители вепсского народа, ученые, писатели, журналисты открыто заговорили о трагической судьбе исчезающего на наших глазах этноса, о сохранении его языка и культуры, повышении этнического самосознания. К вепсам было приковано повышенное внимание общественности бывшего СССР и зарубежных стран. Существование этого народа для многих стало открытием, по сути дела, «вторым открытием» после А. Шёгрена.

В результате этих социально-политических событий была принята обширная программа возрождения вепсов, главными пунктами которой явились: создание автономии, подкреплявшееся комплексом конкретных мероприятий (дорожное строительство, поднятие экономики края, развитие сферы обслуживания и т. д.); восстановление письменности; введение в школах преподавания вепсского языка, истории и этнографии народа. Однако претворение в жизнь получила только культурная часть программы, исполнение которой в основном зависело от энтузиазма вепсской интеллигенции.

В Петрозаводске было создано «Вепсское культурное общество». 20 апреля 1989 г. постановлением Совета Министров КАССР был утвержден новый вариант письменности на основе латинского алфавита. На территории вепсского расселения во многих школах было введено преподавание вепсского языка как отдельного предмета и написан ряд школьных учебников для чтения. В Петрозаводском государственном университете была открыта кафедра карельского и вепсского языков. В столице Карелии стала издаваться газета «Кодима» («Kodima») и вестись передачи по радио и телевидению на родном языке. В 1993 г. впервые на вепсский язык была переведена Библия, что свидетельствует о широких возможностях этого языка. Одним из важнейших моментов стало также пробуждение среди вепсов их национального самосознания и появление стремления к сохранению своего языкового и культурного наследия.

Однако подъем национального самосознания на рубеже 1980–1990-х гг. лишь на некоторое время поддержал численность вепс-

ского населения. За межпереписной период с 1989 по 2002 гг. численность народа сократилась почти на 4 тыс. чел. В снижении численности вепсов, помимо естественной убыли пожилого населения, значительную роль сыграли негативные последствия социально-экономических преобразований первой половины 1990-х гг., вызвавшие, прежде всего, миграции сельской молодежи в города. Смертность старшего поколения вепсов является не просто сменой поколений, но и потерей той части этноса, которая является основным носителем вепсского языка. По имеющимся демографическим данным, существует реальная угроза дальнейшего существования вепсов.

Литература

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

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

Богданов Н.И. Народность вепсы и их язык // ТКФ. 1958. Вып. 12. С. 63–75.

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

Голубева Л.А., Кочкуркина С.И. Белозерская весь (по материалам поселения Крутик IX–X вв.). Петрозаводск, 1991. 197 с.

Длотовский М.А. Лодейнопольский уезд. Из объяснительной записки // Олонецкие губернские ведомости. 1885, № 40.

Егоров С.Б. Новые сведения о традиционном хозяйстве и материальной культуре южных вепсов (итоги экспедиционных работ 1990–1993 гг.) // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997. С. 131–142.

Зайцева Н.Г. Вепсский язык и проблемы его развития // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск, 1989. С. 95–102.

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

Кеппен П. Хронологический указатель материалов для инородцев Европейской России. СПб., 1861.

Ливеровский Е. Охота на медведей в Лодейнопольском уезде (В феврале 1875 г.) // ОГВ. 1875, № 24. С. 280–282.

Малиновская З.П. Материалы по этнографии вепсов // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 163–200.

Мокина Г.Г. Неземледельческие занятия крестьян Вытегорского уезда в конце XIX – начале XX века. // Вытегра. Вып. 1. Вологда, 1997. С. 135–167.

Муллонен И.И. Территория расселения и этнонимы вепсов в XIX–XX вв. // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 342–348.

Пашков А.М. «Открытие» и изучение вепсов в дореволюционной России // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 325–332.

Пименов В.В. Вепсы // Народы Европейской части СССР. М., 1964. С. 364–376.

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

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

Полное собрание русских летописей, изданных Императорскою Археологической Комиссией (в восьми томах). СПб., 1843–1859. Т. VIII.

Седов В.В. Прибалтийско-финская этноязыковая общность и ее дифференциация // Финно-угроведение. 1997, № 2. С. 3–15.

Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (Памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006.

Строгальщикова З.И. Вепсы. Историко-этнографический очерк. Петрозаводск, 2008.

Строгальщикова З.И. Вепсы на рубеже XX–XXI веков: по данным официальной статистики и социологических исследований // «Вепсы на рубеже XX–XXI веков. По материалам межрегиональной научно-практической конференции «Вепсы – коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития» (*Петрозаводск, 24–25 апреля 2008 года*). Петрозаводск, 2009. С. 57–109.

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

Basilier Hi. Vepsalaiset Isajevan volostissa. SUSA, VIII, Helsinki, 1890. S. 43–84.

Мокина Г.Г. Неземледельческие занятия крестьян Вытегорского уезда в конце XIX – начале XX века. // Вытегра. Вып. 1. Вологда, 1997. С. 135–167.

Муллонен И.И. Территория расселения и этнонимы вепсов в XIX–XX вв. // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 342–348.

Пашков А.М. «Открытие» и изучение вепсов в дореволюционной России // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 325–332.

Пименов В.В. Вепсы // Народы Европейской части СССР. М., 1964. С. 364–376.

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

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

Полное собрание русских летописей, изданных Императорскою Археологической Комиссией (в восьми томах). СПб., 1843–1859. Т. VIII.

Седов В.В. Прибалтийско-финская этноязыковая общность и ее дифференциация // Финно-угроведение. 1997, № 2. С. 3–15.

Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (Памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006.

Строгальщикова З.И. Вепсы. Историко-этнографический очерк. Петрозаводск, 2008.

Строгальщикова З.И. Вепсы на рубеже XX–XXI веков: по данным официальной статистики и социологических исследований // «Вепсы на рубеже XX–XXI веков. По материалам межрегиональной научно-практической конференции «Вепсы – коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития» (*Петрозаводск, 24–25 апреля 2008 года*). Петрозаводск, 2009. С. 57–109.

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

Basilier Hi. Vepsalaiset Isajevan volostissa. SUSA, VIII, Helsinki, 1890. S. 43–84.

Тема 2. ОБЫЧАИ И РИТУАЛЫ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ

Актуальность исследования обычаев и ритуалов

Обычаи и ритуалы-обряды являются важнейшими компонентами культуры любого народа. Можно сказать, что именно с интереса к обычаям и ритуалам соседних и более далеких этносов началось накопление первоначальных знаний о них: ведь упоминания о своеобразных, порою странных обычаях разных народов встречаются уже в произведениях многих античных авторов (у Гомера, Геродота и др.). Однако лишь в период становления этнографии как науки изменился взгляд на эти явления. Обычаи и ритуалы стали рассматриваться не только как предмет праздного любопытства, наивного удивления или возмущения, но и серьезного научного изучения.

Дело в том, что обычаи и ритуалы, в отличие от некоторых других компонентов традиционной культуры (например, одежды, орудий труда), являются наиболее устойчивыми и консервативными по своей природе. Вплоть до нашего времени они донесли рудименты далекого прошлого, которые помогают понять и воссоздать особенности социальных институтов и семейных отношений родового и феодального общества. Среди шимозерских вепсов, например, в конце XIX в. был распространен архаичный обычай коллективного раздела охотничьей добычи, уходящий своими корнями в эпоху первобытно-общинного строя. Он носил название *обычай в одну копейку* и чрезвычайно тормозил развитие охоты. По этому обычаю охотники, случайно встретившиеся в лесу, должны были делить всю добычу поровну; даже в том случае, если один убил медведя, а другие, по выражению дореволюционного исследователя Г.И. Куликовского, «какую-либо пернатую тварь».

Особенно много ритуалы дают для изучения их «идеологической части» – народного мировоззрения и верований. Вологодские вепсы до сих пор, увидев улетающих лебедей (а иногда и гусей), кричат им слова прощания: «Prost'kat, prost'kat, želannijad!

Prost'kat, prost'kat! Uduu voduu tuugat möstona!» – «Прощайте, прощайте, желанные! Прощайте, прощайте! В новом году прилетайте опять!». Прощание со стаей лебедей (гусей) явно свидетельствует об уважительном отношении народа к этим птицам и о его возможных тотемистических истоках. Неслучайно вологодские вепсы считают, что лебедь (гусь) – *Jumalan lind* (букв. «Божья птица»), ее нельзя убивать.

Взятые в сравнительно-историческом аспекте, обычаи и обряды используются для выяснения проблем этногенеза и этнокультурных связей между народами. Во время сбора полевого материала у шимозерских вепсов было зафиксировано единичное сообщение о таком ритуале. По окончании жатвы все члены семьи возвращались домой. Войдя в дом, они вешали серп на шею хозяйки и говорили всегда одну и ту же фразу, на первый взгляд, очень странную: «Или пироги делай, или голову отрубим!». После этого хозяйка приступала к приготовлению праздничных пряженых пирогов (*pirgad*). Привлечение сравнительных материалов выявило, что подобные действия, сопровождаемые аналогичными словесными формулами, были широко известны южным карелам. Так, в деревнях Суоярвского района пришедший с поля жнец клал хозяйке на спину серп и спрашивал её: «Пироги дашь или шею отрезать?» или: «Хозяйка, ты от шеи отказываешься или пироги делаешь?». Слова могли быть и такими: «Если не дадут пирогов, то шею долой!» или: «Эй, хозяйка, видишь серп? Давай угощение, не то голову долой!». Аналогичные обряды с множеством интересных вариантов были обнаружены также у финнов. Имеются сообщения, что «когда рожь и яровые были сжаты, крестьянка вешала все серпы себе на шею и говорила: «Ну, теперь серпы на шею»; затем, не снимая их, варила кашу, и говорила, что теперь каша стала «серповая» (*kamppipuuro*). В Пиелавези крестьянка вешала серпы себе на шею, «чтобы урожай и в следующий раз уродился хорошо». В Леппявирта серп хозяйке кто-нибудь из жнецов нес на шее, и она варила «праздничный серповый суп» (*sirpinkampiaisvelli*) из молока и ячменной муки. Чрезвычайная развитость этого обряда среди финнов и карел и отсутствие его у русских позволяют сделать вывод о прибалтийско-финском происхождении ритуала одевания серпа на шею хозяйки.

Содержание и соотношение понятий «обычай», «ритуал», «обряд»

Обычай – это всякий установленный традиционный стереотип общественных действий (или стереотипная форма поведения), характерный (= *обычный*) для данного народа в определенный исторический период. Например, обычай патрилокального поселения брачных пар, обычай соседской взаимопомощи, обычай гостеприимства.

Обычай соседской взаимопомощи – это совместный неоплачиваемый труд крестьян для аккордного завершения какого-либо этапа работ (определение М.М. Громыко). У вепсов он назывался *tougoh*. Суть его заключалась в следующем. Любая семья могла обратиться за помощью к соседям, если хотела поскорее управиться с уборкой урожая; затеяла строительство дома, но не имела достаточного количества рабочих рук. Соседи не имели права отказать односельчанам. Платой за оказанную помощь являлось угощение, которое выставлял хозяин дома. Обычай *tougoh* сохранялся в вепсских деревнях вплоть до 1930-х гг.

У каждого народа есть свои обычаи гостеприимства. У северных вепсов, как и у карелов, в прошлом бытовал обычай длительной гостьбы девушек, в основном племянниц, у своих родственников (чаще всего по материнской линии) под названием *adiv* (мн. ч. *adivod*). Слово *adiv* в вепсском Прионежье могло означать «гостя вообще», «девушку, длительно гостившую», «невесту», «возлюбленную». Согласно этому обычаю, накануне зимнего храмового праздника своего селения дядя или двоюродный брат девушек на санях объезжал соседние деревни, где проживали его молодые родственницы, и забирал их к себе погостить на две-три недели. По истечении срока гостевания за девушками приезжали отец или брат и отвозили их обратно домой. Каждая девушка брала с собой прялку с куделью и узел с несколькими праздничными нарядами, так как хождение ее в одном платье в течение всего праздника вызывало осуждение (рис. 7). Собранные по нескольку человек в одном доме, адивод активно участвовали в гуляньях, праздничных и будничных молодежных беседах. В дневное время помогали хозяйке в различных нетрудоемких делах: мыли полы по субботам, носили дрова и воду. Тяжелыми работами их занимать было

не принято. Такая гостьба была замечательным периодом в жизни девушки, расширяющим круг для выбора ею суженого. У.С. Конкка, исследовавшая этот обычай у карел, пришла к выводу, что он представлял собой в прошлом своеобразный «институт» межродового значения, способствующий заключению брака.



Рис. 7. Девицы пришли из дальних деревень на праздник, наряжаются перед погостом. Радогощинский сельский совет.
Фото З.П. Малиновской, 1928 г. (коллекция РЭМ, № 5524-200)

Таким образом, приведенные примеры показывают, что обычаи «вплетены» в саму человеческую материальную деятельность, они воспроизводят определенные стереотипы поведения, которые носят прагматический характер, то есть вполне разумный, практически полезный.

Вопрос об определении и соотношении научных понятий «обычай» и «ритуал», синонимом последнего служит слово «обряд», до сих пор остается окончательно нерешенным. Их либо рассматривают как принципиально противоположные феномены (А.К. Байбурин), либо трактуют по модели «род – вид» и разграни-

чивают по линии прагматического / символического (С.А. Арутюнов, В.П. Левкович, К.С. Сарингулян, С.А. Токарев, Д.М. Угринович). Последняя точка зрения является преобладающей, согласно ей ритуал (обряд) – это специфический вид обычая. Обряд, как и обычай, представляет собой общепринятый стереотип действий (или стереотипную форму поведения), но стереотип, который в отличие от обычая имеет символический характер, то есть служит «знаком» какой-то идеи, какого-то представления. Главное отличие обряда от обычая, таким образом, состоит в том, что он включает в себя не непосредственно целесообразные, а символические действия. Приведем по этому поводу высказывание С.А. Арутюнова: «Под обычаем следует иметь в виду такие стереотипизированные формы поведения, которые связаны с деятельностью, имеющей практическое значение. Ритуал же объемлет только те формы поведения, которые являются чисто знаковыми и сами по себе практического значения не имеют, хотя и могут опосредованно быть использованы в практических целях (коммуникации, психотерапии и др.)».

Приведем примеры соотношения обычая и ритуала. Сто лет назад вепсские охотники, отправляясь на медвежью облаву, связанную с постоянным риском, брали с собой помимо примитивных ружей, дающих частые осечки, рогатину. В данном случае охота с рогатиной представляет собой обычай, характерный для определенного исторического периода, который имеет практическую цель получить добычу и обезопасить охотника. Однако это же охотничье орудие использовалось при совершении ритуала защиты скота от дикого зверя. Так, у шимозерских вепсов в день первого выгона скота хозяин рано утром брал рогатину, «которая бывала в звере», чертил ею три раза круг, а затем ходил вокруг этого круга и приговаривал: «Стань тын железный кругом двора и скота. Покажися, мой скот, всякому зверю черному и серому, пням, да колодцам, да камням от сего дня и все лето до белого снегу». Эта рогатина потом пряталась в такое место, чтобы ее никто из домашних не уронил, и стояла там до тех пор, пока «скот по лесу ходил до белого снегу».

Другой пример связан с этнографией детства. У вепсов были известны многочисленные обычаи и обряды отлучения ребенка от материнской груди. Обычаем можно назвать натирание материн-

ской груди горчицей или солью. Согласно одному из обрядов мать кормила ребенка грудью «через стол», ударяла ребенка пальцами по лбу и говорила: «Kut d'äńiš ičeze poigid ei tunde, muga sina ala tunde maman nižad» – «Как заяц своих детей не знает, так ты не знай материнской груди».

По мнению А.К. Байбурина, ритуалы, в отличие от обычаев, представляют собой намного более жесткие формы поведения, которые функционируют в сакральном центре культуры народа, и от их правильного выполнения зависит само существование этой культуры и народа. Обычаи же существуют в обыденной жизни, на культурной периферии.

При рассмотрении вопроса о соотношении обычая и обряда следует помнить, что их научное значение отличается от народного. На этот момент обращала внимание Т.А. Бернштам, отмечая, что эти понятия, в отличие, например, от таких терминов, как «традиция», «символ», «ритуал», имеют не научное, а народное происхождение. У восточнославянских народов слова *обычай* и *обряд* являются синонимами, обозначающими любые стереотипизированные способы человеческой жизнедеятельности. Символические действия не выделялись специальным термином, они табуировались особыми названиями, например: *кормление Мороза*, *завивание* (*бороды*, березы), *обход* (скота) и т. д. Однако сами эти ритуалы выполнялись, по народной же терминологии, «по обычаю», «по заведенным порядкам» – независимо от того, были ли они непосредственно связаны с трудовым процессом или отделены от него сезонно, относились к будням или праздникам.

Аналогичное явление мы обнаруживаем в вепсском языке. Эквивалентом термина «обычай» у вепсов служат слова *mod* и *vero*, происходящие от русских слов *мода* (в русском просторечии обозначающее манеру поведения, обычай) и *вера* (которое в поздней русской традиции использовалось синонимично словам *обряд* – *обычай*). Со словами *mod* и *vero* известны следующие выражения: «*Nügüt il'e verod heinil' spravitada*» – «Теперь нет обычая лечить травами»; «*Muilā ni verod īlend pestazhe*» – «И обычая не было мылом мыться»; «*Īlend i verod upakoš kündmha mända*» – «Не было и обычая идти пахать в сапогах»; «*Ende mod oli – viiketihe svad'bas*» – «Раньше был обычай (была мода) причитывать на свадьбе»; «*Il'a*

meiĺ sida verod voikta svad'bas» – «Нет у нас такого обычая причитать на свадьбе»; «*Ende vero oli mända kaled pakitmaha*» – «Раньше был обычай ходить коляду просить»; «*Ka, eto, näged mi. Mod mugoine – munapirg toižen päivan tehta*» – «Да, это, видишь что. Мода такая – на второй день (свадьбы) яичницу делать». Судя по четырем последним примерам, слова *mod* и *vero* у вепсов обозначали не только «обычай», но и «обряд». Об этом свидетельствует также лексика карелов-людиков, у которых понятие *moudu* («мода») обозначало одновременно «обычай» и «обряд».

Обрядовые действия у вепсов, как и в восточнославянской традиции, обычно имели специфические названия, выражающие (как правило, глаголом или отглагольным существительным) одно из символических действий, считающееся, по народным представлениям, главным в обряде. Например, для обозначения третьей части обряда новотела, состоящей из омовения, окуривания, кормления коровы и семейной трапезы, употреблялся глагол *argaita* (букв. «скоромничать»). Именно семейная трапеза впоследствии дала наименование и предшествующим ей обрядам. Дело в том, что в этом названии заключен смысл трапезы (а не омовения и окуривания) – торжество по случаю принятия скоромной пищи – «нового» молока после своеобразного «поста». Сложный обряд первого выгона скота обозначался глаголом *ümbärta* (букв. «обходить»), отсюда и названия предметов обхода – *ümbärtes* (букв. «то, с чем обходят»). Для обряда крещения существовало название – *valatada* (букв. «поливать, обливать»), отсюда крестины – *valatused* (букв. «обливания»). Для именин, помимо специального названия *nimipäiväd* («дни имени»), у северных вепсов использовалось выражение *tuuda kisseĺ sömha* (букв. «идти кисель есть»). В Пондале поездка свататься обозначалась словами *ajada süumid ŕist'maha* (букв. «ехать на богомолье» или «ехать глаза крестить»). Эти выражения для обозначения обрядов, как правило, являлись устойчивыми.

Ритуал как символическое действие

Итак, мы установили, что специфика ритуала (обряда) состоит, прежде всего, в символическом характере действий, которые его образуют. Но что собой представляют символические действия? И что такое символ вообще?

Как пишет Д.М. Угринович, «символ есть разновидность знака. Наиболее употребительной системой знаков является язык народа. В языке определенное сочетание звуков и соответствующее ему сочетание букв образуют слово. Слово является знаком, который люди соотносят с реальными объектами и процессами окружающего мира. <...> Между чувственно воспринимаемым предметом и сочетанием звуков, букв и т. п., выполняющим роль знака, нет внутренне необходимой связи. Одно и то же понятие может быть адекватно выражено значительно отличающимися друг от друга знаками; в разных языках – различными звуками и буквами, в радиотелеграфной связи – азбукой Морзе и т. п.».

В ритуале мы имеем дело с особым типом знаков – знаками-символами. Символ, так же, как и любой иной знак, выступает в процессе познания в качестве своеобразного заместителя реальных предметов, процессов и явлений. Однако, в отличие от всех иных знаков, символ обладает частичным сходством с обозначаемым объектом (предметом), выбор того или иного символа для обозначения указанного объекта (предмета) не вполне произволен. В принципе любой признак объекта или предмета (форма, цвет, совершаемое действие и т. д.) могут стать основой его символизации. Например, веревка в вепсской традиции, как и во многих других, символизировала змею (их общие признаки – длина, извилистость). Лисица, благодаря рыжему цвету меха, была символом огня. Наиболее отчетливо это представление проступает при анализе вепсского обряда сжигания кострики, который был распространен на всей вепсской территории. Обряд заключался в следующем: парни и девушки выносили кострику в поле, сгребали ее в несколько куч и зажигали костры; молодежь, взявшись за руки, бегала вокруг костров, перепрыгивала через них, кольями подбрасывала горящую кострику вверх, чтобы лен рос длинным. В южновепсских деревнях обряд сопровождался заклинанием: «Huti räbō!» – «Жги лисицу!». Северные вепсы около таких костров исполняли особые песни-выкрики, в которых были такие слова: «Rebii, rebii, rüŋgule!» – «Лиса, лиса, на кострику!», то есть огонь на кострику.

В любой традиционной культуре, отличающейся высокой степенью символизации окружающего мира и ритуализации, тем не менее далеко не все объекты внешнего мира, как и не все предме-

ты освоенного человеком пространства, вовлекаются в систему символов и обрядности. Как отмечают Л.Н. Виноградова и С.М. Толстая, наделение особым символическим значением одних реалий и оставление без внимания других всегда определяется самой культурой. В ходе нашего исследования мира фауны в символике вепсов был выявлен ряд наиболее ярких образов насекомых, которым вепсская традиция оказывала предпочтение. Сравнение его с энтомологическим рядом славян (прежде всего, русских), благодаря использованию в нем фундаментального труда А.В. Гуры «Символика животных в славянской народной традиции», позволило сделать вывод, что «класс» насекомых характеризует своеобразие вепсской традиции. Некоторые насекомые, имеющие особый символический статус у вепсов, никак не выделялись в славянской традиции, например, клещ, бабочка-моль, «красивая бабочка», кузнечик. В то же время такие вещи, как борона, топор, горшок, ложка, в вепсской, как и в славянской культуре, оказываются весьма значимыми в ритуалах, а родственные им по утилитарной функции молоток и миска почти не используются.

Любой ритуал включает в себя ряд символов. Он может быть представлен как определенный знаковый текст, в котором можно выделить группы символов – предметную, акциональную, персонажную, вербальную, – которые имеют общую тенденцию к максимальной синонимичности, к повторению одного и того же смысла, одного и того же содержания разными возможными способами.

Предметные символы – предметы или вещи, которые наделены знаковостью и символическими свойствами. Например, новорожденного было принято заворачивать в рубаху отца, чтобы отец больше любил ребенка. Предметным символом в данном случае является рубаха. Рубаха играла роль заместителя отца, который ее носит; через рубаху пытались добиться от него любви, внимания к ребенку.

Один и тот же предмет, используемый в разных ритуалах, может иметь разное символическое значение. Обратимся к примерам. Например, на восходе солнца в Егорьев день у оятских, капшинских и южных вепсов хозяин совершал обход своего дома с магическими предметами, чтобы уберечь семью от различных несчастий. В число предметов, играющих роль оберегов, обязательно

входило решето. В данном обряде использовался такой признак формы решета, как замкнутый круг. В то же время через сетчатое дно решета можно было заглянуть в иной мир. Во время сорочин пытались определить, присутствует ли умерший на трапезе. Считалось, что это может сделать маленький ребенок, которого сажали на печь и просили посмотреть через решето на место, отведенное для покойника за столом.

Акциональные символы – действия (обход, кувыркание, поклон, плевание, битье, хлестание и т. д.). Это действия, которым при совершении ритуала придается не реальный, а символический смысл. Например, что означает одевание головного убора «сороки» на невесту во время свадьбы родственницами жениха? Безусловно, не то, что таким образом родственницы хотели защитить девушку от холода. В традиционной культуре вепсов сорока являлась знаком замужних женщин, точно так же, как в наше время им является обручальное кольцо, одетое на безымянный палец правой руки. Одевание сороки на невесту символизировало ее переход из половозрастной группы незамужних девушек в группу замужних женщин.

Ритуальным действием может быть кража. Кража – в народной морали греховное, «нечистое» дело, наказываемое как обществом, так и высшими силами. Однако в обрядовой практике – это магический прием, придающий добытым таким способом предметам особую сакральность и магическую силу. Так, в утро Великого четверга, до восхода солнца вепсянки Шимозерья тайно забирались в соседский хлев и стригли шерсть с овец, чтобы «перетянуть» к себе овечий приплод.

Половые, возрастные и социальные символы – свойства участников обрядов. По народным представлениям, успех или неудача многих ритуалов во многих случаях зависят от того, кто его совершает. В одних ритуалах особую актуализацию приобретает пол человека. Наиболее ярко половая принадлежность участника представлена в обряде первого новогоднего посетителя. Считалось, что от пола первого человека, посетившего дом в первый день Рождества или Нового года, зависело счастье и благополучие семьи в течение всего года. Вепсы верили, что визит мужчины был положительным знаком, а визит женщины — отрицательным. У южных вепсов на этот

счет даже существовали поговорки: «Hamar hauktob, bude tuleb edõ akalńe» – «Обух (топора) расколется, если раньше женщина придет»; «Läŋged rebineb, bude tuleb edõ akalńe» – «Хомут порвется, если раньше женщина придет».

Большое значение также имел возраст человека. Вновь обратимся к обряду первого новогоднего посетителя. Считалось наиболее желательным, чтобы первым в дом вошел пожилой мужчина с густой бородой и длинными волосами. Зрелость человека, густая растительность на его лице и длинные волосы, по представлениям вепсов, уподоблялись созревшим колосьям и обилию их в новом году. Особенно стойко такие представления, вызванные аграрными интересами, держались в среде южновепсских крестьян. Среди наших информантов приходилось слышать такие суждения: «Если первым в Новом году приходил мужчина с густой бородой, значит – в новом году будет хороший овес»; «Пожилой мужчина первым войдет – счастливый, хлебный год будет, а безбородый юноша – голый год». В архивных материалах вепсолога Н.Н. Волкова встречается такая запись: «В первый день нового года хозяйка наблюдала, чтобы первым в дом не вошел мальчик, девочка или безбородый юноша; таких посетителей она гнала из дома помелом». Из этой информации следует, что дети, юноши и девушки, устраняемые из южновепсского обряда первого новогоднего посетителя, по народным воззрениям, – существа незрелые, окончательно несформировавшиеся. Традиция негативного отношения хозяев дома к нежелательному посетителю предопределяла поведение людей определенного пола и возраста – в первый день Рождества или Нового года женщины старались остаться дома, а детей родители никуда не пускали.

Эффект обряда в ряде случаев зависел также от социального статуса человека. Пожар дома – страшное несчастье для семьи. В прошлом вепсы верили, что унять пожар, не допустить распространения огня на соседние постройки способен особый ритуал с участием вдовы. Женщина, имеющая такой социальный статус, раздевалась догола, распускала волосы и обходила горящее строение с иконой. Эти данные свидетельствуют о том, что в вепсских традиционных представлениях вдове приписывалась способность погасить огонь – «предать его смерти» и не дать ему разгореться.

Огонь – универсальный символ жизни, любви, в то время как существование вдовы в обществе после потери мужа было аналогично смерти. Такой взгляд на огонь в виде пожара и на вдову как на две противоположности объясняет участие последней в обряде. Нагота вдовы как бы усиливала народный взгляд на нее как на существо, лишенное любви и обездоленное. Подтверждением наших рассуждений служат примеры из обрядовой жизни многих народов мира, в которых обнаженность в ритуалах часто символизировала обделенность, нищету. Кстати, вепсское *gol'*, происходящее от русского «голый», имеет значение «бедный, неимущий». Русское слово «вдова», «вдовый» родственно лат. *viduus* – «лишенный, пустой». Лишение являлось уделом вдовы в материальном смысле. Вдовы, особенно многодетные, оставшиеся без кормильца, были самыми бедными жителями вепсской деревни. Отсюда понятна символизация этого реального признака. Возможно, отголоски мифологических представлений о связи двух противоположностей вдова – огонь нашли отражение в вепсском языке, где вдова обозначается словом *leśk*, фонетически близком к *leśkus* – «огонь». Аналогичная связь прослеживается и в финском языке: здесь *leski* – «вдова» и *leskisillä* – «игра в горелки» представляют собой слова одного корня.

Вербальные символы (или речевые компоненты) – слова (песни, заклинания, молитвы). Вербальные компоненты обряда неразрывно связаны с символикой ритуальных действий; они дополняют эти действия, разъясняя их символическое значение.

Попытаемся расшифровать смысл южновепсского ритуала загона скота в хлев на Покров Пресвятой Богородицы – 1 (14) октября, который знаменовал собой окончание пастбищного периода и начало нового периода в содержании животных – стойловое время. Его всегда совершала хозяйка, так как уходом за скотом в семье (кроме лошадей) занимались женщины. Совершение этого ритуала мужчиной было бы аномальным явлением, провалом успеха обряда. Хозяйка, облачившись в шубу и рукавицы, загоняла коров в хлев. Затем она вставала на середину хлева и бросала горсть зерен на пол. Далее она раскладывала по углам хлева гостинцы для его духов-«хозяев»: обычно четыре куска хлеба, положенные в красные тряпочки и завязанные узелками; кланялась в каждый угол и

приговаривала: «Lävänižandaine, lävänemagaine! Sötkat, jotkat, karaulgat peganat važast, mustat lehmast!» – «Хозяюшко хлева, хозяюшка хлева! Ешьте, пейте, охраняйте серых телят, черных коров!». Слова могли быть и такими: «Lävänižandaine, lävänemagaine! Sötkat, jotkat! Pidagat tervhil minun živataižed!» – «Хозяюшко хлева, хозяюшка хлева! Ешьте, пейте, держите здоровыми мою животинку!».

Приведенные заклинания разъясняют смысл ритуала: оградить скот от всевозможных опасностей в течение зимы (обережная магия) и содержать его здоровым = плодовитым (магия плодородия). Этим целям соответствовали и предметные и акциональные компоненты данного ритуала. Использование шубы и рукавиц в обряде информантами интерпретировалось следующим образом: «чтобы скот не замерз в течение зимы» (обережная магия), «чтобы шерсть у скота лучше росла» (магия плодородия). Разбрасывание зерна на пол хлева имело продуцирующее значение (зерно входит в разряд универсальных символов плодородия). Угощение для духов хлева, разложенное по четырем углам, должно было очертить и обезопасить территорию, на которой будет находиться скот в течение зимы. Хлеб, жертвуемый духам хлева, осмыслялся и как оберег, и как предмет, символизирующий здоровье и плодовитость скота. На вопрос о том, зачем гостинец заворачивали в материал красного цвета, информанты отвечали: «Чтобы скот был краснее», «чтобы животные были здоровее». Видимо, красный цвет у вепсов, как и у многих других народов, ассоциировался с плодовитостью и жизнью. Не случайно поэтому в вепсском похоронном обряде существовал запрет класть в гроб покойнику что-либо красное. Этим запретом противопоставлялись жизнь, здоровье, которые символизировал красный цвет, и смерть. Красный цвет имел также обережное значение: навещая покойника, беременной женщине следовало обязательно положить за пазуху кусок красного материала, чтобы предохранить будущего ребенка от последствий посещения.

Значение тех или иных обрядов не всегда можно объяснить. Дело в том, что на протяжении всего периода бытования обрядов их значение неоднократно менялось и в наше время оно зачастую не совпадает с тем, каким было тогда, когда эти обряды появились. Например, в прошлом во многих вепсских деревнях любимой пас-

хальной забавой было катание крашеных яиц. У северных вепсов все мужчины деревни в течение четырех дней Светлой недели собирались в каком-нибудь доме, где были гладкие и широкие половицы, для игры под названием *munad kataida* («катать яйца»). Для этой игры изготовлялся деревянный лоток в виде наклонного желоба (рис. 8). По нему игроки скатывали яйца. Цель игры заключалась в том, чтобы сбить катившимся яйцом лежащее на половице



Рис. 8. Приспособление для игры: лоток для катания пасхальных яиц, хранился в семье В.В. и Б.И. Щербаковых, с. Рыбрека Прионежского района РК

яйцо противника. Выигравший забирал сбитое яйцо. Проигравший все яйца ставил вместо них деньги. У средних и южных вепсов эта игра сохранила более древние черты: она проводилась на улице; яйца катали по земле с какого-нибудь бугорка. Катание яиц первоначально возникло не как забава, а как магический акт. Яйцо является универсальным символом зарождения новой жизни. При соприкосновении с землей в весеннее время оно должно было пробудить ее от зимнего сна, заставить плодоносить.

Классификация обрядов

В прошлом у вепсов, как и у других народов, любая сторона их жизнедеятельности сопровождалась обрядами (как простейшими, так и сложнейшими): от запрета и магического жеста до многоактных ритуалов. Очень трудно классифицировать символическую сферу народной жизни. Этнографы и фольклористы неоднократно предпринимали действия в этом направлении. К.В. Чистов, обра-

щаясь к этой проблеме, пришел к следующим выводам. При работе над обрядовой классификацией следует преодолеть предубеждение, что классификация может быть универсальной. Она, как показывает опыт, может быть только целенаправленной, служить выделению того или иного признака у такого сложного явления, как ритуал.

Опираясь на исследования обрядов в России, К.В. Чистов предложил классификацию, в которой ритуалы различаются по функциональному признаку. Эта классификация приемлема для обрядовых систем народов, проживающих в Европе. Единство Европейского региона при всем разнообразии конкретных обрядовых систем обусловлено целым рядом исторических факторов – переживанием общего для большинства народов индоевропейского наследия, господством на протяжении веков сходного хозяйственно-культурного типа (пашенное земледелие), конфессиональным единством (христианство в его трех основных вариантах – католицизм, протестанство и православие), многовековыми культурными контактами между субрегионами. В этом отношении Европа противопоставлена другим регионам, формировавшимся на основе иных хозяйственно-культурных типов (например, кочевое скотоводство, орошаемое земледелие, морское рыболовство и др.), связанным с другими конфессиональными системами (например, мусульманство, индуизм, синтоизм, архаические религиозные системы и т. д.), принадлежащим к иным языковым семьям и унаследовавшим иные традиции. В классификации по функциональному признаку выделяются четыре группы обрядов.

1. Обряды жизненного цикла – ритуалы, которые связаны с цикличностью функционирования человека от рождения до смерти. Как писал Ллойд Уорнер, обряды жизненного цикла – это такие обряды, в которых субъект или субъекты передвигаются «от фиксированного плацентой места в утробе матери к своей смерти и конечной фиксированной точке могильного камня и последнему убежищу в могиле, где пребывает уже мертвый организм, – путь, обозначенный множеством переломных моментов перехода, которые все общества ритуализируют и публично отмечают соответствующими обрядами. Таковы важнейшие вехи рождения, достижения зрелости, брака и смерти».

У вепсов, как и других европейских народов, достаточно четко выделяются три цикла обрядности: связанные с рождением человека (родильная обрядность), его вступлением в брак (свадебная обрядность) и смертью (похоронно-поминальная обрядность). Эти обряды еще называют ритуалами перехода, поскольку все они обязательно демонстрируют полную потерю прежней идентичности индивида и приобретение новой, включающей смену имени; фиксацию нового биосоциального статуса и присоединение к новой социовозрастной группе.

В российской этнографии обряды жизненного цикла часто называются семейными, так как они главным образом затрагивают семейный коллектив. Однако это название не совсем точно, во-первых, потому, что в обрядах жизненного цикла, как правило, участвуют не только родственники, но и односельчане; во-вторых, семейными обрядами могут быть и другие ритуалы нашей классификации, например, некоторые окказиональные и календарные.

2. Окказиональные обряды (от англ. *occasion* – случай, обстоятельство) – ритуалы, которые воспроизводятся не регулярно, а только по мере необходимости, по мере возникновения особых, часто критических, кризисных обстоятельств (пожар, засуха, эпидемия, эпизоотия, строительство дома и т. д.).

У вепсов было известно достаточно много обрядов, совершаемых в случае пожара. Например, троекратный обход вокруг горящей избы с иконой (обычно Неопалимой Купины) и яйцом и чтение заговора, чтобы огонь не перекинулся на другие строения: «Mina ukrevin i tünisteidan necen požaran, sadan raudeisen pihan i kivisen seinan maaspei taivhase sai ümbri neces požaras, miše toishe perthe ei tarteis» – «Я укрою и успокою этот пожар, я поставлю железную перегородку и каменную стену от земли до неба вокруг этого пожара, чтобы к другой избе не пристал бы». Если пожар возникал от молнии, то дом обходили с молоком, а затем выливали в огонь.

Засуха была редким явлением в местах, где проживали вепсы. Зафиксированные обряды борьбы с засухой у вепсов единичны. Одним из распространенных являлся молебен, который священник совершал на полях.

Упоминание об одном из ритуалов борьбы с эпидемией встречается в архивных материалах Н.Н. Волкова. Семь лет население д. Прокушево мучила холера. Решили по чьему-то совету добыть огонь из дерева и обойти деревню. Во время обхода из деревни выскочил большой черный кот (олицетворение холеры), и болезнь перешла в Нойдалу. Там болезнь выжили таким же путем.

В вепсской обрядовой культуре выделяется цикл окказиональных ритуалов, сопровождающих строительство жилища и его обживание. Обряды были приурочены к таким моментам строительства, как закладка первого венца дома, подъем матицы, сооружение конька крыши, постановка печи. Многоактным был ритуал перехода в новый дом, варьирующим по вепсской территории. У вологодских и южных вепсов при переходе в новый дом вепсы просили «хозяев» нового дома, или «хозяев» земли (места), или одновременно и тех и других, пустить их на новое местожительство, например: «*Perťi-ižandāńe perťi-emagāńe, tahoižandāńe tahoemagāńe, primgat, pästkät mindā ńečile tahole, ńečhe perťhe, blāslōgatā ozāžō, elōžō, ťervhusudō, kaikō mindā*» – «Хозяин дома, хозяйка дома, хозяин места, хозяйка места, примите меня, пустите меня на это место, в этот дом, пожелайте счастья, жизни, здоровья, всего хорошего!».

3. Специализированные обряды – ритуалы, связанные с неземледельческими занятиями в земледельческой деревне. К ним можно отнести обряды мельников, кузнецов, пчеловодов, коновалов, гончаров, охотников, рыбаков, знахарей и т. д.

В отличие от многих европейских народов, у вепсов не были зафиксированы сведения об обрядах мельников, кузнецов, пчеловодов, коновалов, гончаров. Возможно, это один из пробелов в изучении вепсской традиционной культуры, который мы уже не восполним. Во всяком случае, в вепсских деревнях по среднему течению Ояти (центр – д. Надпорожье) был распространен гончарный промысел и можно только предположить, что он сопровождался обрядами. Но промысел уже в 1930-х гг. прекратил свое существование – значительно раньше, чем вепсов начали систематически изучать.

Зато совершенно определенно можно сказать, что у вепсов были распространены развитые циклы охотничьих и рыболовных обрядов. Обычно они были приурочены к началу и концу связан-

ной с ними деятельности. Пример одного из охотничьих обрядов. Перед началом промысла с новым ружьем охотник должен был убить им первой сороку и намазать сорочьей кровью ствол, чтобы в дальнейшем ружье стреляло без промаха.

Для того чтобы получить улов, вепсские рыбаки приносили духу-«хозяину» водоема различные жертвы в начале и конце рыболовного промысла. У южных вепсов перед ловлей рыбы мережами (мердами, сетями) необходимо было опустить яйцо в воду для духа-хозяина озера. Белозерские вепсы опускали водяному в омут пирог, табак и вино. По окончании промысла было принято жертвовать духу воды часть улова. У пяжозерских вепсов в качестве жертвы использовалась первая пойманная рыба.

Знахарской деятельностью у вепсов, как правило, занимались колдуны (вепс. *noid*). По народным представлениям, колдун мог наслать болезнь и мог ее вылечить. При лечении болезней колдуны совершали различные обряды, сопровождаемые заговорами. Так, при лечении *kohtāduz* – заболевания, сопровождаемого вялостью и болями в животе и голове, южновепсский колдун делал очень концентрированный раствор соли, над которым три раза читал заговор: «Kole kohtāduz! Kibu kivhe! Solad pekste! Kündhe suu! Raba Božjaspäi. Neciš časud! Neciš aigaiš! Amiń!» – «Умри кохтадуз! Боль в камень! Соль перемешайся! В когти рот! От раба Божьего. В этот час! В это время! Аминь!». Затем этим раствором он обмывал голову и грудь больного и заставлял выпить «лекарство» не через край блюдца, а с середины.

4. Календарные обряды – ритуалы, которые исполняются периодически, в определенные моменты годовой смены сезонов.

Но что означает выражение «моменты годовой смены сезонов», когда нужно совершать ритуалы? Например, в календаре, по которому мы живем, 28 февраля – последний день зимы, а 1 марта – первый день весны. Означает ли это, что где-то в этот переходный момент нужно совершить обряд? Конечно же, нет. Переход от одного сезона к другому всегда постепенный. При переходе от зимы к весне такими моментами будут: таяние снега, появление длинных сосулек, появление первой зелени, прилет птиц, первый весенний гром и т. д. Однако в традиционном аграрном обществе эти сезонные изменения были неразрывно связаны с хозяйственной дея-

тельностью народа, с последовательностью трудовых процессов. Таяние снега, например, означало, что необходимо совершать сев, весенние полевые работы, выгон скота на пастбища. Начало этих действий обязательно сопровождалось обрядами. Поэтому большая часть календарных обрядов была хозяйственной по смыслу.

Как писал В.И. Чичеров, «Понятие весны, лета, осени, зимы существовали, но жили в их конкретном отношении к времени и характеру трудовых процессов народа. И не времена года следует брать за основу при изучении календарной обрядности, а хозяйственную жизнь крестьянина, протекающую в конкретной исторической и географической обстановке».

Таким образом, важным признаком календарных обрядов следует назвать синхронизацию природных ритмов с хозяйственной деятельностью человека. Подтвердим эту связь на вепсских материалах. Шимозерские вепсы полагали, что «Когда появятся проталины величиной с корову, то можно выпустить (корову) – выживет» («Lehman surtt'e aveidase kezapaik, ka voip' pästta, päzub heŋkhe»). Первый выгон коров на пастбище сопровождался трехчастным ритуалом. В первую часть ритуала входили так называемые «домашние» (семейные) обряды, поскольку их исполняли хозяева скота у дома или в хлеву. Центральными обрядами в этом комплексе являлись обход хозяином или хозяйкой своего дома или хлева и проведение скота через дверь хлева, на косяке и под порогом которой лежали оберегные предметы. Вторая часть ритуала носила, так сказать, семейно-общественный характер и состояла в обрядовом прогоне скота по деревне к месту сбора стада и в передаче его пастуху. В третью часть входили обход пастухом собранного стада и пропускание его через «магические» ворота, т. е. это был уже пастушеский обряд защиты скота.

Услышав первый весенний гром, вепсские крестьяне кувыркались, чтобы спина не болела во время жатвы.

Таким образом, обряд исполняется в определенный природный момент, но является хозяйственным по смыслу.

Календарные обряды всегда исполняются периодически в точно обозначенные периоды годового производственного цикла. Этим они разнятся от окказиональных ритуалов. От обрядов жизненного цикла они отличаются тем, что в большинстве своем

касаются больших общественных групп или всего народа в целом. Например, катание на лошадях в Масленицу охватывало весь вепсский этнос и окружающие его народы.

Кроме распределения обрядов по основным функциональным группам, они могут классифицироваться также по другим существенным признакам.

Важным является разделение ритуалов по происхождению на народные и церковные. К обрядам церковного происхождения относятся венчание, крещение, молебен, водоосвящение и т. д.

Обряды могут быть сгруппированы по целенаправленности действий – продуцирующие (= способствующие плодородию), обережные (= апотропеические), очистительные, вредоносные и т. п.

Ритуалы могут различаться по условиям их исполнения (публичные или тайные); по составу их исполнителей (коллективные, индивидуальные, с двумя участниками, с лидером).

Обряды могут быть классифицированы по типу пространства, в котором исполняются те или иные обрядовые действия (дом, хозяйственные постройки), деревня, поле, лес. Таким образом, пространство делится на свое – чужое, очеловеченное – неочеловеченное, культурное – не введенное в культуру. Многие обряды совершались на границах этих пространственных частей. Например, во время поиска пропавшего в лесу человека или животного колдун выходил на связь с духом леса в полночь на перекресток дорог или на другие границы – крыльцо дома, край лесного массива.

Литература

Арутюнов С.А. Обычай, ритуал, традиции // Советская этнография, 1981, № 2. С. 98–99.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.

Байбурин А.К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 7–21.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

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

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-II. М., 1993. С. 3–36.

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

Винокурова И.Ю. Огонь в мифологии вепсов // Вепсы: история, культура, межэтнические контакты. Петрозаводск, 1999. С. 148–167.

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

Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002.

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

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Куликовский Г.И. Из общинно-артельной жизни Олонецкого края. Петрозаводск, 1897.

Левкович В.П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения // Психологические проблемы регуляции поведения. М., 1976.

Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология: Учебник для студ. высш. учеб. заведений. М., 2001.

Саринглян К.С. Ритуал в системе этнической культуры // Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1978. С. 69–77.

Токарев С.А. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 3–8.

Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Труды по знаковым системам XV. Тарту, 1982. С. 57–71.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Угринович Д.М. Обряды. За и против. М., 1975.

Чистов К.В. К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 101–107.

Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. М., 1957. ТИЭ (XI).

Т е м а 3. РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВЕПСОВ

Важной характеристикой этики народа является отношение к детям. Семью, в которой были дети, вепсы считали благополучной и счастливой. Бездетность рассматривалась как большое несчастье. Общественное мнение, как правило, обвиняло в бесплодии женщину. О ней говорили: «Akal eila plodud» – «У женщины нет плода». Вина на мужчине лежала только в тех случаях, если он был преклонного возраста или женился на женщине, уже имевшей ребенка.



Рис. 9. Вепсская семья из Тихвинского уезда. Фото А.О. Вяйсянена, 1916 г.

Однако слишком большое количество детей в вепсской семье также не вызывало большой радости, так как вело к материальным трудностям: «Хорошо бы иметь девочку, как пестунью, да двух-трех мальчиков. А больше – одни грехи пойдут; дочерям прида-

ное, наряды надо, а где возьмешь, коли достатка нет; сыновьям – землю, избы, а наделы-то невелики». Эта тема нашла отражение и в вепсском фольклоре. Во второй половине XIX в. Э.Н. Сетяля и Ю.Х. Калой был записан такой характерный текст:

Kägi kukkub,	Кукушка кукует,
Hebo nukkub,	Лошадь дремлет,
Ižand dumaib,	Хозяин думает,
T'äuž pert' lapsid'	Полная изба детей
Kut tarbiž sötta	Как надо накормить
Kut tarbiž gotta.	Как надо напоить.

На рубеже XIX–XX вв. вепсские женщины применяли некоторые народные средства «контрацепции». В источниках встречаются краткие упоминания о камне – «вишневом клее» и стеблях какого-то травянистого растения, употребляемых в целях предохранения от беременности. В вепсских деревнях, хотя и крайне редко, встречались умышленные случаи прерывания беременности. У северных вепсов удалось зафиксировать термины, обозначающие преднамеренный выкидыш – *kohtun lükez* (букв. «сбрасывание живота») и естественный – *prokudi*. От нежелательной беременности женщины избавлялись различными способами: пили настои из семян горелой спорыньи или пороха, луковой шелухи и паутины; поднимали очень тяжелые камни; упирались животом о забор или стол; в бане растирали живот сосновым веником.

Кроме того, вепсам были известны различные табу, направленные на ограничение числа детей в семье. Во избежание многодетности запрещалось качать пустую люльку, класть на стол лишнюю ложку, обходить вокруг стола.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что для вепсов не был характерен культ многодетности, что явилось одной из причин сегодняшней малочисленности этноса.

В традиционной обрядности вепсов, связанной с рождением человека, обнаруживается довольно много аналогий, как с отдаленными, так и с соседними народами. Их появление имеет различные причины: воплощение общечеловеческих идей, этногенетическое родство, заимствования и т. д. В то же время в вепсской родильной

обрядности можно встретить черты, особенные для данного этноса. Они обусловлены неповторимыми путями его индивидуального развития.

В целом на всей территории расселения вепсов существовал единый в своей основе родильный ритуал. Локальные особенности по вепсским группам были не очень значительны. Они сформировались самостоятельно или под влиянием местных традиций соседних народов. Северновепсская родильная обрядность, например, подвергшаяся влиянию соседнего карельского населения, несколько отличалась от средневепсской и южновепсской, обнаруживших достаточное сходство.

Родильная обрядность была ориентирована в основном на удачный исход родов и сохранение и защиту здоровья матери и ребенка. Она подразделялась на три цикла:

1. обычаи и обряды, связанные с беременностью; 2. сопровождающие появление ребенка на свет; 3. послеродовые обряды очищения и социализации.

Для сферы обрядовой практики, связанной с рождением человека, характерны скрытность, таинственность. В ней участвовал узкий круг лиц: новорожденный, его мать, свекровь или повивальная бабка – главные исполнители; отец, родственницы и соседки, священник – персонажи второго плана.

Беременность

Для обозначения беременной женщины вепсы повсеместно использовали названия, подчеркивающие ее главное внешнее физическое изменение: большой живот – *kohtunke* или *vacanke* (букв. «с животом»). В то же время среди северных вепсов известны иносказания, употребляемые в шутливой форме: «herneht om sönu» («гороха поела»), «om sönu hir'en pezan» («съела мышиное гнездо»), «klubuk om kuvatut» («клубок сплела»), а также термин, обозначающий внебрачную беременность *töuž* (букв. «полный, наполненный»).

Большая часть обрядов периода беременности представляла собой запреты, регулирующие поведение будущей матери и обеспечивающие рождение здорового ребенка. Большинство запретов, распространенных у вепсов, было известно многим народам мира. В них удивительным образом переплетались религиозно-магиче-

ские и рациональные представления, основанные на многовековом народном опыте.

Беременная женщина должна была находиться в гармонии с миром природы и избегать встречи с теми явлениями, которые могли навлечь беду на будущего ребенка. Ей не разрешалось разорять гнезда птиц, иначе случится выкидыш; есть тетеревиные яйца – ребенок будет рябой; обижать домашних животных, в особенности собак, кошек, свиней; присутствовать при убое скота. В период беременности строго запрещалось ходить в лес, где женщина могла встретиться с представителями животного мира, наиболее опасными для нее в таком состоянии, – медведем и змеей. Считалось, что если медведь попадется навстречу, то обязательно разорвет живот; а если змея, то ее нельзя убивать. Последний запрет основывался на представлении о змее как об универсальном символе плодородия.

Идея избегания представителей иного мира лежит в основе запрета на посещение беременной кладбища, покойника, похорон. В народе бытовало мнение, что в случае его несоблюдения ребенок родится с бледным или желтым лицом либо вообще нежизнеспособным. В исключительных случаях, когда избежать такого посещения было нельзя (умирал родственник), будущая мать использовала различные средства защиты плода: клала за пазуху или под грудь расписные ложки, оборачивала живот материалом красного цвета.

Данный свод предписаний для беременной дополнялся и другими табу с четко выраженной для архаического мышления магией подобия: нельзя садиться на камень – роды будут тяжелые; кипятить в котле – ребенок родится с черной головой; хлебать варево через дужку ведра – ребенок будет с кривыми ногами; перелезать через косую изгородь – будет страдать косоглазием; есть голову налима – будет сопливым; носить в руках мусор – на ребенке появятся болячки.

Некоторые запреты среди вепсов были менее распространенными. Так, например, беременной не следовало спать на спине, иначе ребенка мог подменить (*vajehtada*) «хозяин леса» (аналогичные представления о подменыше (*vaihdokas*) были чрезвычайно развиты у финнов. Нежелательным считалось посещение свадьбы, что-

бы не подвергнуться сглазу. Запрещалось идти в крестные матери, это могло привести к смерти беременной или ее крестника.

Для второй половины беременности характерны различные приметы, по которым определяли пол будущего ребенка: живот у женщины острый – будет мальчик, живот круглый – девочка; соски темные – мальчик, соски красные – девочка; лицо без изменений – мальчик, лицо с желтыми пятнами – девочка. Были приметы и другого типа. Так, если на беременную женщину кто-нибудь пристально посмотрит, а у нее в это время шевельнется ребенок, то у него глаза будут похожи на глаза смотрящего.

Обряды, сопровождающие появление ребенка на свет

В вепсских семьях женщины занимались различными хозяйственными работами вплоть до самого наступления родов. Запрещалось только мытье полов, ибо у беременной, находившейся при таком занятии в резко согнутом положении, пуповина могла обвиться вокруг плода. По народному убеждению, если женщина, ожидающая ребенка, будет подолгу сидеть без дела, то плод вырастет большим и роды будут тяжелыми. Свекровь учила молодуху, готовившуюся стать матерью: «Носи хоть камни или пригорышни земли из угла в угол, если у тебя нет никакой другой работы». Работа «до первых схваток» приводила к довольно распространенным в вепсских деревнях случаям родов в лесу, поле, на покосе и т. д., где роженица часто обходилась без посторонней помощи.

В домашних условиях вепсянки предпочитали рожать в хлеву, реже – в подполье, а в летнее время – в сарае. Традиция рождения ребенка в бане, широко бытовавшая у прибалтийско-финских и русского народов, была в незначительной степени распространена только среди вепсов Прионежья (чаще всего зимой и при трудных родах) и Белозерья. Вепсы даже с опасением относились к бане, считая, что там новорожденный может получить болезни или быть подмененным банным духом-хозяином. Такой взгляд на баню, возможно, связан с тем, что это строение появилось в вепсской среде довольно поздно. Еще в начале XX в. большая часть вепсского населения мылась и парилась в домашних печах.

В основе обычая рождения человека за пределами людского жилья лежали различные народные представления: о «нечистоте»

родового процесса и роженицы, о необходимости соблюдения тайны родов (чем больше людей будет знать о родах, тем они тяжелее). Кроме того, в этом обычае отразились взгляды народа на рождение ребенка как на его приход в мир людей из иного мира. Под влиянием православия нежилые места (особенно хлев), вероятно, вторично «освящались» примером из жизни Христа.

У вепсов, в отличие от многих европейских народов, не получил достаточного развития институт повивальных бабок. Главной помощницей роженицы, как правило, была свекровь. Только в исключительных случаях, если в семье не было свекрови или роды проходили с осложнениями, обращались к деревенской знахарке (*baboi, tedai*) или колдуну (*noid*).

Начало родов знаменовалось обрядом, в котором женщина обращалась к духам-хозяевам хлева или к духам-хозяевам родильного места с просьбой на разрешение занять место для родов и не наблюдать за ней, ибо роды рассматривались как таинство: «Rodinsijan iżandaižed, rodinsijan emageižed! Pästkat mindei rodimaha kakś henged eriži! Kut etei nähtut lapś tegese, muga i etei nähkoi, kut rod'iše!» – «Хозяева родильного места, хозяюшки родильного места! Пустите меня рожать две души врозь! Как вы не видели, как дитя делается, так и не увидите, как рождается!». Полагали, что если не спросить разрешения, то духи обидятся и подменят ребенка в момент его появления на свет.

Для облегчения родов совершались разнообразные магические действия, имитирующие «свободный выход» ребенка из чрева матери: развязывались узлы на одежде роженицы, распускались ее волосы, открывались печные трубы и двери во всех жилых и хозяйственных постройках. Особенно широко использовалась проточная вода из движущихся водоемов (рек, ручьев, родников) или вода, которой в магическом действе придавалось течение по искусственному «руслу». Такая вода символизировала беспрепятственное прохождение плода по родовым путям матери (легкие роды). Роженицу поили водой, пропущенной через ствол ружья или рожок подойника. Символом родовых путей могло выступать и отверстие в жернове, куда воду пускали со словами: «Kut mina ńečiš ahthiš kiviš pästan veden, muga hänel aveikaha prohodad» – «Как я в этом тесном камне пускаю воду, так у нее пусть откроются проходы».

Самым известным способом помощи роженице у вепсов было опрыскивание ее лица речной, ручьевой или родниковой водой. Такое действие совершал муж, набрав воду в рот. Этот обряд бытовал также у русских. По мнению Н.Е. Мазаловой, образ разинутого рта, извергающего воду, органически сочетался с образами живота, чрева, родов.

У вепсов известны и другие обряды с участием мужа, представляющие собой пережиточные формы так называемой «кувады».

Кувада (от франц. «вынашивание, высиживание») – ряд правил и норм поведения отца, подчеркивающих его права на ребенка, основывающихся на представлениях о магической взаимосвязи, якобы существующей между мужем и женой, а также между отцом и ребенком. К ним можно отнести имитацию родового процесса мужчиной во время родов его жены; запреты на употребление продуктов, способных нанести вред зародышу или новорожденному; совершение магических действий, облегчающих родовые муки жены. В различных видоизменениях древняя кувада была обнаружена у многих народов Африки, Азии, Европы; в том числе и в некоторых местах дореволюционной России. Например, в Смоленской губернии мужья стонали при родах жены, а у украинцев развязывали на себе узлы.

Вепсские обряды с участием мужа, как правило, совершались в случае тяжелых родов и были связаны с народным представлением о том, что присутствие мужа может облегчить страдания жены. Так, в Шимозерье если жена не могла долго разродиться, то муж обходил избу или деревню с иконой или объезжал их на лыжах. В Прионежье для скорейшего разрешения от бремени жена садилась мужу на колени.

Как правило, вепсские женщины предпочитали рожать в позах «стоя на коленях» или «лежа».

Важное место в родильной обрядности вепсов, как и многих других народов, занимали магические действия, связанные с пуповиной (*nabarihm* – букв. «пуповый шнурок») и последом (*jälgeliized*). Инструментом для перерезания пуповины обычно служили ножницы, заранее приготовленные роженицей. При родах вдали от дома известны случаи, когда пуповина отрезалась серпом или острым камнем, по которому ударяли вторым камнем. Место среза всегда смазывалось материнским молоком.

Для перевязывания пуповины чаще всего использовались волосы матери, играющие роль оберега для ребенка. Иногда защитные свойства волос усиливались дополнительными магическими правилами. Например, с головы обязательно отрывались только три волоса, растущие по соседству. В качестве материала для перевязывания известна также льняная нить, к которой, как правило, добавлялись материнские волосы. В северновепсской группе было принято пуповину первого ребенка перевязывать кончиком ленты, которой были связаны волосы матери во время ее венчания.

Вепсы, как и многие народы, считали, что сохранность отсохшей пуповины обеспечивает благополучие ребенка. Поэтому ее тщательно прятали за матицу или в сундук. В то же время среди части вепсов бытовали представления о защитных и целительных свойствах отсохшей пуповины. Для этого ее клали в люльку малыша, использовали при лечении грыжи у младенца или женского бесплодия.

Обряд убирания последа у вепсов носил название *hut'ta jälgeliižed* (букв. «хоронить послед») и действительно напоминал похороны. Это было отнюдь не случайно, ибо тщательное «захоронение» последа считалось залогом здоровья и чадородия матери. Столь ответственный обряд всегда совершала свекровь. Если в дальнейшем роженица страдала женскими болезнями или бесплодием, то она в качестве виновницы своих бед подозревала свекровь, плохо «захоронившую» послед. Свекровь мыла послед в течение трех дней, а на ночь убирала его под кровать матери. Затем, завернув послед в чистую тряпку, помещала его в берестяную коробку или лапоть. В таком виде послед закапывался в подполье, хлеву или под первым венцом дома.

По времени рождения младенца, его первому поведению вне материнской утробы и физическим особенностям судили о его дальнейшей судьбе. Например, северные вепсы считали апрель «обманчивым» месяцем. Если ребенок родился в апреле, к тому же 13 числа, то жить не будет. В некоторых вепсских деревнях сохранились приметы, связанные с лунным календарем, где новолуние считалось признаком долгой жизни, а ущерб луны и конец недели – короткой. Универсальная оппозиция верх – жизнь, низ – смерть лежала в основе приметы, по которой наблюдали, как при рождении падал ребенок на подстилку: лицом вверх или вниз.

Полагали, что «пустоглазый» ребенок, то есть без «мяса» (кожи век) в уголках глаз, а также с синюшным оттенком кожи не был жильцом на этом свете. Не к добру рассматривалось и появление ребенка с зубами. Напротив, радость вызывало рождение младенца в околоплодной оболочке – «рубашке» (*paideine*). Рубашку в высушенном виде хранили в укромном месте. Вепсы, как и русские и карелы, верили, что наиболее действенную помощь она может принести в судебных делах.

В вепсских патриархальных семьях рождению мальчиков радовались больше. Только с появлением сына семья получала от общины земельный надел на новую «душу». К тому же девочки со временем покидали родной дом, для них требовалось много нарядов и приготовление приданого, что для бедных семей было непросто. Явное предпочтение рождению мальчиков отразилось во многих вепсских обрядах родильного цикла. В северновепсской группе, например, если в семье рождался сын, то родители на вопрос односельчан: «Кто родился?» – громко кричали: «Сын!». В случае рождения дочери их ответ звучал тихо: «Дочь». Было принято завернутого в пеленки мальчика обвязывать шерстяной веревкой, а девочку – ситцевой. Таким образом, признаки полового статуса человека, полученные при рождении, получали дополнительную социальную и культурную маркировку.

Послеродовые обряды очищения и социализации

С первым криком ребенка, возвещающим о его появлении на свет, новорожденный и мать (вместе или по отдельности) становились объектами двух групп обрядов: очищения и социализации, которые совмещались или проводились, попеременно чередуясь. Очистительные обряды основывались на универсальных представлениях о том, что в послеродовой период младенец и роженица являются сакрально нечистыми и в то же время наиболее предрасположенными воздействию враждебных сил.

Количество очистительных обрядов у этнолокальных групп вепсов было различным. Особенно был развит этот обрядовый комплекс у северных вепсов. Его открывал ритуал обмывания новорожденного водой. Чаще всего обмывание производила свекровь, сопровождая его заклинанием: «Pezetan mina lapsen

rodinsijala, nimetoman i ristatoman, külbetihesai, ristahasai, molitvohosai, vincahasai i vincaspei surmahasai. Amin, amin, amin» – «Мою я ребенка на месте рождения, безымянного и некрещеного, до бани, до крещения, до молитвы, до венчания и от венчания до смерти». Примечательно, что в данном заклинании выстраивались важнейшие ритуалы, которые сопровождали жизненный цикл человека: первая баня, крещение, воцерковление (по народной терминологии «ходить брать молитву»), венчание, погребение, связанное со смертью.

Вслед за обливанием ребенка на месте рождения следовало его омовение в избе на шестке у печи. В отличие от северных, у остальных вепсов именно эта процедура была «первой встречей» новорожденного с водой. Совершаемое омовение было призвано защитить ребенка от сглаза, порчи, болезней. С этой целью в воду опускали различные обереги: уголек, соль, ложки, паутину, щепки от половиц; от заболевания щетинкой – свиное рыло, чесалку или хлеб.

Следующим очистительным ритуалом было мытье в бане через 2–3 дня после родов. Северные вепсы, видимо под влиянием карелов, устраивали баню и для матери и для ребенка. У оятских и шимозерских вепсов ребенка в баню не носили, боясь сглаза. Эту очистительную процедуру проходила одна роженица.

Вторая группа обрядов, совершаемых над ребенком, имела целью его превращение из биологического существа в социальное. С помощью магических действий ему пытались привить внешние и внутренние качества, обладание которыми ценилось в данном обществе. Чтобы ребенок (особенно девочка) вырос красивым, его лицо прямо на месте рождения обмывали молоком матери. Крестьянским идеалом красоты считалась нежная белая кожа. Различными магическими способами младенцу пытались привить послушание. Например, сразу после родов свекровь или повитуха трижды обводили горящей лучиной вокруг правой ноги матери; есть даже единичное сообщение, что вокруг ноги проносили самого новорожденного.

Далее следовали обряды включения ребенка в семейно-родовой коллектив. Первой символической границей, которую необходимо было пересечь новорожденному, чтобы войти в семью, был порог

избы. Для этого свекровь, войдя в дом, клала завернутого в пеленки ребенка у порога, а идущая следом мать перешагивала через него. После этого свекровь подносила младенца к печи или клала его ненадолго на шесток. Тем самым ребенок приобщался к древней родовой святыне и попадал под покровительство духа огня.

После благополучных первых родов молодая становилась полноценным членом двух породнившихся семей, а также группы взрослых женщин общины. Признание ее в этом качестве отмечалось в виде обычая *pahnad* – посещения роженицы замужними родственницами и соседками. В других прибалтийско-финских языках слово *pahna* трактуется иначе: соломенная подстилка для домашних животных; логово (гнездо) зверей, птиц, потомство (человека, животных). Эти значения свидетельствуют о том, что первоначально такой визит мог происходить к месту родов в хлеву (на подстилку), где обычно вепсские женщины рожали, и, судя по названию, похоже – табуированному, был тайным собранием взрослых женщин. Посетительницы приносили роженице разнообразные выпечные изделия, старую ткань на пеленки, у северных вепсов – серебряные монеты «на зубок» *(hambazdengad)*. В северновепсской традиции такое посещение имело и другие особенности: его начинали мать и сестра роженицы и повторяли его еще несколько раз в течение шести недель после родов. Во время таких визитов они читали молитвы. Роженица угощала посетительниц чаем и домашней выпечкой. Обычай поздравления роженицы, вместе с подарком «на зубок», имеющий разные названия, был распространен, кроме вепсов, у всех прибалтийско-финских этносов, а также у русских, белорусов, латышей и других народов.

Когда-то процесс изменения социовозрастного статуса молодой матери отражала и терминология. Женщину до рождения первенца, как и невестку, вепсы называли *мурзяйнь* (сев. *múrzäiń*, ср. *múrzei*, южн. *mórzä*), а после первого ребенка она становилась *ak* «жена». Похожие названия были распространены у прибалтийско-финских народов. Тунгудские карелы, например, словом *morsien* называли замужнюю женщину до рождения первого ребенка или в течение десяти лет супружеской жизни. У финнов название *morsian* девушка получала сразу после помолвки и сохраняла его во время свадьбы и супружеской жизни до рождения первого ре-

бенка. После этого знаменательного события ее начинали называть *nuorikko* «молодка».

Традиционная родильная обрядность вепсов включала также обряды церковного происхождения: крещение и воцерковление.

Крещение – одно из главных таинств, символизирующих принятие человека в лоно христианской церкви. Обряд крещения (*ŕist'itada, ŕist't'a* – «крестить», *kumuškõtta* – «кумиться», *valatada* – «обливать») вепсы совершали в течение первых дней жизни ребенка. После крещения ребенок приобретал новый социальный статус – крещеного (*ŕist'it*). Стремление быстрее исполнить обряд объяснялось серьезным отношением вепсского населения к церемонии крещения, его представлениями о христианском рае и боязнью родителей, что ребенок может умереть некрещеным. Обряд крещения обычно проходил в домашних условиях. Но летом, если церковь была поблизости от дома, мог совершаться и в храме. Церемонией крещения руководил священник. В обряде также обязательно участвовали крестный отец (*ŕist'iž*) и крестная мать (*ŕist'imam*), от выбора которых, по народным представлениям, зависела судьба ребенка. На роль крестного отца обычно выбирался брат матери ребенка, а на роль крестной матери – сестра отца. У северных вепсов если ребенок постоянно болел или умирал после крещения, то в этом винили крестных родителей. Таких людей супруги больше не брали в восприемники своих детей. В данной ситуации выбор крестного родителя для ребенка мать осуществляла с помощью обряда *mända vastha* («ходить навстречу»): ранним утром в день крещения выходила на дорогу к церкви и просила первого попавшегося навстречу человека стать крестным ее ребенка. Обряд выхода на дорогу, перекресток, к церкви с целью попросить в кумовья первого встречного, чтобы в семье не умирали дети, был широко распространен у славянских народов. В его основе – верования о встрече как о проявлении счастливой судьбы.

Крещение представляет собой многоступенчатое и многозначимое последование. В полном таинстве выделяется шесть чинов. Крещение в сельской церкви производилось в сокращенном виде, а на дому было еще короче.

Важнейшим чином было освящение воды в купели. Если младенца крестили дома, то купель приносили из церкви. Священник

произносил тайную молитву о даровании ему очищения и крепости для священнодействия. В следующей молитве он трижды изгонял демонов из воды и благословлял воду: крестил поверхность, глубину и дно купели. Далее следовало елеопомáзание – чин, изображающий излияние Божией милости на помазуемого. При троекратном возглашении *Аллилуйи* священник смоченной елеем кисточкой (стручцем) трижды творил крест в воде и крестообразно обмазывал разные части тела младенца с благословлением груди – «во исцеление души и тела», ушей – «в слышание веры», рук – «руце Твои сотвористе мя, и создасте мя», ног – «во еже ходите ему по стопам заповедей Твоих». Далее священник трижды погружал ребенка в купель с возгласом «Крещается раб (раба) Божий (Божия) (имярек) во имя Отца (первое погружение), и Сына (второе погружение), и Святого Духа (третье погружение)» и передавал его восприемнику. Если крестили девочку, то после погружения в купели священник передавал ее крестному отцу, если мальчика – крестной матери. Далее все присутствующие обходили с молитвой вокруг купели три раза в направлении на восток (против солнца). Образ круга символизировал вечность служения Христу.

Обряд крещения, несмотря на свое церковное происхождение, вобрал в себя довольно много внехристианских элементов. Так, по полу людей, несущих купель из церкви в избу, определяли пол следующего ребенка (двое мужчин – мальчик, мужчина и женщина – девочка). По поведению малыша во время погружения в святую воду гадали о его судьбе: плач означал живучесть, а молчание – недолговечность. Когда на ребенка надевали нательный крестик, к нему привязывали узелок, в котором находились ртуть, чеснок и серебряная монета. Такой оберег делался для защиты ребенка от нечистой силы.

При крещении, смывавшем с ребенка «первородный грех», происходило также и частичное очищение матери. Пока гости угощались по случаю крещения ребенка, роженица шла к купели и обмывала святой водой руки, лицо и грудь.

С христианской точки зрения, ребенок после крещения обретал ангела хранителя. При крещении священник нарекал ребенка именем, выбранным им или родителями по святцам. Правила выбора имени для мальчиков и девочек были несколько различными.

В вепсском Прионежье существовала традиция, по которой мальчику давали любое понравившееся родителями имя святого, значащееся в святцах в интервале двух недель до или после его дня рождения, а девочке – только в период первых двух недель после ее рождения. Некоторые имена, известные по святцам, в быту переделывались на вепсский лад, например: Александра – *Raškoi*, Галина – *Galoi*, Евдокия – *Udoi*, Ксения – *Oksä*, Пелагея – *Palag*, Савелий – *Savoi*, Тимофей – *Timoi*.

Цикл очистительных и социальных ритуалов завершался воцерковлением – особым чином, совершаемым над младенцем и его матерью через сорок дней после родов. Согласно церковным предписаниям, женщина после родов считалась нечистой сорок дней и не могла в этот период посещать храм. По окончании этого срока ей следовало получить в церкви благословление-освящение или очистительную молитву. Обряд так и назывался у вепсов: *käuda molitva otmaha* – букв. «ходить брать молитву». Для новорожденного обряд воцерковления означал посвящение его в члены православной церкви. В храме священник, взяв ребенка на руки, нес его, если это была девочка, до алтарных дверей, а если это был мальчик, то вносил в алтарь.

Первый год жизни

Если сравнить три периода детства (младенческий, детский от одного года до 8–10 лет и подростковый), выделяемых вепсской возрастной периодизацией, то окажется, что наиболее ритуализированным у вепсов являлся первый год жизни ребенка. В младенческом периоде особенно многочисленными были поверья и обряды, в которых отразились народные представления о хрупкости и незащищенности новорожденного и страх за его жизнь. Возникновение подобных представлений было связано, прежде всего, с высокой в прошлом детской смертностью, особенно в младенческом возрасте.

У вепсов, как и практически во всех культурных традициях, наиболее уязвимым от воздействия различных вредоносных сил ребенок считался до появления у него первых зубов. В этот опасный период вепсы выполняли ряд запретов: никому, кроме членов семьи, ребенка не показывали, чтобы избежать воздействия сглаза,

порчи, злых духов; не подносили ребенка к зеркалу, ибо, по народным поверьям, его могла обменять нечистая сила. Чтобы зубы легко прорезались, младенца не перевязывали поясом.

Выделение такого важного момента в физическом развитии человека, как появление первых зубов, по-разному объясняется учеными. По мнению А. Вилкуна, исследовавшего этот вопрос на материалах Финляндии, восточной Карелии и Лапландии, от зачатия и после появления на свет ребенок находится в особо опасном положении, так как не имеет своего духа-хранителя. В этот период ребенка определяют как «безымянного», «некрещеного», «без духа хранителя», «беззубого». С обретением духа-хранителя ребенок становится личностью. Внешним признаком его нового состояния считается появление первых зубов. Вполне возможно, что такие представления в далеком прошлом были известны и вепсам. Определения ребенка «безымянный» и «некрещеный» встречаются в рассмотренном выше вепсском заклинании. Но в отличие от большинства прибалтийско-финских народов, у вепсов не был зафиксирован термин, обозначающий духа-хранителя (ср. фин. *haltija*, сев.-кар. *haltie*, ливв. *haldie*, люд. *halgi*, вод. *altia, altiaz*, эст. *haldjas*).

По поводу значимости появления первых зубов существует и другая точка зрения, изложенная в статьях Е.В. Ревуненковой, Н.Е. Грысык, И.А. Разумовой и др. Основу их объяснения составляют народные представления о душе или жизненной силе человека. Каждый человеческий орган обладает различной жизненной силой. Особенно насыщены ею части тела, способные длительно сохраняться уже после смерти человека (кости, зубы) или вновь возрождаться (ногти, волосы). Следовательно, с появлением зубов ребенок становится более жизнеспособным.

Согласно этой точке зрения, жизненная сила сохраняется и в выпавших зубах, а при их потере человек слабеет. И действительно, выпадение молочных зубов также являлось опасным моментом в жизни ребенка. Вепсы применяли меры, чтобы они не достались чужому человеку или злым силам. У южных вепсов мать первый выпавший молочный зуб ребенка должна была съесть (по народным объяснениям, чтобы потом у ребенка не болели зубы). Вепсы повсеместно, как и соседние народы, каждый выпавший молочный

зуб малыша выбрасывали за печь со словами: «Мышка-норушка! На тебе деревянный, дай мне костяной!». Это действие, видимо, когда-то имело древний магический смысл. Печь была центром «своего» пространства – дома. «Хозяином» и покровителем этого дома считался домовой, который часто представлялся в облике мыши (крысы) и располагался за печью.

Не только зубы, но и ногти, и волосы являлись признаками увеличивающейся жизненной силы ребенка. По вепсским поверьям, ребенку не был страшен сглаз, когда у него вырастали волосы. Поэтому в течение первого года жизни вепсы придерживались запретов стричь волосы ребенку и обрезать ногти (при необходимости их откусывала мать), чтобы не укоротить его жизнь. Аналогичные обычаи были известны у соседних прибалтийско-финских народов и русских.

Движение является важнейшим показателем жизнеспособности человека. Поэтому такие моменты в физическом развитии ребенка, как вставание на ноги при поддержке за опору и совершение первых самостоятельных шагов, вепсы отмечали ритуалами. Любой член семьи, впервые увидев ребенка, вставшего на ноги с помощью



Рис. 10. Ходунки (экспонат из музея А.Е. Финченко в с. Ладва Подпорожского района Ленинградской обл.). Фото В.Б. Бовина, 2008 г.

опоры, должен был закрепить его успех следующими словами: «*Dubi, dubi, dubi*» или «*Löli, löli, löli*» – «Стой, стой, стой», – которые произносились шепотом, чтобы не испугать ребенка. У южных и средних вепсов с началом ходьбы был связан обряд *čapta putut* (букв. «рубить путы»), имеющий аналогии в культуре многих европейских и азиатских народов. Его совершали, когда ребенок делал первые попытки пойти самостоятельно. Кто-либо из домочадцев, улучив такой момент, хватал нож и делал им такое движение, будто бы разрезает что-то на полу между ножками малыша. Считалось, что после этого ребенок быстро научится ходить. В случае, если начало ходьбы малыша запаздывало, совершался обряд *čapta jälged* (букв. «рубить следы»). В северновепсском варианте обряда участвовало несколько действующих лиц разных поколений, как бы выстраивающих предстоящий «путь жизни» ребенка. Мать или бабушка ставили ребенка на пол и, держа за руки, вели по одной половице. В это время между самым старшим ребенком в семье и предпоследним три раза произносился диалогический заговор. Старший после каждого шага малыша рубил топором его мнимые следы на половице и говорил: «Рублю, рублю, рублю», а предпоследний спрашивал: «Что рубишь?». Услышав вопрос, первенец отвечал: «Страх рублю». На что предпоследний заканчивал: «Руби на век свой». Подобные обряды, связанные с началом самостоятельной ходьбы, можно рассматривать как вступление ребенка на дорогу жизни и устранение препятствий, стоящих на его пути.

До момента вставания ребенка на ноги его главным местом обитания в избе была люлька (*kätte, kättud, baju*). Люлька мастерилась отцом или дедом новорожденного, а затем передавалась по наследству от старших детей к младшим. На территории проживания северных вепсов наибольшее распространение получили колыбели в виде четырехугольного ящика, несколько расширенного к изголовью, у средних и южных вепсов – зыбки, плетенные из бересты (рис. 11). В люльке всегда прятали различные обереги для ребенка: медвежий коготь, хлеб или железный предмет. В некоторых вепсских деревнях в люльку клали сороку с ячменными зернами, чтобы ребенок рос каждый день, как «росток ячменного семени».



Рис. 11. Берестяная люлька. Фото И.Ю. Винокуровой, 1993 г., д. Боброзеро Бокситогорского района Ленинградской обл.

Чтобы младенец уснул, его укачивали и пели колыбельные песни. Тексты вепсских колыбельных песен обычно содержали мечту о том, что ребенок скоро вырастет и станет хорошим человеком, а также представления о сне как особом существе, который придет к малышу, ласково называемому в песне «птичкой»:

Šurud, burud kulutas,	Колокольчики, бубенчики слышны,
Lesnikad-ne ajetas	Лесники-то едут
Vouktou grivou heboižou,	На белогривой лошадке,
Dubovejou korjeižou	На дубовых саночках
Üliči-se püudoižes,	По полюшку,
Aleiči-se aideižiš.	Под изгородями.
Linduižele minun	Птичке моей
Unuded-ne vedetas.	Сон везут.

К сожалению, вепсские колыбельные песни систематически не собирались исследователями, а случайно записанные фрагментарные тексты до сих пор не опубликованы. В настоящее время этот жанр вепсского фольклора практически полностью забыт вепсами.

Здоровье новорожденного во многом зависело от его питания. Ребенка кормили молоком матери до рождения у нее следующего младенца. Последний или единственный ребенок в семье мог получать грудное молоко вплоть до пятилетнего возраста. С кормлением ребенка материнским молоком были связаны различные обряды. Важным моментом являлось первое кормление, происходившее обязательно на пороге избы и начинавшееся с правого соска. Если ребенок неохотно сосал материнскую грудь, прибегали к особому обряду: встав у горячей печи, предлагали ребенку грудь и произносили заклинание: «Как ребенок льнет к теплу, так пусть льнет к материнской груди». Разнообразные магические действия сопровождали и отлучение от груди, которое в народном сознании рассматривалось как разрыв близкой связи между матерью и ребенком. Один из обрядов представлял собой кормление ребенка трижды через стол. Считалось, что разрыв с матерью мог вызвать у ребенка тоску, для избавления от нее существовал специальный ритуал с использованием взятых из ручья камня и воды – символов холода. Камнем обводили вокруг головы ребенка и бросали его в сосуд с водой. Водой мыли лицо ребенка и произносили заклинание: «Lähkha kibu kivehe, a tusk vetehe. Amiń, amiń, amiń» – «Уходи боль в камень, а тоска в воду. Аминь, аминь, аминь». После этого камень с водой относили обратно в ручей.

Примерно через месяц после рождения пищевой рацион ребенка дополнялся разжеванным хлебом, коровьим молоком, разбавленным водой, жидкими кашами. Прикармливание производилось с помощью «рожка» с соской из коровьего вымени (рис. 12). В северновепсских деревнях в прошлом считалось грехом давать мясо ребенку, не достигшему трех лет.

Множество болезней подстерегало ребенка в первый год его жизни. Среди них: щетинка, рахит, золотуха, грыжа, родимчик и др. Эти болезни лечили сами или обращались за помощью к колдунам. Распространенной болезнью младенческого периода являлся постоянный ночной плач малыша, носивший название *örägu* (букв. «ночной крик») у северных вепсов, *itketes* («плаксы») у средних, *polunočnica* («полуночница») у южных. Считалось, что плач вызывался духом, мешающим спать ребенку. Один из способов лечения этого недуга заключался в отвлечении внимания духа от младенца.

Так, в вепсском Прионежье при появлении у ребенка плача шли к колдуну, который шил тряпичную куклу *mičak* («маленькая бабка»). Эту куклу клали в люльку под подушку, чтобы дух забавлялся куклой, а ребенка не трогал.



Рис. 12. Рожок для кормления ребенка (экспонат из музея А.Е. Финченко в с. Ладва Подпорожского района Ленинградской обл.). Фото В.Б. Бовина, 2008 г.

По народным представлениям, причиной многих детских недомоганий мог быть сглаз (*prizor, osud, ugovor*). Сглаз мог исходить как от любого человека, нечаянно или умышленно выразившего зависть, сильное удивление или восхищение ребенком, так и в результате фиксации внимания близких на этом факте. Предметом зависти и восхищения мог стать хорошо одетый ребенок. Поэтому в вепсских деревнях вплоть до недавнего времени старались не наряжать детей. Категорически запрещается хвалить ребенка. У некоторых финно-угорских народов (коми-зырян, мордвы, удмуртов) известны устойчивые заговорные формулы, употребляемые на произнесенную похвалу и отводящие сглаз. Вепсской традиции

такие формулы неизвестны. У вепсов, как и у соседнего русского населения, услышав похвалу о ребенке, мать должна была сказать что-либо нелестное о нем. На этом представлении был основан вепсский обряд, относимый этнографами к ритуалам символического «перерождения», совершаемый для лечения детского ночного плача: мать трижды перешагивала через ребенка и говорила: «Sinun roža – minun perze» – «Твое лицо – мой зад». Именно лицо являлось наиболее открытой частью тела завернутого в пеленки младенца и поэтому самой уязвимой для сглаза. Оно противопоставлялось наиболее закрытой части тела матери.

В различных культурных традициях, помимо слов и обрядов, были известны и другие разнообразные формы умышленного принижения ребенка как оберег от сглаза и других болезней. Например, наречение плохим именем, если в семье умирали дети. У вепсов подобные верования, возможно, проявились в такой известной загадке, определяющей в довольно неэстетичной форме атрибут младенца – люльку: «Rubi-lambas – perť iš» – «Паршивая овца в избе».

В отличие от сегодняшнего времени в прошлом вепсы не отмечали свои дни рождения; в традиционном быту их заменяли именины. Именины впервые отмечались ребенку в два года. Запрет на празднование именин в первую годовщину был связан с вепсскими народными представлениями об опасности, которая подстерегала ребенка на первом году жизни. У северных вепсов главным именинным угощением всегда был кисель. Недаром поэтому в северновепсской среде для обозначения именин, помимо специального названия *nimipäivad*, использовалось выражение *tuuda kissel sömha* (букв. «идти кисель есть»). Кисель подавался в большой глубокой тарелке. Он был последним кушаньем именинного стола. Прежде чем начать есть кисель, кто-либо из присутствующих произносил традиционную фразу: «Pada pida kăta» – «Горшок нужно перевернуть», которая означала, что кисель на именинах нужно употреблять в пищу только в перевернутом состоянии, и для того чтобы это сделать, его надо приготовить очень густым. Признак «густой» или прочный, такой, что трудно сломать, символизировал крепость здоровья и жизненные силы именинника. Услышав эти слова, хозяйка демонстративно опрокидывала тарелку с киселем себе на ладонь, на которой он действительно напоминал опро-

кинутый горшок, а затем в перевернутом виде выкладывала его обратно на тарелку. Если же кисель получался жидким и его нельзя было опрокинуть, то присутствующие за столом шутили: «Pada iisa kăta» – «Горшок нельзя перевернуть».

На сегодняшний день традиционная родильная обрядность вепсов мало сохранилась. Ее разрушение началось в 1930-е гг. XX в. в результате происходивших в советской стране коренных социально-экономических преобразований: борьбы с религией, повышения культурного уровня и улучшения медицинского обслуживания сельского населения. Большая часть обрядов, связанных с появлением ребенка на свет, очищением, социализацией, сохраняется лишь в памяти вепсских женщин очень преклонного возраста (80 лет и старше), то есть в пассивной форме. Эти обряды отмирают на наших глазах вместе с уходом их носительниц. Среди реально бытующих родильных обычаев следует назвать запреты, регламентирующие поведение беременной, а также приметы, определяющие пол будущего ребенка. Продолжает сохраняться вера в сглаз ребенка. В некоторых вепсских деревнях по-прежнему применяются религиозно-магические действия и заговоры при лечении щетинки, грыжи, ночного плача и других детских болезней. В результате изменившейся в постперестроечный период политики государства по отношению к церкви, возросшего интереса людей к религии крещение снова становится обязательным обрядом, сопровождающим рождение человека.

Литература

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988.

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян / Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Борисова А.А. Взаимоотношения полов у чухарей // Старый и новый быт. Л., 1924. С. 59–79.

Винокурова И.Ю. Дети в некоторых обрядах и представлениях вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 41–63.

Винокурова И.Ю. Детский плач в мифологии и педагогике вепсов // Мир детства и традиционная культура. М., 1996 (1). С. 166–170.

Винокурова И.Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 1996 (2).

Винокурова И.Ю. Родильная обрядность // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 407–412.

Грысык Н.Е., Разумова Н.А. К представлениям о человеке и животном (по севернорусским верованиям и сказке) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1991. С. 46–60.

Мазалова Н.Е. Родины на Русском Севере: соматические представления // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл, 1994. С. 31–40.

Плотникова А.А. Встреча // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 95–96.

Ревуненкова Е.В. Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988. С. 39–61.

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

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985.

Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988.

Харузина В.Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО, 1911. Кн. 88–89. № 1–2. С. 1–78.

Шлыгина И.В. Финны // Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны зарубежной Европы. М., 1997. С. 460–467.

Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988.

Gerd K. Ethnographica. Человек и его рождение у восточных славян. Helsinki, 1993.

Kettunen L., Siro P. Näytteitä vepsän murteista. Helsinki, 1935.

Nenola A. Folklore and the Gendeerized World. Or Twelve Points from a Feminist Perspective // Nordic Frontiers. Resent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries. Turku (NIF), 1993. P. 49–62.

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

Suomen kielen etymologinen sanakirja / Toivonen J.H. Helsinki, 1955. V. I. S. 1–204; Toivonen J.H. Itkonen E., Joki A.J. V. II, 1958. S. 205–480; Itkonen E., Joki A.J. V. III, 1962. S. 481–840; Itkonen E., Joki A.J. V. IV, 1969. S. 841–1256; Itkonen E., Joki A.J., Peltola R. V. V, 1975. S. 1257–1676; Itkonen E., Joki A.J., Peltola R. V. VI, 1978. S. 1667–1882.

Talve I. Morsiamesta nuorikoksi: häiden rakenne itämerensuomalaisilla // Scripta Ethnologica 37, 1987.

Vilkuna K. Ihmisen varustaminen elämän taipaleelle // Tavan takaa. Jyväskylä, 1989.

Т е м а 4. СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВЕПСОВ

Свадьба – комплекс обрядов, связанных с заключением супружеского союза.

Только в д. Войлахта сохранилось название свадьбы собственно вепсского происхождения – *sai*, на остальной территории оно представляет собой русское заимствование – *svad'ib* (сев. вепс.– Шокша, Шелтозеро; ср. вепс. – Шимозеро, Пондала; южн. вепс. – Сидорово), *svad'b* (сев. вепс. – Каскесручей), *svar'b* (южн. вепс. – Кортлахта).

Примерно до 1930-х гг. на вепсской территории существовал договорный тип заключения брака, включающий обязательное сватовство и последующие многочисленные народные свадебные обряды, разделенные церковным венчанием (*venčaind*). Приверженность этой форме была связана с устойчивостью крестьянских представлений о том, что благополучие будущей семейной жизни целиком зависит от ритуала, проведенного по всем правилам. В 1930-е гг. среди вепсов получил распространение брак «самоходкой», по которому молодые люди, предварительно договорившись, уходили в дом парня, проводили там ночь, а утром шли к родителям девушки с повинной.

Из традиционных ритуалов жизненного цикла свадебный (по договору или сватовству) являлся самым сложным и монументальным. Во-первых, это вызвано многозначностью свадебной обрядности. Перечислим ее наиболее важные значения:

1) Возрастная символика. Стержневой идеей свадьбы являлось изменение возрастного и социального статусов вступающих в брак: их переход из молодежной группы неженатых людей в группу взрослых / женатых. Невеста, вступая в чужой коллектив, как бы умирала для своего рода и вновь возрождалась в новом качестве.

2) Обережная символика. По народным представлениям, в переходный период человек особенно уязвим от действия вредоносных сил, от которых ему нужно защищаться. На вепсской свадьбе эта тема явно преобладала.

3) Любовная символика. Одна из задач свадебного ритуала: связать крепкими узами любви новобрачных. Объектом обрядов любовной магии чаще всего выступал жених, которого приворáживали к невесте через пищу или одежду. Для укрепления любви между женихом и невестой совершались различные соединительные обряды.

4) Символика установления межродовых связей. Согласно воззрениям традиционного общества, брак имел ключевое значение не только в жизни двух людей, но и двух совершенно чужих родов. Свадебный ритуал отразил объединение двух родов: с одной стороны, болезненность этого процесса, сопровождающуюся столкновениями между членами разных родственных коллективов; с другой – их преодолением и, в конечном счете, примирением. Некоторые свадебные обряды демонстрируют соединение этих двух противоречивых процессов.

5) Продуцирующая символика. Обряды пожелания богатства и чадородия занимали место, хотя и небольшое, на вепсской свадьбе.

6) Символика купли-продажи невесты.

Возрастные, защитные, любовные, продуцирующие и др. обряды имели сложные переплетения на разных этапах ритуала заключения брака.

Во-вторых, сложность свадебной обрядности объясняется наслоениями в ней представлений и ритуалов разных эпох, заимствованиями от соседних народов. Она в большей степени, чем родильная или похоронно-поминальная, вбирала в себя внешние влияния, так как существенная роль в ней отводилась молодежи – возрастной группе, наиболее подверженной нововведениям.

В-третьих, сложность свадебного ритуала объяснялась включением в ее состав многожанрового фольклора: причитаний, свадебных песен, величаний, присловий и т. д. Со временем многие произведения вепсского свадебного фольклора были заменены или дополнены русскими.

Практически в каждом вепсском поселении существовал свой вариант проведения свадебного церемониала. Тем не менее, несмотря на локальные варианты, свадебный ритуал вепсов имел единую структуру и делился на следующие этапы: предсвадебный,

собственно свадьбу и послесвадебный. В свою очередь, каждый этап включал определенный цикл обрядов.

Предсвадебный период

Предсвадебный период состоял примерно из следующих основных моментов: выбора невесты, сватовства (*kozituz*) и обрядов кануна свадьбы – промежутка времени между сватовством и собственно свадьбой.

Выбор невесты

Большинство свадеб справлялось осенью и зимой, когда были закончены полевые работы и крестьянской семье уже не угрожала опасность остаться без работницы в доме. Чаще всего свадьбы справлялись в межговенье – с Крещения Господня (*Vederistmäd*) – 6 (19) января и до Масленицы (*Maidnedal*). Уже вечером в Крещение могли нагрянуть первые сваты. Реже сватовство и свадьбы происходили после Покрова Пресвятой Богородицы – 1 (14) октября, заканчивавшего сельскохозяйственную страду. Заключение браков запрещалось совершать в посты:

Великий – перед Пасхой (семь недель);

Петров – 8–42 дня (с первого понедельника после Духова дня, следующего за Троицей, т. е. с 58-го дня после Пасхи, и до *Петрова дня* – 29 июня (12 июля);

Успенский – 1 (14) –15 (28) августа;

Рождественский – 15 (28) ноября – 25 декабря (7 января).

Парень выбирал себе девушку обычно на праздниках и молодежных посиделках. Знаками внимания были подарки девушке – прялка, веретено, трепало, валек; особое поведение – сидение парой или на коленях, приглашения на танцы, качания на качелях и гуляния по деревне. Предметом, свидетельствующим о принятии девушкой ухаживания и согласия на сватовство, был платок (*paik*), который она дарила парню. Однако данный залог не означал удачу в сватовстве. Девушки часто обманывали парней, чтобы повысить свою *славутность* (*slavutnost'*), которая увеличивалась с каждым новым сватовством. Под *славутностью* понималась привлекательность девушки, способность вызвать в представителях противоположного пола влечение к себе. Другой причиной могло быть несо-

гласие родителей, особенно по экономическим мотивам. Их воля в выборе брачного партнера в те времена была решающей, что часто приводило к трагедиям.

Сватовство

Сватовство (вепс. *kozituz*) – ритуализированное предложение парня и его родни родителям девушки выдать их дочь замуж.

Сватовство у вепсов начиналось с прихода сватов и заканчивалось отказом, согласием или, чаще всего, назначением срока (*strok, srok*) на обдумывание сделанного предложения родственниками девушки, который варьировал от суток до двух недель (более продолжительным был *srok* в зажиточных семьях).

Обрядность брака по сватовству начиналась с того, что молодой человек просил у родителей разрешения высватать приглянувшуюся ему девушку. Родители созывали совет родственников, на котором рассматривался вопрос о женитьбе сына. В случае положительного решения определялись участники сватовства. Выбранным сватам остальные родственники желали успеха в деле: «Mängat blahoślovaś vougtihe silmihe» – «Идите, благословясь, к светлым глазам». В состав сватов (*kozimehed*) обычно входили отец парня, его крестный, дяди, женатые старшие братья, иногда их жены, порой до 10 человек. Мать редко принимала участие в сватовстве. По единичным сообщениям, жених не ходил свататься. У северных вепсов важной фигурой сватовства считался зять, символизирующий успех дела. Без зятя никогда не отправлялись свататься.

Выход сватов из дома обставлялся различными обрядами, направленными на получение согласия на брак. Родители благословляли юношу иконой, иногда для удачи засовывали ему за пазуху хлеб и повойник (символ замужества). У южных вепсов мать жениха бросала вслед отправлявшемуся свататься отцу свой повойник, чтобы «невеста пошла за женихом, как повойник за стариком». В северновепсских деревнях было принято перед дорогой присесть на лавку, затем всем одновременно встать и помолиться Иоанну Крестителю, который считался покровителем женихов: «Ivan Krestitel', blahoslovi mindei otta nece rabia (nimi)» – «Иван Креститель, благослови нас взять эту рабу (имя)».

Вепсы считали, что сватовство будет неудачным, если конь, экипированный для поездки сватов, выходя из дома, шагнет левой ногой или оступится. Четное число лошадей в свадебном поезде запрещалось, иначе случится беда.

Успех сватовства зависел от выбора времени. Подходящим для сватовства считался непостный праздничный или воскресный день. Сватовство у вепсов носило скрытный характер. В дом невесты (*nevest*) ехали обыкновенно поздно вечером, ночью, по одному из сообщений – между полночью и 4 часами утра, опасаясь сглаза и позора в случае отказа. Неудачные сватовские походы были для парня поводом для стыда. Такому юноше кто-нибудь из односельчан бросал на шею хомут, чтобы все знали о его неудаче. Свадебные колокольчики часто привязывали к лошадям лишь после удачного сватовства.

Сваты подъезжали затемно к дому невесты. У вепсов Прионежья крестный отец, зять или дядя стучал в дверь палкой или коромыслом. Проснувшийся хозяин спрашивал:

«Ken siga?» – «Кто там?»

Сваты отвечали:

«Mö olem kozile tuldud, päštkat pert'he, aveigat verajan; et pästkoi, älgei aveigei, vergat magatta» –

«Мы пришли сватать, пустите в избу, откройте дверь; не пустите, не откроете, ложитесь спать».

Переступив порог дома, сваты объявляли о цели визита особыми формулами (на вепсском или русском языке), которые локально варьировали. Например:

«Mö tulim hüvăd aššad, teiladei om t'ütăr Anna Jegorovna, meilamei om priha Kuźma Andreič, eik sa hiid ühthe ühteta, eik sa rodnead tehta, eik sa svad'bad svad'beita?» –

«Мы пришли с хорошим делом, у вас дочь – Анна Егоровна, у нас жених – Кузьма Андреич, нельзя ли их вместе соединить, нельзя ли родню сделать, нельзя ли свадьбу справить?»

Или:

«Мы приехали за добрым делом, за сватовством».

По одному из сообщений о северновепсской свадьбе, сваты говорили:

«Mö tulim kozile. Pidab batog katkeita. Mili adiv, a tiele batog. Naka tiele batog, antkat mili adiv» –

«Мы пришли сватать. Нужно палку сломать. Нам – невесту, а вам – палку. Вот вам палка, дайте нам невесту».

Если родители девушки соглашались на переговоры, то ломали палку, а мать приступала к приготовлению пирогов.

Только после приглашения хозяев сваты могли пройти за воронец. У южных и каршинских вепсов для успеха дела гости старались сесть под матицу. В северновепсской традиции, как и в карельской, сваты рассаживались, не снимая верхнюю одежду; мужчины – в шапках, натянутых на лоб. Снимать с себя верхнюю одежду не следовало: во-первых, надо было показать хозяевам, что засиживаться сваты не намерены, во-вторых, чтобы не мешкая уйти в случае отказа. В Шимозерье девушка, которую приехали сватать, здоровалась сначала с женихом, а потом с остальными гостями, затем снимала с них верхнюю одежду, начиная со старшего свата.

Неотъемлемым ритуалом являлось приготовление кушаний в присутствии сватов и угощение. В большинстве вепсских деревень угощение при сватовстве состояло в основном из чая и пирогов-пряженников (*pirgad*). Невесту будили, и они с матерью приступали к раскатыванию пирогов. Даже зная о приезде сватов, *pirgad* заранее не готовили. Их нужно было печь во время сватовства. У северных вепсов, наряду с пряженными пирогами, на стол ставили рыбу, мясо и вино. Огромным стыдом для хозяев дома было отсутствие вина на столе или если его приходилось просить ночью у соседей. В деревнях Корвала и Нойдала угощение вином входило в обязанности сватов. Шимозерские вепсы сватов потчевали рыбными блюдами, пряженными пирогами и чаем; южные и каршинские – яичницей, калитками, чаем.

Важным признаком прихода сватов у каршинских вепсов являлось исчезновение девушки из избы. Невеста скрывалась в другую половину дома или в свою «закутку» в сенях (в летнее время) и там наряжалась в красивые наряды. Тем временем подруги невесты помогали матери накрывать на стол. Когда все было приготовлено, невеста появлялась перед гостями в сопровождении крестной матери, которая подводила ее к столу и говорила: «Вот вам огонь-пташечка, вот вам красна-девица». Невеста делала общий поклон и обносила всех сватов чаем с калитками. Первый торжественный выход невесты к гостям был для нее большим испытанием.

Своей красотой, грациозностью и расторопностью она должна была произвести впечатление на сватов. Хозяйственная оценка девушки в глазах сватов резко падала, если во время обхода гостей она расплескивала чай из чашек.

Одним из результатов сватовства мог быть отказ сватам, который выражался словами с обязательным объяснением причины (молодость невесты, нехватка рабочих рук в доме и т. д.) или символически. Южные вепсы, например, ставили на стол яичницу. Если невеста согласна была выйти замуж, то яичницу делили, а если не согласна, то оставляли нетронутой. Северные и оятские вепсы к телеге или одежде жениха сзади старались незаметно привязать мутовку. В с. Озера отказ в сватовстве так и назывался: *härkiń vedada* «ехать с отказом (букв. «везти мутовку»)», *härkiń antta* «дать отказ (букв. «дать мутовку»)». Жениха-неудачника дразнили: «Härkiń, härkiń» – «Мутовка, мутовка». Другой символической формой отказа, называвшейся в вепсском Прионежье *hougon vedada* «везти полено», а в Шимозерье – *žerdin toda* «тащить жердь», было осиновое полено, которое клали в сани жительницы деревни. Они могли вызвать девушку на улицу и спросить ее: «Хочешь ли выйти замуж за этого парня?». Если девушка отвечала: «Нет», – решали: «Нужно положить полено».

Считалось, что сваты, которым отказали, могут нанести вред славутности девушки. Славутная девушка – это достигшая превосходства (высоты) над своими сверстницами; следовательно, славутность связана с понятием верха, что нашло своеобразное отражение в предохранительных обрядах. У северных вепсов после отказа девушка бежала на чердак, чтобы сваты прошли под ней и не испортили ее славутность.

В большинстве случаев исход сватовства завершался назначением срока (*strok, srok*) для обдумывания решения. Такой результат объяснялся несколькими причинами. Во-первых, даже в случае согласия на брак по нормам крестьянской морали считалось неприличным давать утвердительный ответ сразу же. В северновепсских деревнях родители девушки, объявив сватам о сроке, но боясь упустить выгодное предложение, демонстрировали согласие символически: в одежду жениха так, чтобы никто не увидел, засовывали поварешку. Во-вторых, во время срока у родственников не-

весты появлялась возможность посетить дом жениха, познакомиться с хозяйством, определить зажиточность его семьи. В-третьих, в случае несогласия родителям девушки не хотелось обижать сватов прямым отказом.

В течение назначенного срока проводились следующие важные мероприятия, от успеха которых зависело принятие окончательного решения о свадьбе: совет родственников невесты – *dum* «дума»; посещение дома и хозяйства жениха; *räd* «ряд» – совет жениховой и невестиной родни, на котором «рядились» о размере выкупа жениха за невесту (*veŕešiňe velg*, *kazvatez*), приданого невесты и количестве невестиных даров родственникам жениха.

Денежный выкуп жениха, уплачивавшийся за невесту первоначально роду, а позднее – родителям или родственникам невесты, у северных вепсов носил название *kazvatez* (букв. «воспитание»), т. е. это была плата жениха родителям за то, что они вырастили и воспитали для него невесту. У оятских вепсов выкуп назывался *veŕešiňe velg* (букв. «кровный долг»). Последнее название денежного выкупа известно только по статье В.Н. Майнова, посвященной вепсам Приоятья: «Стародавнее время сказалось у Веси в переживании обычая вносить калым за невесту; калым этот доходит до 10 и более рублей и передается на руки тестю, который однако никогда не оставляет деньги эти у себя, а по возвращении от венца всегда возвращает калым дочери – «на обзаведенье». Денежный выкуп демонстрирует одно из значений свадебного ритуала – куплю / продажу невесты. Выкуп жениха, наравне с приданым невесты, в которое могли входить корова, овца, деньги, одежда, сельскохозяйственные орудия – коса, грабли, серп, являлись вкладом двух родов в формирование общего имущества будущей семьи.

В случае согласия на брак срок обдумывания завершался ритуалами богомолья *šiĺmid rist't'a* и рукобитья *käži-iškend*, чаще всего разделенных временем.

Богомолье

Богомолье (вепс. *šiĺmid rist't'a*, *süümad rist't'a* – букв. «крестить глаза») – первый ритуал в вепсской свадебной обрядности, которым оформлялось согласие сторон на брак (аналогичен русскому свадебному обряду *богомолье*). По мнению Т.А. Бернштам, форма

и название обряда свидетельствуют о том, что он сложился по подобию церковного обручения и выполнял в народном брачном праве аналогичную ему функцию договора, считавшегося нерасторжимым.

Местом проведения обряда *šilmid rist't'a* был красный угол перед иконами в знак ответственности перед Богом обеих сторон за принятое решение. Существовали различные варианты в отношении участников обряда. Наиболее полный состав – сосватанные парень и девушка, их родители, крестные родители, тети, дяди, братья и сестры. У северных вепсов богатые семьи для совершения этого обряда приглашали священника.

Жениха и невесту ставили перед иконами на вывернутую мехом вверх шубу. В божнице зажигали свечу. Присутствующие крестились перед образами и пели одну из самых распространенных Богородичных молитв «Достойно есть»: «Достойно есть яко воистину блажити Тя Богородицу, Присноблаженную и Пренепорочную, и Матерь Бога нашего. Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем. Слава, и ныне: Господи, помилуй (*трижды*). Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, молитв ради Пречистыя Твоея Матере, преподобных и богоносных отец наших и всех святых помилуй нас. Аминь». Могли исполняться и другие стихиры, тропари и каноны в честь Богоматери. После пения молитв отец невесты брал икону и благословлял сосватанную пару. Жених и невеста целовали икону и кланялись в ноги отцу и матери. Потом крестные отец и мать жениха благословляли молодых. Парень и девушка целовали икону и кланялись в ноги крестным родителям. После благословления жених трижды целовал невесту. Далее происходила первая раздача невестиных даров: будущему свекру – полотенце, которое тот вешал себе на шею; будущей свекрови – рубаху. По случаю совершения обряда накрывался стол. Невестины дары и совместный прием пищи фиксировали установление новых социальных связей между двумя семьями.

Рукобитье

Рукобитье (*käži-iškend* – букв. «рукобитье») – обряд окончательного скрепления брачного договора. Время совершения рукобитья

варьировало. Чаще всего оно происходило на специальной встрече сторон через некоторое время после посещения дома жениха родственниками невесты и богомолья (*šilmid rist't'a)*.

Käzi-iškend состояло из следующих основных действий: «битья по рукам» представителей двух сторон, означающего, что совершена сделка; угощения, одаривания.

Главное действие (*iškta käded* «бить по рукам»), давшее название всему циклу обрядов и обычаев рукобитья, состояло в следующем: отец жениха и отец невесты, встав по обе стороны стола, били друг друга по рукам, покрыв руки полами кафтанов или шуб, или надев рукавицы, и говорили при всех, что совершили сделку.

В деревнях капшинских вепсов «битье по рукам» происходило после обильного угощения. Оно весьма красочно было описано А.И. Колмогоровым: «Все садятся в торжественном молчании. Гости – в переднем углу, родители невесты и родственники – напротив, на противоположной стороне стола, но всегда так, чтобы невеста против жениха, отец невесты – против отца жениха. Сначала пьют чай. Затем – обедают. Отец жениха угощает всех водкой и особенно отца невесты. Обед довольно разнообразный: первым подаются щи (холодные, из солонины, с картофелем и луком); к щам подаются калитки с горохом, обязательно горячие. На второе – каша или рыбное, вместе со «вторым» подаются блины, но они употребляются несколько позднее – с третьим и четвертым блюдами. Третьим подается картофель, вареный или жареный; четвертым – яичница. Картофель и яичницу берут не ложками, а прямо пальцами, покрытыми блином. Расстилают блин на ладонь руки и захватывают им яства; делается это очень быстро и весьма искусно. Блин съедается или тотчас, вместе с куском картофеля, или служит раза два-три. Перед каждым гостем стоит целая стопочка блинов, так что не особенно экономят их. Последним подают молоко, которое, как и щи, «хлебают» из общей чашки деревянными ложками. По окончании обеда все встают из-за стола, кроме отцов. Последним подают кожаные рукавицы. Они одевают эти рукавицы и, встав друг против друга, через стол, бьют по рукам, в знак заключения союза. Жених и невеста целуются».

В большинстве вепсских деревень именно с рукобитья начинались причитания невесты и ее помощницы-плакальщицы (*vodii*

«водящая» или *ugaľiine* «подоплешница»). У северных вепсов невеста начинала плакать с богомолья (*śiľmid rist't'a*).

Важным обрядом рукобитья, как и богомолья, являлось одаривание. У каршинских вепсов жених приносил на рукобитье различные сласти, водку, иногда наливку для угощения подружек невесты на предстоящем девичнике; а невеста одаривала его различными подарками, чаще всего – предметами, играющими роль оберегов на свадьбе: гарусным платком и шерстяными перчатками.

На рукобитье родители окончательно договаривались о дне свадьбы и количестве участников.

Обряды канупа свадьбы

Время между сватовством и свадьбой было посвящено приготовлениям к этому знаменательному торжеству и совершению обрядов, посвященных последним дням девичества невесты и холостой жизни жениха. Его длительность – от нескольких дней до недели и больше.

К просватанной невесте каждый вечер собирались подруги и помогали ей шить и вышивать приданое и дары (вепс. *lahg'äd, lahjad, lahd'ad*), в которое входили: полог к постели, одеяло, рубаха с кальсонами для жениха, до середины XIX в. – жениховая венчальная одежда, нижние части женских рубах (станушки – *ema*), полотенца. Только свекрови по разным поводам молодая должна была подарить более 8 станушек, украшенных вышивками. Жениху, дружкам и другим мужчинам рода жениха готовились длинные полотенца, которые они во время свадьбы завязывали крестообразно на груди.

Обычно за день до свадьбы подруги невесты и плакальщица вели ее в баню, которая символически «смывала» прежнюю жизнь и биосоциальное состояние девушки. Чтобы уберечь невесту от порчи, поход в баню и обратно они сопровождали звоном сковородников и заслонок. Невесту, как правило, мыла плакальщица, а девушки сидели в предбаннике и пели песни. Невеста вставала на сковороду, а плачея натирала тело невесты солью и обливала ее молоком. На молоке пекли рыбник для жениха, чтобы привязать его к невесте как можно более тесными узами любви. Девушки мыли себе лицо водой, которой мылась невеста, чтобы приобрести ее славутность.

Обряд «нового рождения» невесты при одевании после бани был известен у капшинских вепсов: мать невесты ставила правую ногу на лавку, а девушка пролезала под ее ногой. Это действие мать сопровождала словами: «Умела свое дитя родить, умею и в люди пустить». Затем невеста обходила мать, три раза целовала ее и вставала рядом; далее она исполняла плачи, в которых прощалась со всеми своими родственниками.

После бани устраивался девичник (*ńiidižeht*), на котором совершался обряд прощания невесты с «волей-красотой», то есть с девичеством и связанной с ним беззаботной вольной жизнью девушки в своей семье. В обряде «воля-красота» воплощалась в предмете, который варьировал в различных вепсских деревнях. Это могла быть лента, обычно красного (*ńeiďižvald* «девичья воля») или белого цвета (*vouged voudaiňe* – букв. «белая волюшка») (Каскесручей, Шимозеро); венец из лент и цветов под названием *krasot* – букв. «красота» (Пелкаска, Пондала, южные вепсы); пучок разноцветных лент (капшинские вепсы). Белый цвет ленты символизировал чистоту и непорочность девушки; красный – был связан с красотой, жизнью, способностью к деторождению. Суть обряда состояла в том, что девушка лишалась этого предмета различными способами.

Расставание с «волей / красотой», которое у вепсов носило название *pästta vauktad vaudašt'* или *volniad volašt* (русск. «отпускать белую волю или вольную волю»), – обряд, подводящий черту под прошлым девушки-невесты; один из самых драматичных моментов вепсского свадебного ритуала, сопровождаемый многочисленными плачами, которые исполнялись на вепсском или русском языках. Обряд совершался при участии подружек и родственников невесты. У капшинских вепсов подружки накрывали голову невесты платком, так что он закрывал ей лицо, и три раза проводили ее вдоль избы; затем с причитаниями обращались по очереди к отцу и матери, у них просили благословить дочь «на разлукушку с вольной волюшкой». В Каскесручье из бани девушка выходила в сопровождении причитальщицы и двух подружек, держащих ее под руки; с плачами они поднимались по ступенькам в дом, кланялись в дверях и ходили по избе.

Далее у вепсов повсеместно невесту с распущенными волосами сажали в центре избы на сундук (*lipaz*). Невеста или плакальщица

от ее имени приглашали всех родственников расчесывать волосы гребнем. Вначале обращались к отцу:

«Podoidiške kaĺĺiž kazvattajaižem, šötai-tatuško, tazoitaške minun šuukuižid' hibusuźid'»

– «Подойди же, дорогой мой родитель, кормилец-батюшка, погладь мои шелковые волосы». Отец подходил, расчесывал волосы, гладил «волю-красоту».

Невеста причитывала на шее у отца:

«Kaĺĺiž šä kazvattajaižem, šötai-tatoihudem, sug'id i tazoit'id m'inun šuukuižid' hibusuźid', no ed voinu tazoitada entčikš da edeĺižikš, kut m'ii tazoiteĺimai čom'iĺe kaĺh'iĺe praznikaižiĺe. Nägen miňä, mišto ii tazoitugoi m'inun šuukuižed h'ibusuded, ňäg'en, mišto tarb'i eragata ičeiň vouktas voudaižes» –

«Дорогой ты мой родитель, кормилец-батюшка, расчесал и погладил ты мои шелковые волосы, но не мог ты расчесать так, как прежде, как мы расчесывали на дорогие праздники. Вижу я, что не расчесываются мои шелковые волосы, вижу, что надо расстаться со своей светлой волюшкой».

Затем подзывали мать:

«Podoidiške kaĺĺiž kandoihudem, roditeĺ-mamoihudem, ičeiž ĺibedan ĺinduižennost, sug'itaške i tazoitaške minun šuukuižid' hibusuźid'» –

«Подойди же, дорогая, выносившая меня, родительница-матушка, к своей милой пташечке, расчеши и погладь мои шелковые волосы».

После отца и матери подходили расчесывать волосы невесты крестные родители, брат, другие родственники. Последней расчесывание волос производила сестра или подруга, которая забирала ленту – «волю» («красоту») невесты.

Обряд капшинских вепсов имел более сложную форму: после расчесывания подруги заплетали невесте косу и вплетали в нее пучок разноцветных лент (*krasot*). Девушки подводили невесту к отцу, она причитывала по-русски:

Ох, не долго мне красоватися,
Уж не долго мне волеватися, –
Скоро снимут мне красну-красоту.

Подойду я молодешенька
Ко столу да ко дубовому
Я ко скатерти ко бранноей
Хлебу-соли благословленному.
Подойди, родимый батюшка,
Ты сними да красну-красоту.

Отец отказывался снять красоту. Девушки причитывали от его имени:

Не сдымаются белы рученьки,
В руках пальчики не сгибаются,
Чтобы снять твою красну-красоту.

Невеста низко кланялась отцу, а девушки причитывали за нее:

Ты спасибо, родимый батюшка,
Не снял ты моей красной-красоты,
Я еще да покрасуюся,
Я еще да поволююся
Во своей да красной-красоте.

Затем приглашали снять «красоту»-«желанну матушку» остальных родственников; все отказывались, их благодарили с поклоном и пением. Обряд заканчивался срыванием «красоты» посторонним человеком (не родственником), специально приглашенным на девичник, и передачей ее подругам. Каждая девушка забирала себе понравившуюся ленту (когда невеста готовила себе «красоту», она учитывала число подруг и их любимые цвета). Невеста заливалась слезами, а гость утешал ее подарками (обычно – деньгами). Действия разрушительного характера с «красотой» (срывание, разделение на ленты) и участие в них чужого человека имели глубокий смысл, они воспринимались прежде всего как знак лишения девственности невесты в ходе свадьбы.

В некоторых деревнях средних и южных вепсов накануне свадьбы устраивалась баня для жениха. Жениха в бане мыл дружка. В этой роли мог выступать дядя, брат жениха или житель деревни, хорошо знающий обряд и обладающий колдовским умением, способным уберечь жениха и невесту от порчи. У южных вепсов дружка назывался *naitā*, у белозерских – *naitai* («женящий»),

в остальных группах – *kńäž* «шафер», *drušk* «дружка», *vanhamb drušk* «старший дружка» или *ženihmež* «человек жениха». После мытья в бане дружка одевал на голое тело жениха пояс от порчи – старую рыболовную сеть с замотанной в нее щучьей головой. Считалось, что этот пояс жених должен носить в течение шести недель. Далее в доме жениха устраивали парнишник (*prihavečer*) – веселую вечеринку парней с угощением, плясками и музыкой.

Собственно свадьба

Эта часть свадебной обрядности являлась кульминационным моментом всей церемонии.

Собственно свадьба у вепсов (как и у всех прибалтийско-финских народов, северных и средних русских) относилась к так называемому вирилокальному типу (от лат. *vir* – муж), т. е. многие обряды, включая обряды первой брачной ночи, проводились в доме жениха. Согласно вирилокальной структуре, утром до венца жених вместе со своими родственниками приезжал в дом невесты; после короткого застолья, за которое садилась только партия жениха, жених и невеста (вместе или раздельно) отправлялись в церковь, а после венчания ехали в дом молодого, где устраивался пир (*kńäžistol* – букв. «княжий стол») и происходила первая брачная ночь молодоженов. Свадьба вирилокального типа в соответствии с характером движения партии жениха еще называется «круговой свадьбой».



Рис. 13. Вепсский жених. Фото З.П. Малиновской, 1927 г., с. Озера Лодейнопольского у. (из собрания РЭМ)

В отличие от вирилокального типа свадьбы, у народов Средней Азии и Кавказа известен так называемый уксорилокальный (от лат. *uxor* – жена)

тип, т. е. с проведением основных моментов церемонии, прежде всего «постельного обряда», в доме невесты.

К.В. Чистов полагает, что вирилокальный тип свадьбы более поздний, чем уксорилокальный, и что он сложился на базе земледельческого хозяйственно-культурного типа.

По своей социальной символике свадьба вепсов также была однородна. Эту форму обрядности А. Ван Геннеп определил в свое время как «ритуалы перехода» (rites des passage), состоящие из трех частей: выхода невесты из рода отца («обряды сепарации»), ее приобщения к роду мужа («обряды агрегации») и связывающей их церемонии переезда невесты в дом мужа («обряды лиминации»). Переезд проводился с соблюдением большого числа магических действий оберегового характера, так как в это время невесту уже не защищали духи отчего дома и она еще не вступила под покровительство духов рода ее мужа и потому оказывалась особенно уязвимой от злых сил.

Свадьба в доме невесты и поездка в церковь

Подъехав к дому невесты, поезжане испытывали различные трудности при проникновении в дом. У капшинских вепсов братья невесты демонстративно запирали ворота перед приехавшим эскортом жениха и впускали его в дом только после получения выкупа. У шимозерских вепсов поезд жениха проникал в дом не через крыльцо, а через поветь. За стол, занятый подружками невесты, поезжане могли сесть только после угощения девушек пряниками. В северновепсской группе прибывшему жениху следовало сначала найти невесту среди наряженных девушек, затем «выкупить» ее у подруг, угощая конфетами и пряниками, и только потом вместе со своими родственниками занять стол. Последующая раздача невестиных даров и угощение партии жениха за выводным столом демонстрировали примирение двух сторон.

Одним из важнейших ритуалов, происходивших в доме невесты, были смотрины невесты (вепс. *ozutez*). На смотринах невеста должна была как можно лучше выглядеть. Все начиналось с выхода невесты к гостям. Обычно голова и лицо молодой были закрыты большим платком, который через некоторое время с нее снимал дружка.

На смотринах происходила чрезвычайно щедрая раздача подарков невестою родственникам жениха. Это были вытканные и вышитые ею рубахи, станушки, полотенца. Во время выводного стола на всех крюках в избе должны были висеть полотенца. Если полотенец не хватало, то поезжане вязали соломенные жгуты (вепс. *kertikad*) по длине полотенец и завешивали ими все оставшиеся свободными крюки. Это считалось позором для невесты, которую дразнили «соломенная баба». Чтобы избежать позора и не получить обидного прозвища, невеста занимала в долг полотенца у подруг.

Во время передачи невесты жениху перед поездкой к венцу дружка связывал им под матицей руки полотенцем, «чтобы крепче была любовь молодых», и выводил их за связанные руки на улицу.

На улице совершались различные обряды оберегания, призванные защитить молодых от злых духов, порчи. Важнейшим оберегательным действом являлся обряд *ümbärdüz* – троекратный обход вокруг жениха и невесты или даже вокруг всего свадебного поезда отцом, колдуном (*noid*) или дружкой с различными магическими предметами. Например, в д. Пелдуши отец невесты после выводного стола обходил свадебный поезд по ходу солнца с решетом, в котором помещали хлеб, икону и зажженную свечу. У северных вепсов жених и невеста ставили одну ногу на сковороду или противень, а колдун (дружка) обходил их с горящей лучиной или окуривал горящим льном и произносил заклинание, чертил землю ольховым посохом или выбивал кресты плеткой.

По вепсским поверьям, колдуны могли остановить лошадей свадебного поезда, следующего в церковь, обратить поезжан в медведей и волков. В целях защиты свадебный поезд из дома невесты в церковь следовал в строго определенном порядке (сначала дружка и только затем жених, невеста и остальные поезжане). По пути в церковь и из церкви по обеим сторонам дороги жгли берестяные кошели, снопы соломы, смоляные бочки; стреляли из ружей. Местные жители загораживали дорогу и пропускали свадебный кортеж только при получении угощения или денег от дружки или жениха. По обычаю следовало одаривать всех встречных, чтобы «не сглазили и худого слова не напустили». У северных вепсов жених и невеста входили в церковь, держась за руки. В это время внимательно следили, чтобы никто из посторонних не пробрался

близко к молодой паре. У капшинских вепсов возглавляющий свадебный поезд дружка бил кнутом крестообразно ворота церковной ограды и только после этого пропускал поезжан к церкви. При входе в церковь он «очищал путь» жениху и невесте, проводя на паперти большой полукруг кнутом. Затем сваха слегка поднимала подол платья невесты, чтобы он не касался порога и пола церковного, иначе невеста заболеет чирьями.

Венчание

Венчание – церковный православный обряд, во время которого совершается Таинство Брака: вступающая в брак пара получает Божью благодать, освящающую супружество и естественное рождение и воспитание детей. Известно, что уже в XIII–XIV вв. православная церковь требовала обязательного проведения венчания. «Стоглав» 1551 г. также провозгласил церковный брак как единственно законный. В конце XIX в. у православных вепсов венчание (*venčaind*) было органично вплетено в структуру народного свадебного ритуала, являясь рубежом между прощальными обрядами невесты в отчем доме и ее переездом в дом жениха.

Обряд венчания состоял из обручения и возложения брачных венцов – собственно венчания, которые совершал священник. Во время обручения жених и невеста перед Богом подтверждали свое обоюдное и добровольное согласие вступить в брак. Священник надевал жениху и невесте кольца (вепс. *venčaĺnijad kolčaižed*).

Венчание происходило следующим образом: после обручения жених и невеста, держа зажженные свечи, подходили ближе к алтарю и становились на белый плат, лежащий перед аналоем с крестом и Евангелием. Священник, спросив о твердости их намерения, возглашал благословение и великую ектению, читал иерейские молитвы и затем с благословением возлагал венцы (вепс. *vencad*) на головы жениха и невесты и трижды возглашал тайносовершительную молитву «Господи, Боже наш, славою и честию венчай я (их)». Возглашались прокимен и читались Апостол (Еф. 5, 20–33) и Евангелие (Ин. 2, 1–11), произносилась ектения и пелась молитва «Отче наш». Венчающиеся пили из общей чаши вино, и затем священник трижды обводил их вокруг аналоя, в это время хор пел тропари «Исаие, ликуй…» (первый круг), «Святии

мученици...» (второй круг), «Слава Тебе, Христе Боже...» (третий круг), после чего священник снимал венцы, читал завершающие иерейские молитвы и произносил отпуст.

При венчании совершались обряды народного происхождения, главным образом связанные с церковной атрибутикой: кольцами, свечами, венцами, аналоем. В церкви жених и невеста пытались каждый первым наступить на платок или холст перед аналоем, чтобы быть главой в доме. Если венчание происходило в деревянной церкви, то брачующиеся старались не смотреть по сторонам, чтобы не увидать на церковной стене сучка. «Увидеть сучок – значит нажить себе таких «вередов», от которых потом всю жизнь не отделаешься». Плохим знаком будущей семейной жизни было падение обручального кольца. Во время венчания невеста старалась держать свечу выше, чем жених, чтобы быть главной в семейной жизни. У северных вепсов первый дружка забирал эти свечи и примечал: у кого свеча сгорела больше, тот раньше и умрет. Венчальные свечи супруги хранили до старости. Во время обхода молодых с венцами вокруг аналоя невеста, чтобы избежать в семейной жизни многодетности, должна была произнести: «Господи, не обмножь ты меня многими детушками!». У капшинских вепсов твердо верили, что жениху и невесте, когда они находятся под венцами, следует «пошевелить каждым суставом», чтобы быть здоровыми. Следуя этому обычаю, они строили ужасные гримасы, корчились в каких-то судорогах, особенно когда их водили вокруг аналоя. При этом священник не мог их остановить.

После венчания свадебный поезд направлялся к дому жениха. У капшинских вепсов радость свершившегося события полагалось вначале разделить с умершими членами рода: новобрачные и другие участники свадьбы шли после венчания на могилы родственников и трапезничали. Дружка наливал две рюмки водки и подносил «молодым»; те выпивали и целовались. Поезжане также выпивали по рюмке водки и угощались рыбником.

Свадебные обряды в доме жениха

Большинство послевенчальных обрядов, проходивших в доме жениха, знаменовало постепенное освоение новой взрослой жизни молодыми, особенно молодухой. На пороге дома жениха происхо-

дила ее первая встреча с «новыми родителями». Свекор и свекровь благословляли новобрачных иконой; в некоторых деревнях обсыпали пухом, перьями или зерном, чтобы они жили богато и легко. У шимозерских вепсов при входе молодые становились объектами действий соединительного характера: им давали откусить один пирог *kokač*, одну ковригу хлеба, поили молоком из одного горшка. Свекровь встречала молодоженов в вывернутой мехом наружу шубе. В с. Немжа, помимо шубы, на свекрови была надета вывернутая шапка. По народным объяснениям, «этим нарядом она думала испугать молодую невестку, чтобы потом та боялась и почитала ее». По мнению исследователей, невеста, введенная в дом жениха, рассматривалась как чужое и опасное существо для родственников молодожена точно так же, как и они для нее. Поэтому, в свою очередь, молодуха также совершала магические действия защитного характера. В с. Винницы, переступая порог нового дома, она произносила заклинание: «Здесь живут овцы, а я пришел медведь и всех их съем».

Далее следовали обряды приобщения молодухи к новому семейно-родовому коллективу. Она подходила к «родовой святыне» – печи и касалась ее руками. В с. Немжа невеста, войдя в избу, первым делом направлялась к очагу и начинала лучиной ворочать угли и золу, по объяснениям, этим она хотела показать, «что не боится свекрови и надеется быть хозяйкой».

В новой взрослой жизни менялся внешний облик новобрачной. Дружка уводил невесту в другую часть избы или отдельное помещение, где замужние родственницы со стороны жениха переодевали ее и делали прическу замужней женщины – две косы, уложенные вокруг головы или в пучок, и надевали головной убор – сороку (*sorok*). У северных вепсов под сороку клали немного соли.

На первом пиршестве в доме жениха важное место занимали смотрины молодухи, которые устраивались по поводу ее преобразования, пока внешнего – путем переодевания, в замужнюю женщину. На них собирались не только участники свадьбы, но и мужчины села. Молодуху, лицо которой было закрыто платком, выводили к столу. Платок с нее обычно снимал отец жениха. Затем он благословлял ее в новом облике: иконой, хлебом и солью трижды обводил вокруг головы, закрытой убором замужней женщины. Далее следовал вопрос дружки или свекра, в котором впервые публично озвучивал-

ся термин, обозначающий ее новый социально-возрастной статус, – *murźäin* («молодая»). Например, в с. Каскесручей спрашивали: «Huvăk meide murźäin?» – «Хороша ли наша молодая?». На что зрители отвечали по-русски: «Исполат хороша, хороша, хороша». Как только слышалось слово «исполат», хозяева бросали со стола крикнувшим мужикам гороховый пирог *hernehnik*. Те ловили его и делили на куски. Обряд деления пирога особыми участниками, предваряющий лишение девственности невесты, наделялся эротическим смыслом. Хвала новобрачной служила социальным признанием ее нового взрослого внешнего облика. В Кленозере во время «приводного стола» свекровь и невестку заставляли плясать, накрывшись одной шубой, чтобы в будущем они не ссорились друг с другом.

Главным биологическим событием взрослой фазы являлось начало половой жизни молодоженов. Переход из одного биологического и социального состояния в другое часто был связан с препятствиями, которые преодолевались. Укладывание молодых на брачном ложе также сопровождалось обрядами, демонстрирующими различные препятствия, как бы оттягивающие момент утраты девственности. Преградой могло быть занятие постели новобрачных кем-либо из участников свадьбы. Брачное ложе следовало выкупить. Так, в с. Шелтозеро первый дружка пускал молодых на постель только после того, как поезжане, пришедшие посмотреть укладывание новобрачных, дарили ему деньги или платок. У капшинских вепсов дружка, приведший молодых спать, хлестал крестообразно полог кровати и обнаруживал за ним сестру или подругу невесты. Молодому или молодухе приходилось «выкупать» у них постель деньгами или, что примечательно, шерстяным поясом. Во многих культурах пояс являлся символом добрачной непорочности невесты. Дарение пояса перед первой брачной ночью означало лишение ее девственности.

Обряды укладывания молодых на брачное ложе подчеркивали новое – зависимое положение молодухи от власти мужа. Прежде чем лечь спать, от молодого супруга могли последовать приказы жене: снять с него сапоги, назвать по имени-отчеству, поклониться в ноги и трижды поцеловать. Как отмечает А.И. Колмогоров, «иногда молодой ложится поперек кровати и не пускает жены, «ломается», символизируя подчиненное положение женщины».

Послесвадебный период

Послесвадебная обрядность начиналась с утренней побудки молодых после первой брачной ночи. Большая часть этих ритуалов символически отражала знаменательные события: половой акт и дефлорацию невесты. Переодеванием в очередной раз демонстрировалось изменение биосоциального состояния молодоженов. У капшинских вепсов сваха, разбудившая чету новобрачных, торжественно уносила рубаху молодухи, обнаружив на ней следы невинности. Она обряжала молодоженов во все чистое и новое. Одежда для молодого второго дня (порты, рубаха и даже онучи) была приготовлена невестой. У северных вепсов утром во время бужения молодому приносили подштанники (*kad'd'ad*) с откровенно фаллической символикой – на жерди или с воткнутой морковью.



Рис. 14. Жители южновепсской д. Кортлахта на второй день свадьбы. Фото Л. Кеттунена, 1918 г.

Для молодого брачная ночь была важным испытанием мужской силы, только успешно выполнив которое он мог считаться полноценным взрослым мужчиной в глазах сельской общины. В с. Каскесручей если жених не был способен в первую брачную ночь исполнить обязанности мужа, то нельзя было трогать замок, подвешенный к постели новобрачных. Когда утром среди участников свадьбы разносилась весть, что «замок не сломан», все сочувствовали молодоженам. Половое бессилие жениха называлось по-вепсски *pinoho panoba* – букв. «[жениха] в поленницу положили». Считалось, что его причиной была порча, устранить которую мог колдун.

Но если «замок был сломан», то первый дружка, разбудивший утром молодых, торжественно передавал радостную весть гостям, объявляя: «Замок сломан!», и тогда те кричали: «Ура!». Благополучное «рождение молодых» (термин Т.А. Бернштам) демонстрировалось и другими шумными обрядовыми действиями, среди которых наиболее распространенным было битье горшков, чаще всего совершаемое первый раз во время бужения молодых, а затем неоднократно повторяемое в течение всего второго дня свадьбы. Так, в с. Горнее Шелтозеро утром в дом к новобрачным заходил посторонний и разбивал горшок ударом о матицу.

В ритуальном комплексе «рождения молодых» существенное место занимали водные обряды. У северных вепсов особыми действиями обставлялось первое умывание молодицы после брачной ночи, демонстрирующее вступление ее в новую взрослую стадию жизни: свекровь заводила молодую умываться за печь и давала ей вытереть лицо подолом своей рубахи или полотенцем, «чтобы невестка веровала в их веру». У средних и южных вепсов можно отметить хождение молодых за водой. Когда они несли наполненные ушата, гости выбегали из дома и выливали на молодоженов набранную воду. Таким образом вода «смывала» прежнее состояние человека и наделяла его новым возрастным и социальным статусом, жизненно-оздоровительными и плодородными силами.

В северновепсских деревнях, как и у карелов, супружеской паре после первой брачной ночи устраивали совместную баню. Разбудив молодых, их спрашивали: «Нужна ли баня?». Если половой акт состоялся, то жених отвечал утвердительно. Для молодых готовили совместную баню, главным смыслом которой было очище-

ние и освящение совершившегося события. С топкой бани были связаны шутки односельчан: выносить из бани дверь и окно и прятать их. Дружки должны были найти спрятанные дверь и окно или заплатить за них выкуп. По мнению А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона, эти конструктивные части построек входят в систему генитальной символики, их кража соотносится с дефлорацией.

Событие ночи демонстрировали также поездка молодых в баню на санях (телеге) и их обратное возвращение. В с. Каскесручей молодоженам вначале подавали «экипаж», имеющий фаллическую символику, – борону, деревянные зубья которой были направлены вверх. Роль возниц исполняли дружки, которые при быстрой езде неоднократно опрокидывали сани (телегу) с молодыми и заставляли прилюдно целоваться. Многочисленные барахтанья на земле и поцелуи молодоженов символизировали успешно состоявшийся брачный союз.

В некоторых северновепсских деревнях банный ритуал объединял два поколения взрослых – молодоженов, их родителей и взрослых жителей деревни. После новобрачных в бане мыли свекровь, иногда вместе со свекром. Затем их или одну свекровь катали в санях по деревне под крики толпы «Ура!». В с. Шелтозеро свекровь садилась в сани, молодая дарила ей рубаху, а женщины с песнями тянули повозку через всю деревню.

Успех первой брачной ночи отмечали и различные по размаху застолья. Один из наиболее торжественных обедов у северных и средних вепсов носил название *kńäźistol* «княжий стол». Он включал многочисленные прилюдные целования молодоженов и другие обряды соединительного и плодоносящего характера. Например, на княжьем столе в Шимозере жениху и невесте давали есть одной ложкой, пить чай из одной чашки. Поставленное на стол вино первым пробовал жених. Взяв рюмку, он говорил: «Плохое это вино, горькое, нужно улучшить». При этих словах невеста поднималась и молодожены целовались крест-накрест трижды. Далее вино по очереди пробовали все участники застолья, называли вино горьким и заставляли молодых целоваться несчетное количество раз. В конце трапезы на стол ставили горшок с кашей. Как только каша съедалась, старший дружка брал горшок и разбивал его о печь со словами: «Anda G'umou molodiöle ühesa poigad i ükś t'ütar i śegi

papadijaks» – «Дай Бог молодым девять сыновей и одну дочку, да и ту (сделай) попадьей!».

Во время застолья вновь происходила раздача подарков невесты родне жениха. Примечательно, что подарки принимались не из рук невесты, а первого дружки. Причем дружка передавал их с какого-нибудь круглого предмета (решета, блюда), имеющего обережное значение. Над каждым подарком он делал кнутовищем символический крестообразный знак, затем, встряхнув изделие, отдавал его с ручки кнута. Все эти действия имели защитный характер. Они основывались на древних представлениях о вредоносной силе, исходящей от женщины-«чужеродки» и ее родственников. За свои подарки молодуха получала вознаграждение под названием *abuďeŋgad* («деньги в помощь»), которые участники свадьбы клали на блюдо. Они шли на первые хозяйственные нужды молодой семьи.

Свадебный ритуал завершала гостьба молодоженов у родителей молодой. Она начиналась на третий день после свадьбы и длилась от одного до трех дней. Спустя несколько дней следовал ответный визит родителей молодухи к новобрачным. Приезд тестя и тещи начинался обрядом под названием *päčid mureta* (букв. «печь ломать»). Войдя в новый дом их дочери, родители шли к печи и грозились ее сломать. Зять просил не ломать печь, так как они с женой живут хорошо. Печь в народных представлениях вепсов являлась символом мира и спокойствия. Разрушение печи было знаком отсутствия семейного благополучия.

Таким образом, послесвадебные отгостки способствовали закреплению брачно-родственных связей между породнившимися «родами».

Литература

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 89–105.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Б-в И. Свадебные обычаи в Немжинском приходе Лодейнопольского уезда // ОГВ. 1897. № 19.

Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 43–66.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988.

Винокурова И.Ю. Вепсские молодые в хронике био-социальных событий // Позови меня, дорога. Сборник научных статей памяти Т.А. Бернштам. СПб, 2010. С. 107–121.

Горб Д.А. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в конце XIX–XX в. (по материалам ГМЭ) // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. СПб., 1992. С. 154–169.

Гущина В.В. Вепсская свадьба по архивным материалам Н.Н. Волкова // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (памяти Н.И. Богданова). Петрозаводск, 2006. С. 295–302.

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

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

Косменко А.П. Народное изобразительное искусство вепсов. Л., 1984. 200 с.

Майнов В.Н. Приоятская Чудь (весь-вепсы) // Древняя и новая Россия. СПб., 1877. Т. 30. № 5. С. 38–53, 133–143.

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

Чистов К.В. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 223–230.

Шлыгина Н.В. Свадебная обрядность прибалтийско-финских народов в конце XIX – начале XX в. (стадиальная и этническая специфика) // Этнографическое обозрение. 1991. № 2. С. 103–113.

Тема 5. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВЕПСОВ

Благодаря археологическим открытиям А.М. Линевского, С.И. Кочкуркиной, А.И. Башенькина и др. мы можем составить некоторое представление о погребальных традициях предков современных вепсов, восходящих к «курганному» периоду (IX–XIII вв.).

По данным археологии известно, что в IX – начале XI вв. для погребального обряда населения юго-восточного Приладожья и Белозерья, участвовавшего в этногенезе вепсов, было характерно трупосожжение при курганном способе захоронения. Сначала для будущего кургана готовили площадку: сжигали траву и кустарник, выравнивали землю, нередко сверху насыпали слой песка и гравия. Затем в стороне от площадки сжигали умерших, жертвенных животных, некоторые бытовые вещи. На площадке раскладывали очаг-костер. На место прогоревшего очага ставили кухонный инвентарь: железный котел с цепью, сковороду, лопатку, горшки и т. д. Сожженные останки умерших (кальцинированные, пережженные кости) и обгоревшие вещи, завернутые в бересту, приносили на площадку и располагали по сторонам очага: женские – в западной части кургана, мужские – в восточной. После этого курган насыпали до нужной высоты. Как можно видеть, в основе обряда трупосожжения лежала вера в продолжение существования человека после его смерти в мире, подобном земному.

В XI–XII вв. трупосожжение было вытеснено обрядом трупоположения. Умерших помещали в деревянные колоды, гробовища или срубы и опускали в могильные ямы, ориентируя преимущественно головой на юг. Поверх могилы сооружали курган.

Обряды трупосожжения и трупоположения «курганного» периода имели локальные различия на территории Межозерья. Исследования А.И. Башенькина показали, что погребальный обряд и сопровождающий его инвентарь судской веси несколько отличались от оятского населения. Курганные насыпи на р. Суде в Белозерье даже при большом диаметре и маленькой высоте крутобоки и имеют уплощенную вершину, подкурганные ямы отличаются большими

размерами, а женские погребения – большим количеством украшений и т. д.

В начале XIII в. с утверждением христианства на землях древних вепсов курганы над могилами перестают насыпать, изменяется и ориентировка могил – на западно-восточную.

Похоронно-поминальная обрядность вепсов конца XIX – первой трети XX вв. представляла собой переплетение православных норм и ритуалов (чтение молитв у гроба, отпевание в церкви, погребение на освященной земле с ориентировкой могилы запад – восток, установка православных намогильных сооружений – крестов, церковные панихиды, поминовение усопшего на третий, девятый, сороковой дни и годовщину смерти и т. д.) с многочисленными обрядами и поверьями внехристианского происхождения.

В основе похоронно-поминальной обрядности лежали универсальные представления о потустороннем мире, загробном существовании души человека, влиянии умерших предков на жизнь людей.

Похоронно-поминальная обрядность вепсов конца XIX – начала XX вв., имея общую схему проведения, отличалась многовариантностью. Многие локальные различия, по-видимому, зародились еще в недрах родоплеменного уклада с характерным для него разнообразием погребальных традиций в разобщенных человеческих коллективах. Влияли на ее формы также возраст и социальный статус (богатый – бедный) умершего, обстоятельства смерти (естественная – насильственная). У вепсов известно два основных типа ритуала. Первый тин заключался в оплакивании покойного, когда практически каждый шаг сопровождался многочисленными причитаниями (*voik*) женщин, в которых они с помощью особого набора словесных формул и метафор обращались к умершему и высказывали печаль по поводу его смерти. По мнению фольклориста А.С. Степановой, вепсские похоронные причитания, в отличие от карельских, имеют менее развитую систему иносказаний, эпитетов, метафор. В конце XX – начале XXI вв. во многих вепсских деревнях происходил процесс вытеснения вепсских похоронных причитаний русскими, знание которых оценивалось как более престижное, а также исчезновение этого жанра, независимо от языка. В прошлом причитания, как правило, исполняли родственницы

покойного. В наше время приглашают специальных плакальщиц, хотя они имеются далеко не в каждой вепсской деревне.

Второй тип похоронно-поминального ритуала, считающийся более архаичным, заключался в «веселении» умершего. В нем некоторые обрядовые моменты сопровождались веселыми песнями и плясками. Ритуал «веселения» исполнялся обычно в том случае, если покойный был молодым человеком или же сам об этом попросил перед смертью. Иногда наблюдалось соединение обоих ритуалов. Например, в избе и по дороге на кладбище «веселили» покойного, а у могилы – оплакивали.

Независимо от типа вепсский похоронно-поминальный ритуал состоял из трех последовательных циклов: 1) действий, связанных с наступлением смерти и подготовкой покойника к захоронению; 2) собственно похорон; 3) послепогребальных обрядов. Их общей целью являлись облегчение перехода души умершего в иной мир и защита живых от последствий «соприкосновения» со смертью и покойником.

Наступление смерти и подготовка покойника к захоронению

В прошлом у вепсов было немало разнообразных примет, предвещающих смерть человека. Некоторые из них связывались с разрушительными действиями в доме. Например, верили, что разбившееся зеркало, проросшие в избу корни дерева означают близкую смерть кого-либо из членов семьи. Много примет касалось необычного поведения некоторых птиц и животных. Так, если в дом залетала какая-нибудь птица, дятел стучал в боковую стену дома, филин садился на крышу, собака выла под окном или рыла землю под углом избы, кошка спала на спине вверх носом и т. д., то это предвещало покойника. Важное значение имели вещие сны. Широко распространенной была примета о приснившемся во сне выпадении зуба, означающем кончину родственника; причем чем сильнее при этом ощущалась боль, тем смерть была ближе.

По состоянию мертвого тела старались определить возможность новой смерти в доме в ближайшем будущем. Дурным признаком считалось, если покойник был мягкий или хорошо выглядел. Во время похорон обращали внимание на погоду. Предвестником скорого покойника в деревне являлся дождь, если он сопрово-

ждал похоронную процессию. Многие из этих примет до сих пор бытуют среди вепсского населения.

Согласно народным представлениям, смерть наступала в момент, когда душа покидала тело человека. Неслучайно поэтому присутствие всех членов семьи в последние минуты жизни умирающего считалось обязательным и носило название *heng vard'iita* («стеречь душу»). Для обозначения долгих предсмертных мучений человека существовало выражение *heng ei lähte* («душа не уходит»). Особенно тяжело, по народному убеждению, умирали колдуны, если они не успели передать своей «колдовской силы». Для облегчения кончины совершали различные магические действия: открывали трубу в печи, окна, двери, поднимали конек крыши для беспрепятственного выхода души и т. д. Прибегали и к способам христианского происхождения: чтению Воскресной молитвы. В доме, где лежал умирающий, запрещалось работать. Его перекладывали на лавку, так как смерть на кровати считалась нежелательной. Младенцу нельзя было умирать завернутым в пеленки. С наступлением смерти его сразу же вынимали из колыбели.

Согласно древним представлениям вепсов, как и многих других народов, души умерших переправлялись в загробный мир по воде. Судя по некоторым вепсским обрядам, иной мир мог находиться в низовьях реки. Так, у северных вепсов, если человек долго пребывал в агонии, брали воду из реки по определенным правилам: черпали на опущенной в нее иконе 27 раз по течению реки. Этой водой обмывали умирающего или давали ее выпить, произнося заклинание: «Kuna vedod d'oksob, sinna hän mängaha iceze putit möto» – «Куда вода бежит, туда пусть он идет по своему пути». Данное представление о местонахождении потустороннего мира подтверждается и древневепсской традицией сооружать курганы в низовьях реки.

У вепсов обнаруживаются также и представления о том, что иной мир располагается за рекой. Некоторые вепсские поверья и обряды рисуют «водные перемещения» души с «берега живых» на «берег мертвых» и обратно. В этом случае предсмертное состояние человека представлялось как его переход на другой берег реки, с которого он еще мог вернуться тем же путем в мир живых. Смерть означала невозможность обратного преодоления реки. Так,

пожилая жительница с. Шатозера рассказывала, что ее дочь тяжело болела. Одна «знающая» женщина решила погадать ей на камешках о судьбе дочери. Перед началом гадания она объявила матери, что если дочь «перейдет реку» в обратном направлении, то поправится. Результат гадания оказался неутешительным: дочь не поправится, так как, по словам гадалки, она смогла дойти только до середины реки.

По представлениям северных вепсов, чтобы достичь иного мира, нужны были силы в преодолении водного пространства, «последняя волна», способная прибить странствующую душу к противоположному берегу. Поэтому момент наступления смерти северные вепсы знаменовали следующим обрядом: отрубали от конька крыши одним взмахом щепку, которую клали в воду. Этой водой мыли лицо, шею и грудь умершего со словами: «Knäž, batüško, anda hänele dälgmeine ald!» – «Князь, батюшко, дай ему последнюю волну!».

Подготовка покойника к захоронению (обмывание, одевание, укладывание на лавку и в гроб), как правило, сопровождалась причитаниями. Обмывание обычно производили в избе на соломе или на соломенном матрасе, постеленных на полу. Состав участников этого важнейшего обряда локально варьировал. У южных вепсов роль обмывальщиков, как правило, выполняли самые близкие родственники, у средних – близкие или дальние родственники одного с ним пола, у северных – старые девы и вдовы. Участие последних, которые по народным представлениям были наделены сакральной чистотой, усиливало эффект очистительного ритуала. В настоящее время эта традиция постепенно изменяется. Мыть покойника часто приглашают пожилых, опытных в этом деле женщин. Иногда человек еще при жизни назначает людей, которые будут обмывать его после смерти.

Вещи, которые применялись при обмывании, становились нечистыми, обладающими вредоносными и «смертоносными» свойствами. Считалось, например, что мыло, тряпка и вода после обмывания могли стать в руках недоброжелательных людей и колдунов предметами наведения порчи.

После обмывания следовало одевание покойника. Среди пожилых людей существовал обычай готовить себе «смертную» одежду

заранее. В прошлом это была традиционная одежда, обязательно выстиранная, белая или светлых оттенков, без вышивки. На мужчину надевали холщовые брюки, рубаху, балахон; на женщину – рубаху, юбку (у северных вепсов) или сарафан (у средних и южных), передник, повойник, платок. Умерших независимо от пола было принято подпоясывать. Особое значение придавалось смертной обуви. Это могли быть лапти; сапоги, из которых вытаскивали железные гвозди и заменяли их деревянными; у северных вепсов – остроконечные полотняные сапоги. В этой же группе, возможно под влиянием карелов, был распространен и такой архаичный элемент смертной одежды, как *kukkel'* – длинная холщовая накидка с капюшоном (рис. 15). Умерших юношей и девушек хоронили в свадебной одежде. С исчезновением традиционных комплексов одежды изменился и состав смертной одежды. В настоящее время чаще всего используют новую нарядную одежду, заранее приготовленную.

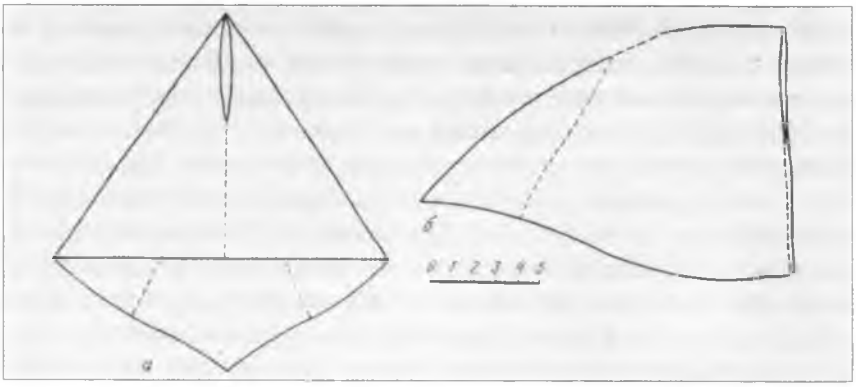


Рис. 15. Кукель: а – спереди; б – сбоку. Из книги Г.С. Масловой «Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 90

Обряженного покойника клали на лавку, идущую вдоль боковой стены дома, головой в красный угол, ногами к двери. Пока умерший находился в доме, помещение наполнялось специальными предметами. На боковой стене у изголовья усопшего обязательно вешали полотенце, символизирующее дорогу в иной мир.

В определенных местах жилища, представляющих собой «границу» между миром живых и миром мертвых, ставился стакан с водой. Он символизировал «водное пространство», через которое по народным верованиям происходил переход души в иной мир и ее очищение. У северных вепсов стакан с водой и опущенным туда камешком (*čuurkivi*) ставили на окно. Средние вепсы наполняли водой два стакана: один находился на печи, другой – на притолоке двери. У южных вепсов стакан с водой и горбушку хлеба помещали в божницу.

По православной традиции около умершего постоянно горели свечи в знак того, что умерший перешел в область света – в лучшую загробную жизнь. Это правило не распространялось только на ребенка, рожденного мертвым. Считалось, что он всегда должен находиться в темноте. Среди народа бытовало мнение: если пламя свечей дрожит, значит, в избе летают ангелы. Ангелы же прилетают лишь в том случае, если душа усопшего праведна.

В течение двух суток до похорон около покойника несли вечерние и ночные бдения. Согласно этому обычаю, односельчане по очереди приходили посидеть около него по вечерам, а родственники оставались рядом с ним до утра. Умершего поминали едой (кутьей, сваренной из ржи и сахара; яйцами, пирогами, киселем). С причитанием выходили на двор и звали покойника и других умерших родственников угощаться. Ночные бдения не проводились только тогда, когда умирал маленький ребенок. В случае смерти парня или девушки и устройства «веселых похорон» на вечерние и ночные бдения собиралась молодежь, и гармонист играл веселые мелодии.

Похороны

Похороны (*koptusod* – букв. «закапывание», *mahapanend* – букв. «положение в землю») происходили, как правило, на третьи сутки после смерти, обязательно до полудня. В период монархического правления в России день похорон откладывали, если он приходился на царские именины.

Утром в день похорон копали могилу. Делать это накануне строго запрещалось, так как по верованиям вепсов, как и многих других народов, могила не должна оставаться на ночь пустой, иначе она будет заполнена новым покойником. В прошлом подготовкой могилы

занимались близкие родственники. У северных вепсов существовал запрет копать могилу трем человекам. В случае его нарушения считалось, что один из копальщиков вырыл и себе могилу.

Тело умершего перекладывали в гроб только в день похорон. Дно гроба устилали сухими березовыми листьями, взятыми от заготовленных веников, подушку набивали льняной куделью, «гробовую» постель застилали холстом (также поступали русские и другие финноязычные народы).

С глубокой древности сохраняется традиция класть в гроб умершему вещи, необходимые ему в загробном мире: мужчинам – табак, папиросы либо бутылку водки; женщинам – платок, гребешок, прялку с куделью; детям – игрушки. Она противоречит христианским представлениям о том, что человеку, будь он праведник или грешник, после смерти уже ничего не нужно. Покойнику, согласно церковным традициям, обязательно надевали медный нательный крест, возлагали на лоб венчик.

На похороны приходили без приглашения. Участие в них родни было строго обязательным. Вепсы почитали за грех не придти хоронить родственника. Чем больше людей присутствовало на похоронах, тем они считались почетнее. Придти на похороны всегда считалось благим делом. У северных вепсов по этому поводу даже существовала примета: если долгую дорогу пройдешь и случайно окажешься на похоронах, то когда сам умрешь, тебя придет хоронить много народа.

Вынос гроба с усопшим сопровождался многочисленными действиями обережного и очистительного характера: покойника выносили ногами вперед, в избе кадили или жгли бересту, все пороги окропляли водой, вбивали в них или в половицы гвозди, мыли полы. Средние вепсы, подняв гроб, бросали на лавку предметы-обереги: кочергу или осиновое полено, чтобы опустевшее место не было занято новым покойником. Северные вепсы, как и карелы, при выносе гроба из избы обязательно касались им порога. До сорокового дня на пороге держали топор и березовый веник.

На кладбище гроб доставляли по-разному. Если кладбище располагалось недалеко от деревни, гроб несли на носилках, представляющих собой две еловые жерди, которые четыре или шесть человек клали себе на плечи. Затем носилки с гробом ставили над

могилой для последнего прощания с покойным. Использование носилок в похоронном ритуале известно также среди карелов, води, ижоры, эстонцев-сету, коми-зырян, мордвы и, по мнению многих исследователей, является обычаем финно-угорского происхождения.

Если до кладбища было неблизко, гроб независимо от времени года, даже летом, везли на санях. Эта традиция была широко распространена на Русском Севере. Ученые объясняют данный обычай либо консервативностью погребального обряда, либо народными представлениями о том, что страна мертвых находится на севере, где постоянный снег, по которому умершему можно проехать только на санях.

Иногда большую часть расстояния преодолевали на санях, а оставшийся отрезок пути до кладбища гроб несли на носилках или руках.

Гроб, как правило, несли родственники покойного. Тот, кто находился в ссоре с умершим при жизни, старался в знак примирения с ним нести гроб. Северные вепсы, подобно карелам, верили, что если носильщики неугодны покойнику, то гроб становится очень тяжелым.

Похоронная процессия двигалась медленно, останавливаясь у домов, где любил бывать умерший. На перекрестке у края деревни покойника поминали едой. У южных вепсов, например, кутьей, яйцами, различными пирогами, разложенными в решете, а также овсяным киселем, лежащим на тарелке. На этой остановке некоторые жители деревни последний раз прощались с умершим и возвращались домой.

При проведении «веселых» похорон процессию на кладбище возглавляла молодежь, которая двигалась по дороге впереди гроба, плясала под гармошку и распевала песни.

В прошлом вепсские кладбища (*kaumad, koumad, kāmad* – букв. «могилы») располагались рядом с церквями в рощах с вековыми елями, соснами или березами. Эти деревья были неприкосновенны. Именно по густым кладбищенским рощам идущий издалека путник мог определить центр вепсского погоста.

До погребения гроб с покойником приносили в церковь для совершения обряда отпевания. По церковному канону служба отпевания состоит из песнопений, в которых кратко изобража-

ется вся судьба человека: за преступление заповеди он снова обращается в землю, из которой взят; но, несмотря на множество грехов, человек не перестает быть «образом славы Божией», созданным по образу и подобию Божьему, а потому Церковь молит Господа простить усопшему грехи и удостоить его Царства Небесного. По прочтении Апостола и Евангелия, в которых говорится о будущем воскресении мертвых, священник читает разрешительную молитву. Этой молитвою прощаются бывшие на умершем грехи, в которых он покаялся или же при покаянии не смог вспомнить.

Бумагу с текстом молитвы (подорожную) священник вкладывал в руки усопшего. В настоящее время пожилые сельские жители приобретают подорожную заранее во время поездки в города и посещения церкви.

Прощание с умершим у могилы – один из самых драматичных моментов вепсского похоронного ритуала, сопровождаемый плачем и причитаниями. На лицо покойника накидывали холст, бросали три щепотки земли: две – на голову и одну – в ноги, гроб закрывали. Перед опусканием гроба в могилу совершали «выкуп» места для умершего: бросали в яму медные деньги.

В старину гроб в могилу опускали на полотенцах или полотнищах холста, а в более позднее время – на веревках. Полотенце и холст, по народным верованиям, помогали усопшему перейти в иной мир. Эти предметы было запрещено приносить обратно в дом. Сразу же после погребения их отдавали вдовам, старым девам или нищим, у южных вепсов – копавшим могилы.

Существовали и другие способы опускания гроба в могилу. Так, в некоторых деревнях средних и северных вепсов могилы рыли неглубокие. Здесь было принято опускать гроб в могилу в открытом виде на руках. При этом двое мужчин, спустившихся в могилу, принимали гроб и закрывали его крышкой.

Если похороны были «веселыми», то опускание гроба в могилу нередко сопровождалось стрельбой из ружья.

Все присутствующие на похоронах принимали участие в засыпке могилы: бросали комья земли на опущенный гроб. В настоящее время строго соблюдается запрет зарывать могилу родственникам умершего, в прошлом он не был общераспространенным среди вепсов.

На вепсских кладбищах, освященных церковью, умерших родственников, как правило, хоронили рядом друг с другом. По православной традиции усопшего укладывали в могилу лицом к востоку. Изредка при ориентировке могил учитывались местные условия, совпадающие с внехристианскими верованиями. Например, на кладбище с. Сяргозеро (Вологодская обл.) умерших в могилах ориентировали головой к озеру. Прежде за церковной оградой хоронили самоубийц и некрещеных детей, в настоящее время этот обычай не соблюдается. У южных вепсов некрещеных детей и выкидышей погребали рядом с древними курганами (*kämist, kömist*), где по преданиям покоилась *чудь*, считавшаяся предками местных жителей (рис. 16).



Рис. 16. Kämišt – древнее кладбище с посаженным на нем деревом можжевельника. Фото И.Ю. Винокуровой, 2002 г., д. Лаврово (Сидорово) Бокситогорского района Ленинградской обл.

Внешнее оформление могил на вепсских кладбищах имело локальные отличия, в какой-то мере отражающие особенности похоронного обряда. Если гроб переносили на жердях, то их после погребения превращали в намогильные знаки: у северных вепсов было принято втыкать обе жерди в могилу со стороны ног умершего, а у южных и у части средних вепсов – только одну жердь, которые примерно на метр оставались над землей. В селах Сяргозеро и Ундозеро (Вологодская обл.) в могилы втыкали обе жерди, но одну в головах, а другую в ногах покойного. При посещении могил с

помощью жердей «общались» с умершим: по ним стучали, задевая при этом край гроба, чтобы покойный слышал, что к нему пришли. После сорокового дня или годовщины смерти жерди вытаскивались. Уносить их с кладбища строго запрещалось. Поэтому одним из характерных признаков некоторых вепсских кладбищ до сих пор остается множество жердей, приставленных к деревьям (рис. 17). Впоследствии в ногах умершего устанавливали крест, как правило, шести- или восьмиконечный, иногда с крышей.



Рис. 17. Жерди, на которых гробы с покойными доставляли к могилам на вепсском кладбище в с. Сяргозеро Вытегорского района Вологодской обл. Фото И.Ю. Винокуровой, 1998 г.

Для кладбищ капшинских вепсов примечательны висящие на деревьях у некоторых могил полотенца, куски материи, мужские кепки (рис. 18). Они представляют собой «след» похоронного обряда этих мест: во время движения похоронной процессии на кладбище здесь принято класть на крышку гроба полотенце, кусок ткани или что-либо из одежды. Эти предметы отдаются первому встречному, которому, как «привратнику» у входа в иной мир, следует преподнести «плату». Если никто не попадется навстречу, то дар от покойника оставляют у могилы. Изредка у памятников и крестов на могилах пожилых людей капшинских и оятских вепсов (рис. 19) оставляют посохи – с ними, по народным представлениям, умершему будет легче преодолевать путь в иной мир.



Рис. 18. Кладбище в с. Корбиничи Тихвинского района Ленинградской обл. Важные знаки: жерди, стоящие у деревьев; куски материи, предназначенные для первого встречного; открытые ограды. Фото И.Ю. Винокуровой, 2003 г.



Рис. 19. Традиция оставлять посох на могиле, кладбище в с. Корбиничи Тихвинского района Ленинградской обл. Фото И.Ю. Винокуровой, 2003 г.

Любопытной особенностью южновепсских кладбищ были вырезанные на могильных крестах изображения птиц или голов лошадей. Иногда крест в этих местах заменяла можжевеловая палка, а на могилах крещеных детей и девушек – посаженный куст можжевельника, украшенный разноцветными ленточками и тряпочками.

На некоторые северновепсские и средневепсские могилы, обложенные дерном, кладутся доски (рис. 20). Первоначально они служили своеобразным «столом» для поминального угощения.



Рис. 20. Намогильная доска, кладбище в с. Ладва Подпорожского района Ленинградской обл. Фото И.Ю. Винокуровой, 2008 г.

В вепсских деревнях принято ухаживать за могилами одиноких людей, не имеющих родственников. На такие могилы ставили кресты из можжевельника – древесины, наиболее устойчивой к неблагоприятным погодным условиям.

В настоящее время на вепсских кладбищах преобладают каменные памятники, привезенные из города. Сравнительно поздней традицией является установка оград вокруг могил. Она противоречит бытующим народным поверьям: «мертвых городить нельзя», так как ограды препятствуют душам умерших изредка навещать живых родственников. На многих вепсских кладбищах держат двери оград открытыми – это своеобразный компромисс старых и новых традиций.

После погребения вепсы, как и многие другие финно-угорские народы (карелы, коми, удмурты, эстонцы-сету), устраивали на кладбище поминальную трапезу. На могиле устанавливали поминальный «стол», роль которого у средних вепсов могли выполнять доска или полотенце, у южных – хвойные ветви. На них ставили поминальную еду (кутью, кисель, рыбники и другую выпечку, блюда из яиц). В прошлом употребление спиртного было ограниченным.

По возвращении с кладбища участники похорон совершали разнообразные оберегательные и очистительные обряды: мыли руки; прикасались ладонями к печи, чтобы приобщиться к «теплому» миру живых и освободиться от холода и нечистоты мира мертвых; у северных и средних вепсов ходили в баню. Лошадь, доставившая умершего на кладбище, как бы отождествлялась с покойником и смертью. Именно таким взглядом на животное можно объяснить совершаемые у вепсов обряды защиты от покойника, объектом которых была лошадь: ее поворачивали к дровням (что символически означало препятствие для продвижения «носителя смерти») и троекратно обходили вокруг такой не способной везти, но распространяющей смерть «повозки», смотрели на лошадиные копыта.

Вепсы верили, что после похорон одежду умершего, солому, на которой он лежал, стружки от гроба необходимо сжечь, чтобы его душе легче было попасть на небо. В с. Пондала за костром наблюдали: если дым пойдет вверх, то душа покойного праведна, а если расстилается по земле, то грешна. По другим интерпретациям, ритуальный костер рассматривали как очищающее и обережное средство от покойника. В некоторых вепсских деревнях ряд вещей, имеющих соприкосновение с усопшим, оставляли для борьбы с различного рода нечистью. У северных вепсов, например, одеж-

дой, снятой с умершего, обтирали стены, чтобы вывести клопов из дома. С этой же целью за печью хранили палку, которой измеряли гроб и могилу.

День похорон заканчивался поминками в доме умершего. Они представляли собой трапезу с участием родственников и односельчан.

Смерть человека вызывала двойственное чувство: горечь утраты и страх перед покойником. Поэтому в похоронно-поминальной обрядности значительное место занимали ритуалы, направленные на избавление от этих эмоциональных состояний. Время их исполнения было различным. Одни из них совершались в день похорон, другие – входили в цикл послепогребальной обрядности.

Так, во время выноса, чтобы не бояться покойника, дети проходили под гробом, а взрослые вставали к нему спиной, наклонялись и смотрели на умершего через свои расставленные ноги. Прибегали и к другим магическим средствам: на кладбище хлестали рябиновой веткой гроб, трогали большой палец ноги покойного, клали щепотку свежевырытой земли себе за пазуху, в доме смотрели в печную трубу или подполье. Если человек долго не мог избавиться от страха, то полагали, что покойник чем-то на него обижен. В таком случае шли вечером на кладбище и просили у умершего прощения.

Тоску (*tusk*) по покойному лечили с помощью земли и воды, способными «охладить» это душевное состояние. В особо тяжелых случаях прибегали к помощи колдуна, который залезал с человеком, страдающим тоской, в подполье, брал там землю и пропускал ее по груди под одеждой больного, читая заговор. С этой же целью колдун подводил больного тоской к водоему и, произнося заговор, мыл ему лицо.

Послепогребальная обрядность

В послепогребальном обрядовом цикле вепсов значительное место занимало поминовение умерших, в котором также переплелись православные и народные традиции. Православная церковь днями усиленной молитвы за умерших считает третий, девятый, сороковой дни и годовщину смерти. Для большей части вепсского населения характерно устройство поминок (*muštmiižed*) в день по-

хорон (то есть обычно на третий день после смерти), на девятый (*devjatinad*), двадцатый (*poltuced, polpidod*), сороковой (*nelkümč, pido*) дни, а также через полгода (*polkolontpäi*) и год (*kolontpäi*). Шимозерские и белозерские вепсы, помимо этих поминальных дней, отмечали тридцатый день после смерти. В настоящее время во многих вепсских семьях принято справлять ежегодно дни смерти родственников. Основными обрядами всех поминок было приготовление поминальной еды, хождение на кладбище, исполнение причитаний, трапеза в доме. Северные вепсы поминовение умершего едой в первую годовщину смерти обозначали особым названием *vožlong'* (букв. «годовой обед»). Исключением были южновепсские поминки на девятый и двадцатый день: помимо трапезы в доме, родственники покойного обходили жителей деревни с решетом, наполненным угощениями (кутьей, киселем, вареными яйцами).

Наибольшей сложностью в обрядовом отношении отличались сороковины. Они включали разнообразные ритуалы народного происхождения и панихиду, устраиваемую в церкви накануне сорокового дня. Вепсы, как и многие народы, верили, что до сорокового дня душа умершего постоянно навещает свой дом, а на сороковой день уходит из мира живых навсегда. Поэтому сороковины считались самыми главными поминками. Их не справляли только по детям, умершим в младенческом возрасте. Поминки на сороковой день были самыми многолюдными. Туда старались пригласить не менее сорока человек, не только близких родственников, как на девятины и двадцатины, но и друзей, односельчан, священника.

В большинстве вепсских деревень сороковины были трехчастными: они состояли из: 1) обрядов «приглашения», «встречи» и пребывания души умершего в доме, 2) поминальной трапезы, 3) «проводов души» умершего. Около пяти часов вечера накануне сорокового дня двое или трое родственников шли на кладбище и с причитаниями приглашали умершего в последний раз навестить свой дом (рис. 21). «Гостя» торжественно встречали на крыльце с хлебом в руках и причитаниями, где сообщали покойному, что ждали его целых сорок долгих дней и ночей и всё приготовили к его приходу. Умершему стелили на лавке на ночь постель. У прионежских, оятских и белозерских вепсов, где были развиты банные

традиции, для покойника топили баню. В баню для него приносили белье, полотенце, веник (рис. 22). С причитаниями приглашали «гостя» помыться (рис. 23). Мытье «гостя» также сопровождали плачами. День накануне сорокового дня завершался легким поминальным ужином.



Рис. 21. Вдова, сын и причитальщица А.П. Загуляева приглашают умершего последний раз посетить свой дом вечером на 39-й день после смерти, д. Войлахта Бабаевского района Вологодской обл. Фото И.Ю. Винокуровой, 2001 г.

Утром сорокового дня умершего «будили» с плачем. Наблюдали, если на подушке есть вмятина – значит покойник ночевал дома. Далее следовал поминальный обед. Блюда, которые готовили на сороковины, были те же, что и на другие поминки. Обязательными повсюду считались кутья и кисель. Вкушение кутьи означало начало поминального обеда, а подача киселя на стол, сопровождаемая причитаниями, – его завершение. Значительное место на столе занимали разного рода пироги и блюда из яиц: вареные яйца или *munakürz* («яичный блин»). Южные вепсы этот ассортимент блюд дополняли пивом, а северные и средние – маслеными блинами (*voikürzad*) с толокном. Во время трапезы покойнику отводили место на углу стола, где клали ложку и часть еды. Идея невидимого присутствия умершего за столом и его участия в трапезе отразилась,



Рис. 22. Вдова готовит баню для «гостя» вечером на 39-й день после смерти, д. Войлахта Бабаевского района Вологодской обл. Фото И.Ю. Винокуровой, 2001 г.



Рис. 23. Причитальщица А.П. Загуляева приглашает «гостя» в баню, д. Войлахта Бабаевского района Вологодской обл. Фото И.Ю. Винокуровой, 2001 г.

например, в обычае прикрывать еду и ложку покойника, «чтобы невидимкою ел». Оятские, капшинские и южные вепсы ложку и выпечку клали под скатерть, а шимозерские и белозерские – закрывали их сверху яичным блином, называя прикрытую еду *panafid*. У северных и средних оятских вепсов во время поминального обеда исполнялся обряд определения, присутствует ли умерший на трапезе. Для этого маленького, еще не умеющего говорить ребенка сажали на печь и просили посмотреть через решето или хомут на место, отведенное покойнику за столом. Этот обряд показывает, что вепсам были присущи взгляды на ребенка первых лет жизни как на существо, обладающее вещими способностями.

После обеда происходили «проводы души умершего». Их торопились совершить до 12 часов дня. Часть участников сороковин, взяв кисель и остатки поминальной трапезы, шла до перекрестка дорог или конца деревни. Здесь они отдавали еду нищим или выбрасывали ее, кланялись в сторону кладбища и возвращались домой, но два или три близких родственника провожали душу до самой могилы (рис. 24).



Рис. 24. Проводы «гостя» родственниками до конца деревни на сороковой день после смерти до полудня, д. Войлахта Бабаевского района Вологодской обл. Фото И.Ю. Винокуровой, 2001 г.

Умершим родственникам посвящались не только индивидуальные поминки, но и общие поминальные дни (*mušt'impäi*), появившиеся в вепсском народном календаре под влиянием православной церкви: Радоница (*Raadunic*) – вторник на Фоминой неделе, Троицкая суббота (*Stroican sobat*) – накануне Троицы, Дмитриевская суббота (*Dmitrievskan sobat*) – в канун 26 октября (8 ноября). Существовали также поминальные дни местного значения, возможно, связанные с родовыми культами предков. Например, у южных вепсов таким днем считалась суббота перед днем св. Артемия – 5 (18) октября – *artemjevskaja*, у белозерских вепсов – суббота перед Покровом – 1 (14) октября – *pokrovskaja*, в с. Мягозеро – понедельник Светлой недели – *jumaldan pei* (букв. «божий день») и т. д. В некоторых вепсских деревнях обряд поминовения умерших представлял собой неотъемлемый компонент храмовых праздников.

Во время посещения кладбища в общие поминальные дни вепсы по-прежнему оставляют на могилах родственников пироги, яйца, рыбу и другие блюда, как и на индивидуальных поминках. Существует запрет поминать родных мясом или пирогами с мясной начинкой. Северновепсские женщины, как и карелки, на коллективных поминках обязательно «приглашают» предков в гости: обмахивают могилу 2–3 раза носовым платком, а затем машут им в сторону дома.

В 1920–1930-е гг. в вепсской похоронно-поминальной обрядности происходят существенные изменения в связи с начавшейся в нашей стране жесткой борьбой с религией. Результатами антирелигиозной борьбы явились вытеснение церковных элементов из похоронно-поминального церемониала, исчезновение из него одной из ключевых фигур – священника, появление безрелигиозных обрядовых элементов, в частности – гражданской панихиды. Атеисты против желания верующих закрывали церкви, переоборудовали их под хозяйственные склады или клубы, разрушали часовни. Варварски уничтожались не только церковные строения, но и действующие кладбища, расположенные вокруг них. В поселениях Ладва и Мягозеро, например, пожилые жители в 1980-е гг. навещали затоптанные могилы умерших родителей и родственников, расположенные около клубов (бывших церквей), которые в 1930-е гг. наиболее активные безбожники сравняли с землей. По поводу уничтожения святых мест и наказания за это виновников среди вепсского населения рождалось множество преданий.

В настоящее время под влиянием города происходят некоторые изменения в народных интерпретациях похоронно-поминальных обрядов, но большая их часть до сих пор сохраняется в быту вепсского сельского населения. Причина консервативности этого цикла семейной обрядности связана, прежде всего, с устойчивостью народных этических норм. Неукоснительное соблюдение похоронно-поминальной обрядности служит выражением любви и преданности к умершему родственнику, желанием выполнить перед ним последний долг. Немаловажное значение в устойчивом сохранении похоронно-поминального ритуала имеет его открытый, публичный характер, что способствует более легкой передаче знаний об этой области символической культуры от поколения к поколению.

Литература

Азовская Л.П. О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977. С. 140–152.

Башенькин А.И. Юго-западное Белозерье во 2-й половине I – начале II тыс. н.э. Л., 1986.

Богословский Н. Материалы по истории, статистике и этнографии Новгородской губ., собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 1. С. 153–223.

Бузин В.С. Этнография русских. СПб., 2007.

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

Винокурова И.Ю. Новые материалы о колдовстве у южных вепсов // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997. С. 37–46.

Винокурова И.Ю. Похоронно-поминальная обрядность // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 419–425.

Закон Божий / Составил Протоиерей Серафим Слободской. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Йоалайд М. Похоронные причитания вепсов – способ общения с потусторонним миром // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях. СПб., 1997. С. 17–24.

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

Кочкуркина С.И., Линевский А.М. Курганы летописной веси X – начала XIII в. Петрозаводск, 1985. 223 с.

Кочкуркина С.И. Сокровища древних вепсов. Петрозаводск, 1990.

Пименов В.В. Вепсы // Народы Европейской части СССР. М., 1964. Т. II. С. 364–376.

Степанова А.С. Метафорические замены терминов родства в причитаниях прибалтийско-финских народов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978.

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

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985.

Т е м а 6. КУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ПРАЗДНИКА

Происхождение праздника

Место обряда в социальной жизни народа нельзя правильно понять, не выяснив его связи с праздником.

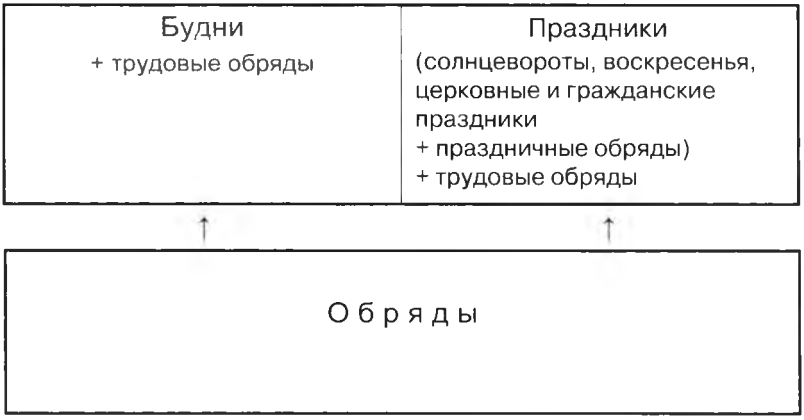
Во все времена годовой круг жизни (календарь) любого народа складывался из постоянной череды двух противоположных фаз: будней и праздников. Основным содержанием будней являлась хозяйственная деятельность народа (работы в поле, дома, в лесу, уход за скотом, рыбная ловля, охота, сбор ягод и грибов и т. д.), а также свершение различных дел, связанных с жизненным циклом людей (сватовство, уход за детьми и их обучение, лечение больных, приготовление пищи, гигиена, похороны и т. д.), которые сопровождались многочисленными сакральными символическими действиями – обрядами. Сторонники наиболее популярной праздничной теории «обрядового генезиса» полагают, что с течением времени многие из обрядов постепенно оторвались от практических актов, совершаемых в будни, и стали исполняться в особые, наиболее значительные дни годичного цикла, свободные от работы, – в праздники. Судя по календарям многих народов мира, такими днями первоначально могли быть воскресенья – запретные на работу дни недели, связанные с лунными фазами, солнцевороты и т. д., с распространением официальной религии – даты церковного происхождения, позже – гражданские праздники. У вепсов, например, многие праздники древнего происхождения были первоначально приурочены к воскресеньям. Например, южновепсский скотоводческий праздник *sirpühäpäi* – букв. «сырное воскресенье» (д. Сидорово Бокситогорского р-на Ленинградской обл.), судя по народному названию, первоначально отмечался в воскресенье, а позже был приурочен к точной дате церковного календаря – Явлению иконы Пресвятой Богородицы во граде Казани, или *Казанской* – 8 (21) июля. Праздник *ristpühäpei* (букв. «день святого крещения») в д. Сюрьга (Шимозеро) Вытегорского р-на Вологодской обл. имел скользящую дату празднования – первое воскресенье

после *Ильина дня* – 20 июля / 2 августа (если *Ильин день* был до четверга) или через воскресенье (если *Ильин день* приходился на четверг или после него). Как известно, праздники подвижной Пасхалии христианских народов также связаны с воскресеньями.

Впоследствии праздники обогащаются в культурном отношении. В праздничный комплекс входят песни, пляски, предсказания, игры и развлечения, наполняя его эстетическим значением. Создается традиция, она становится ценным достоянием, которое народ хранит, культивирует и передает последующему поколению.

Таким образом, мы выделили основные структурные единицы календаря любого народа: это, во-первых, два полюса – будни, заполненные ежедневной деятельностью, и праздники, когда существовал запрет на основные работы; а во-вторых, – обряды, приуроченные то к одному, то к другому полюсу (см. схему).

Основные структурные единицы календаря



Определение праздника

Для выяснения вопроса, что такое праздник, большое значение имеет анализ народных значений этого явления. Во второй половине XX в. не только русский народ, но и вепсы и карелы использовали слово «праздник» для обозначения различных периодических общинных торжеств; ср.:

сев., ср., южн. вепс. – *prazńik*;

собственно кар. – *pruaznikka* (Реболы), *proaznikka* (Паданы);
ливв. – *proazńiekku* (Ведлозеро), *priaznikko* (Кондуши);
люд. – *pruasńiekke* (Святозеро), *pruaznik* (Михайловское).

Для семейных торжеств существовали особые названия, например *lopimpirgad* (букв. «конечные пироги») – семейный праздник окончания жатвы, *nimipäivăd* – именины, *novoseĺď* – новоселье.

Русское слово «праздник» происходит от древнеславянского *праздь*, обозначающего «отдых», «безделье», «лень»; отсюда и прилагательное «праздный» имеет значения «ленивый», «пустой», «бесполезный», «не занимающийся делом» и т. п. Такое толкование отражает только одну из существенных сторон праздника, отличающую его от будней, – отсутствие работы. Именно на этот важный признак традиционного праздника всегда указывали наши информанты, подчеркивая, что выполнение работы в праздник считалось страшным грехом. Эти этнографические факты подтверждаются данными вепсской и карельской лексики: вепс. слово *güudai* (*juudei*), наряду со значением «пустой», «порожний», имеет переносное значение – «праздный», «свободный от дел»; у карелов-ливвиков *jowdavus* означает «незанятость, праздность, безделье». Однако языковые данные указывают на то, что у прибалтийско-финских народов в прошлом существовало свое слово для обозначения праздника – *pühä* (*pyhä*). У финнов *pyhä* – 1) праздник; праздничный день; воскресенье; 2) святой, священный; *pyhäpäivä* – праздничный день, воскресенье. У карелов и вепсов *pühä* сохранилось в значениях – «святой» и «пост»; *pühäpäivü* (ливв.), *pühäpäiv* (люд.; сев., южн. вепс.) – воскресенье. Эти значения подчеркивают не только существование в праздник запретов и ограничений на различные действия, но и его сакральное содержание. У многих народов мира также распространены названия праздников, семантические значения которых содержат идею сакральности (ср.: русск. *святки*, укр. *свято*, польск. *swieto*, серб.-хорв. *свечаник* и т. п. от *svet* «святой, сакральный»; англ. *holiday* от *holy* «святой»; незанятости, пустоты от дел (ср.: укр. *неділя*).

В основе каждого праздника лежит какое-либо важное событие в жизни общины или отдельной семьи: изменение в космо-природном мире и знаменательная дата из жизни олицетворяющих его божеств, удачная охота, окончание сбора урожая, предотвращение

падежа скота, эпидемии, строительство храма, память святого православной церкви, победа в битве или войне и т. п.

Учитывая все эти признаки под термином «праздник», следует понимать отрезок времени, противопоставленный будням, характеризующийся радостью и торжеством, выделенный в потоке времени в честь какого-то события (иногда нескольких событий) в жизни общества или отдельной семьи, связанный с определенной ценностью, которая является священной (*sacrum*) для празднующей группы.

Классификация праздников

Уже произвольное перечисление различных событий, послуживших причиной возникновения праздников, свидетельствует о том, что работа над классификацией праздников достаточно сложна. Известный польский социолог К. Жигульский в качестве главных критериев упорядочения праздников называет их пространственную масштабность и время. Он пишет: «Распространенность праздника, как и других явлений человеческой культуры, можно представить в виде карты. Мы найдем на ней местные, локальные праздники, распространенность которых ограничена, праздники региональные, национальные, государственные и, наконец, международные праздники. Кроме карты, дающей нам представление о пространственном размещении праздников, можно составить также исторические карты, воссоздающие картину праздников в ту или иную минувшую эпоху. Ряд таких карт наглядно проиллюстрирует пространственную динамику праздника, его перемещения, зачастую обусловленные перемещением религиозных культов, обрядов и обычаев, но являющиеся также и следствием экономических, классовых и политических перемен». Критерии пространства и времени представляются достаточно удачными и аргументированными. Они были учтены автором и апробированы в монографии «Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.).

Итак, представим распространение праздников на карте, охватывающей Межозерье – территорию расселения вепсов. На ней можно увидеть две большие группы праздников: общие и местные.

1. Праздники общие, охватывающие торжествами все Межозерье, были примерно такими же, как и по всей России.

Если же посмотреть на общие праздники во временном срезе, то перед нами предстанут праздники народного календарного, церковного и гражданского происхождения. Древнейшими являются календарные народные праздники, которые отмечались периодически и одновременно были связаны как с сезонными изменениями в природе, так и с важнейшими рубежами в хозяйственной деятельности людей. Например, многодневный вепсский праздник *sündum*, отмечаемый в честь прибавления светового дня, или *maitpiihäpanom* – Масленица, знаменующая окончание зимы.

Более поздними были праздники церковного происхождения. В XVII в., в эпоху Петра I, в календаре народов России появились гражданские праздники (в честь встречи гражданского Нового года в ночь с 31 декабря на 1 января, тезоименитства членов императорской семьи и т. п.). Календарные народные праздники притягивались к христианским датам, сливались с праздниками церковного и гражданского происхождения, порою образуя неразделимый сплав. Этот процесс нашел отражение в сохранении двойных названий некоторых праздников у вепсов: одно – церковного происхождения, а второе – народного. Например, Успение Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии – 15 (28) августа имело и народное название *emaganpäi* (букв. «день хозяйки»).

До Октябрьской революции 1917 г. в России насчитывалось свыше 30 праздников церковного и гражданского происхождения, имеющих ранг государственных. Исключением являлась только Масленица – недельный русский народный праздник, пятница и суббота которой были объявлены нерабочими днями. Еженедельным праздничным днем являлось воскресенье.

Государственными праздниками были все великие праздники – наиболее значимые православные праздники с торжественным богослужением. К ним относятся Пасха, все двунадесятые праздники, а также пять не входящих в число двунадесятых.

Пасха (переходящий праздник) – самый главный праздник; Пасха в каноне праздника называется *«праздников праздник и торжество из торжеств»*. Праздничными днями в России считались четверг, пятница, суббота Страстной и вся Пасхальная неделя.

Двунадесятые праздники – двенадцать важнейших после Пасхи праздников в православии, посвященных событиям земной жизни Иисуса Христа и Богородицы. Они делятся на неподвижные и подвижные. По хронологии церковного года, который начинается 1 (14) сентября, неподвижными являются:

Рождество Богородицы – 8 (21) сентября;
Воздвижение Креста Господня – 14 (27) сентября;
Введение во храм Пресвятой Богородицы – 21 ноября (4 декабря);
Рождество Христово – 25 декабря (7 января);
Крещение Господне – 6 (19) января;
Сретение Господне – 2 (15) февраля;
Благовещение Пресвятой Богородицы – 25 марта (7 апреля).

К подвижным относятся:

Вход Господень в Иерусалим – воскресенье перед Пасхой;
Вознесение Господне – 40-й день после Пасхи, всегда в четверг;
День Святой Троицы – 50-й день после Пасхи, всегда в воскресенье;
Преображение Господне – 6 (19) августа;
Успение Богородицы – 15 (28) августа.

Великими, не входящими в число двунадесятых, считаются также пять праздников, посвященных евангельским событиям:

Покров Пресвятой Богородицы – 1 (14) октября;
Обрезание Господне и память св. Василия Великого – 1 (14) января;
Рождество Иоанна Предтечи – 24 июня (7 июля);
День святых первоверховных апостолов Петра и Павла – 29 июня (12 июля);
Усекновение главы Иоанна Предтечи – 29 августа (11 сентября).

В ранг государственных праздников были включены и дни св. Николая Чудотворца – 9 (22 мая), перенесения мощей кн. Александра Невского – 30 августа (12 сентября), представления апостола и евангелиста Иоанна Богослова – 26 сентября (9 октября), празднования Казанской иконы Божией Матери – 22 октября (4 ноября).

Из гражданских праздников государственными считались Новый год и «царские дни». «Царскими днями» в России называли ежегодные праздники в честь особ императорского дома. Их разделяли на высокоторжественные и торжественные. К первым относили: день восшествия на престол царствующего монарха; день коронации; дни рождения и тезоименитства императора, царствующей и вдовствующей императриц; цесаревича и цесаревны. Торжественными «царскими днями» считали дни рождения и тезоименитств всех остальных членов императорской фамилии.

Царские дни, пышно отмечаемые в городах, в сельской местности ограничивались посещением церковной службы. Имеется также скупая информация, что в северновепсских деревнях в царские именины никогда не хоронили покойников. Этот и другие примеры показывают, что в реальной жизни официальная иерархия праздников, установленная высшими церковными и государственными властями, не всегда совпадала с народным отношением к ним. Нередко местный праздник народного происхождения продолжал играть бóльшую роль в жизни населения, чем официальный.

2. Праздники местные – праздники, отмечаемые на небольшой части общей территории. Местные праздники делились на праздники гнезда (или куста) деревень и праздники одной деревни.

1) Праздники гнезда деревень (= погостов, приходов, волостей). Выделяя эту группу, следует остановиться на вопросе об особенностях поселений в Межозерье. На этой территории преимущественно распространен гнездовой тип расселения. Гнездо – это группа деревень, расположенных поблизости друг от друга. Оно имеет общее название, как правило, совпадающее с названием географического объекта (озера, реки, горы), вокруг которого располагаются деревни. В то же время каждая деревня, входящая в гнездо, имеет свое собственное имя. Например, поселение Шелтозеро объединяло около 15 деревень с особыми названиями. Преобладающим типом поселения был погост. Погост, границы которого обычно совпадали с границами гнезда, в XIX – начале XX вв. представлял собой административный и религиозный центр, сплачивающий вокруг себя группу деревень. На погосте находились одна или две

церкви и кладбище, объединяющие общество в приход – единицу обрядово-культового порядка; торговые, а иногда и административные учреждения (волостное управление). После реформы 1861 г. церковный приход и границы волости довольно часто совпадали.

К выделенной группе праздников относились прежде всего храмовые, или престольные праздники.

Престольные праздники – это праздники, установленные в честь памяти святого или события священной истории, которыми были названы местная церковь или ее приделы. Престольные праздники были наиболее почитаемыми. В ряде случаев они совпадали с общими, что придавало им бóльшую торжественность и размах. В прошлом почти каждое гнездо деревень имело одну, а чаще две церкви с несколькими приделами: зимнюю каменную и летнюю деревянную и справляло по два, а иногда три-четыре престола в год. Например, в вепсском поселении Шокша справлялось 4 престольных праздника – *Никола весенний* – 9 (22) мая и *зимний* – 6 (19) декабря, день памяти свв. апостолов Петра и Павла, Покров Пресвятой Богородицы; в Шелтозере – три: весенний и зимний праздники в честь св. и славного великомученика и Победоносца Георгия – 23 апреля (6 мая) и 26 ноября (9 декабря), Преображение Господне – 6 (19) августа и т. д. Особенно почитаемыми считались престольные праздники в честь святителя Николая, Чудотворца. У южных вепсов по этому поводу даже существовала поговорка: «Mikulan päivän ii tariž ohjasid, ištte regehe, kuna hebo tob. sid' i Mikula» – «В Николу не надо и вожжей, садись в сани, куда лошадь привезет, там и Никола».

В отличие от других традиционных праздников, престольные праздники были «съезжими», т. е. главным их компонентом являлась взаимная гостьба между жителями соседних поселений. В вепсском Прионежье и у сегозерских карелов прием гостей на престольные праздники осуществлялся строго по родству. Известны документы XVI в., в которых упоминается о родовых празднествах, распространенных повсеместно на территории Карелии. Их особенностью был запрет на приход незваных гостей, не представляющих данный род. Эти факты заставляют предположить, что храмовые праздники «впитали» от прежних родовых празднеств

прибалтийско-финских народов их древнюю организацию, основанную на родовом принципе. Со временем в это правило вносились послабления. Исключение из правила всегда составляли нищие, приходившие в дома во время праздника. Им выносили угощение, иногда сажали за праздничный стол. В основе этого обычая лежало древнее представление о нищих как о заместителях умерших. Считалось, что умершие продолжали принадлежать данному роду и встречались с ним во время праздника.

Храмовый праздник имел четкую организацию. Он обычно длился два-три дня. Гости приезжали уже накануне праздника вечером и устраивались в домах своих родственников. Распорядок первого праздничного дня был следующий: завтрак (иногда без него), посещение торжественной литургии в церкви, поминовение умерших на кладбище у церкви, крестный ход, обед, хождение по гостям, гуляние, с перерывами на полдник и ужин, а также молодежные посиделки, если праздник приходился на период от Покрова Пресвятой Богородицы до Великого поста.

Праздничное угощение на престольные праздники не было единым по всей территории расселения вепсов. Имелись некоторые локальные различия, связанные с этническими контактами местного характера и хозяйственными традициями, временем года, постным или скоромным периодом, достатком семьи. Праздничный обед, будучи всегда обильным, состоял из комплекса блюд, подаваемых в определенном порядке. У северных вепсов порядок подачи блюд включал первое блюдо – рыбник, затем какую-либо другую выпечку, далее суп (мясной или рыбный), суповое мясо, порезанное на мелкие куски, или рыбу, поданные отдельно. После мяса (рыбы) следовала яичница (*munapirg*) или картофельная запеканка (*rädovik*) с молоком и простоквашей. Символом завершения пиршества был кисель.

У южных и капшинских вепсов «престолы» сопровождались пивными братчинами. Южновепсский хозяин среди прибывших на праздник гостей выделял особо уважаемого гостя. Знаком повышенного внимания к гостю служило приглашение его в подполье и угощение пивом из непочатых бочонков. Сам способ приготовления праздничного пива был чрезвычайно архаичным. Его варили

из продуктов, собранных в складчину у всех членов деревенской общины. Для пивоварения выбирался специальный руководитель-пивовар, который отводил для каждого жителя определенную роль в ритуале. Начав варку, главный пивовар произносил особое заклинание. Кипятилось пиво в огромных деревянных чанах с помощью горячих камней. Для этого камни всю ночь подтаскивались женщинами и детьми и нагревались на кострах.

После праздничного обеда начиналось гуляние, включающее размеренное хождение празднично одетых людей, в основном парней и девушек, отдельными шеренгами, следующими друг за другом, под пение песен и игру на гармони на виду у остальных жителей села; а также игрище, во время которого происходили игры, пляски и танцы.

Гуляния делились на осенне-зимние и весенне-летние, длительность которых зависела от величины светового дня. Гуляния различались не только по времени, но и по месту проведения. По сравнению с весенне-летними, осенне-зимние гуляния занимали меньшую территорию. Местом проведения осенне-зимних гуляний была главная улица села. В весенне-летнюю пору территория гуляний расширялась: они проходили не только на улицах, площадях у церквей и часовен (рис. 25), но и в традиционных местах за селом – на мосту, на дороге, на пожне, на горе, на берегу водоема и т. д.

Храмовые праздники, притягивающие к себе большое количество народа, издавна соединялись с торговлей. Объектом внимания гуляющей публики были торговые ряды, установленные вдоль главной улицы села или на площади у церкви.

В осенне-зимний период народного календаря, длившийся от Покрова до начала Великого поста, народные гуляния на престольные праздники всегда сменялись сборищами молодежи в одном из домов селения. У вепсов они носили названия *besedad*, *besedsijad* (букв. «беседное место»), *večera* (вечера). Беседы обыкновенно происходили в нанимаемых за определенную плату на весь осенне-зимний период избах или по очереди в домах девушек. Праздничные беседы сопровождались танцами, песнями, играми, набор которых варьировал по разным деревням. Работа на них считалась грехом.



Рис. 25. Гуляние у часовни в праздник Тихвинской иконы Божией матери в д. Сарозеро (Озера). Фото Н.С. Розова, 1927 г. (коллекция РЭМ, № 4878-104)

2) Праздники деревни. Каждая деревня, входящая в гнездо, помимо храмовых торжеств, отмечала еще и свой деревенский праздник. Деревенские праздники были разнородны по происхождению. Большая часть их посвящалась святым или событиям православной истории, в честь которых была построена деревенская часовня. В сценарий часовенного праздника входили примерно те же составляющие, что и в престольный праздник: гостьба, посещение часовни, литургия, крестный ход, праздничный обед, гулянье по деревне, игрище. Но по размаху и торжественности часовенный праздник уступал престольному, он выглядел как престольный праздник «в миниатюре». Длительность его празднования, как правило, составляла один день. Например, в вепсских деревнях, входящих в Шокшинский приход, часовенными праздниками были *Михайлов день* – 8 (21) ноября в д. Чога, *Егорьев день* (весенний и осенний) в д. Васильевская.

3) Заветные праздники, территориальный охват которых варьировал: гнездо, несколько деревень, деревня.

К местным праздникам относились также *заветные* (вепс. *zavetan praznikad*). В этом названии отражена особенность данных праздников: заветный, т. е. унаследованный от прошлого и отмечаемый по наказу предков. Заветные праздники учреждались самими местными жителями по обету, данному ими при чрезвычайных обстоятельствах, случившихся в жизни населенного пункта, и передавались из поколения в поколение. Это могли быть как коллективное бедствие – эпидемия, падеж скота, пожар и т. д., которое удалось предотвратить, обратившись к помощи Бога, Пресвятой Богородицы или святого, ставшего с тех пор покровителем данной местности; так и «знак» Божьей милости – «явление иконы или часовни». Так, во второй половине XIX в. в Ундозерском приходе (нынешний Вытегорский район Вологодской обл.) в первый воскресный день после *Петрова дня* отмечалось празднество в честь св. мученицы Параскевы. По рассказам местных жителей, поводом для учреждения праздника стало то обстоятельство, что «часовня св. Параскевы, будто бы, в этот же день, в первый раз явилась приходским жителям». С тех пор «праздник отправляется с великим усердием и благоговением».

Подавляющая часть заветных праздников у вепсов была установлена в связи с возникшим когда-то падежом скота и выделялась особыми народными названиями: *živatan praznikad* («праздники скота»), *lehman praznikad* («коровьи праздники»), *hebon praznikad* («лошадиные праздники»). Об обстоятельствах появления некоторых праздников сохранились предания. О причине появления заветного праздника Ильинская пятница в с. Матвеева Сельга местные жители (70 лет и старше) хорошо помнили еще в конце 1980-х гг.: «Когда-то была кровавая моча у коров и лето было очень сухое и, по-видимому, не один год так было. И вот люди сходили в церковь, молились там и положили завет, чтобы в Ильинскую пятницу праздновать этот праздник и ходить по часовням».

Размах празднования «заветов» приходился на летнее время. Большинство из них имело точную календарную дату проведения, но встречались и «скользящие» воскресенья, точками отсчета которых были даты церковного календаря.

Проведение заветных праздников несколько отличалось от престольных. Общим в них был только молебен, иногда крестный

ход. В праздничный день жители ближайших деревень или одной деревни собирались у церкви или часовни. В заветный праздник охраны скота к этому месту пригонялось большое количество коров и лошадей (рис. 26). Таким местом могли быть и святилища природного происхождения (камень, дерево, ручей) как пережиток языческих верований. Праздник начинался с жертвоприношения – оставления *завета* (жертвы) в священном месте. В качестве заветов могли быть полотенца, платки, отрезы материи, выпечные изделия, яйца, деньги. Главным видом жертвоприношений все же считались продукты животноводства: шерсть, масло, сметана, молоко, творог. За жертвоприношением следовал совершаемый священником молебен. Из часовни выносили иконы и под ними прогоняли скот (рис. 27). В северновепсских деревнях торжественная часть заветного праздника заканчивалась окроплением скота святой водой. По традиции средних и южных вепсов праздничная процессия с иконами обычно шла к озеру или реке. Там поп святил воду, в которой начиналось купание скота. Если заветный праздник был связан не с охраной скота, а с идеей всеобщего благополучия, то тогда в ритуалах прохождения под иконами, окропления и купания участие принимали и люди.



Рис. 26. Заветный лошадиный праздник. Радогощинский сельский совет Бокситогорского района Ленинградской обл.
Фото З.П. Малиновской, 1928 г. (коллекция РЭМ, № 5524-224)



Рис. 27. Заветный праздник Тихвинской иконы Божией матери в д. Сарозеро (Озера). Прогон скота под «воротами» с иконами и окропление его «священной» водой. Фото Н.С. Розова, 1927 г. (коллекция РЭМ, № 4878-111)

У белозерских вепсов бытовала и другая форма заветных праздников, обязательно включающая заклание баранов и быков и коллективные трапезы. Для проведения таких праздников использовались следующие даты: первое воскресенье после *Петрова дня*, первое воскресенье после Успения Пресвятой Богородицы – в Куе и Войлахте; *Ильин день* – в Пондале и Сяргозере. В праздничный день жители деревни пригоняли *завещанных* животных к часовне или церкви. Забой животных производился строго по традиции, архаическим способом, т. е. без ножей и топора, а только с помощью камней. Пока в церкви шла обедня, участники жертвоприношения занимались разделкой туш и варкой мяса в котлах. После обедни все члены общины и представители духовенства садились за устроенные у церкви длинные столы. На них ставились большие деревянные чаши с бульоном и мясом, и едоки «всем миром» черпали из них деревянными ложками.

В настоящее время в ряде средне- и южновепсских деревень с разными изменениями и размахом продолжают отмечаться мест-

ные праздники различного происхождения. Несмотря на некоторые локальные отличия этих праздников, можно выделить их наиболее жизнестойкие элементы, которые в настоящее время все более актуализируются. К ним относятся приготовление праздничных блюд; поминовение умерших родственников; родственные, соседские и земляческие встречи и гостевания. Наиболее подходящим временем для широкого праздничного общения является лето – время пребывания в деревнях дачников и отпускников. Поэтому функционирующие местные праздники – это преимущественно летние праздники. В поселениях Приоятья (Озера, Ладва, Мягозеро, Шондовичи) местные праздники сохранили церковные ритуалы: пение или чтение молитв на память и по молитвослову, прохождение под иконами, крестный ход, освящение воды, омовение или купание людей в иордани (рис. 28–29).



Рис. 28. Прохождение под складнем после молебна в день памяти святителя и чудотворца Николая (*Mikulan pei*) в д. Погост (Ладва) Подпорожского района Ленинградской обл. (22 мая). Фото И.Ю. Винокуровой, 2011 г.



Рис. 29. Омовение святой водой. День памяти святителя и чудотворца Николая (*Mikulan pei*) в д. Погост (Ладва) Подпорожского района Ленинградской обл. (22 мая).
Фото И.Ю. Винокуровой, 2011 г.

Если до середины 1930-х гг. руководителем таких праздников был священник, то позже его функции взяли на себя женщины старшего возраста. Почти в каждом поселении Приоятья, отмечающем свой праздник, есть, по образному выражению местных жителей, свой «поп» – пожилая женщина, читающая молитвы по молитвослову и ведущая праздничный «сценарий».

В настоящее время центром проведения местных праздников становятся вновь отстроенные часовни на местах разрушенных в период борьбы советского государства с религией. Экспедиционные исследования последних лет выявили парадоксальную ситуацию, при которой восстановление православных часовен происходит на фоне неуклонного вымирания вепсских деревень. В ряде опустевших деревень традицию проведения местных праздников взяли на себя дачники.

Для населения исчезнувших деревень местный праздник часто является едва ли не последней нитью, связывающей его со своей «малой» родиной (вепс. *kodirand* – букв. «родной берег»).

Литература

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

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

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

Винокурова И.Ю. Заветные праздники в современной жизни вепсов Ленинградской и Вологодской областей // «Вепсы на рубеже XX–XXI веков. По материалам межрегиональной научно-практической конференции «Вепсы – коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития» (*Петрозаводск, 24–25 апреля 2008 года*). Петрозаводск, 2009. С. 189–204.

Винокурова И.Ю. Местные традиционные праздники вепсов: особенности феномена в первом десятилетии XXI в. // Этнографическое обозрение. 2012. № 1.

Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. Л., 1980.

Жигульский К. Праздник и культура. Праздники старые и новые. Размышления социолога. М., 1985.

Полищук Н.С. Развитие русских праздников // Русские. М., 1997. С. 573–601.

Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. СПб., 2001.

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

Т е м а 7. КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ ВЕПСОВ

Анализ календарной обрядности вепсов позволяет сделать вывод, что некоторые сохранившиеся в этой сфере традиции восходят к нормам древнего солнечного календаря, опорными точками отсчета времени в котором были дни зимнего и летнего солнцестояния и дни равноденствий. Следы более раннего лунного календаря в традициях вепсов прослеживаются слабо.

Солнечный календарь вполне обоснованно рассматривается как аграрный, и его основные праздники были связаны с сельскохозяйственными занятиями и близкими им датами рабочего календаря, такими, как начало сева, первый выгон скота, уборка урожая в поле и т. д. Многие из этих праздничных дней стали со временем отмечаться в определенные дни церковного календаря: например, днем первого выгона скота в поле стал день св. Георгия Победоносца.

Зимний период

Зимний период в народном календаре вепсов начинался с Покрова Пресвятой Богородицы 1 (14) октября и заканчивался Масленицей.

Вепсский праздник Sündut и его границы

Наиболее насыщенным обрядами был многодневный праздник в честь зимнего солнцестояния, который у вепсов носил название сюндум (сев. *sünduma*, ср. *sündum*, южн. *sündüm*). Он соответствовал языческим древнеславянским святкам.

Солнцестояние – момент времени в годичном вращении Земли вокруг Солнца, когда наблюдается самый короткий день или самая короткая ночь. В году два солнцестояния – зимнее и летнее. В день зимнего солнцестояния солнце поднимается на наименьшую высоту над горизонтом. В северном полушарии зимнее солнцестояние происходит 21 или 22 декабря, и тогда наблюдается самый короткий день (или самая длинная ночь). Этот период был замечен народами издревле.

Под воздействием церкви за *sündum* (*sünduma, sündüm*) закрепились твердые даты – с 25 декабря (7 января), праздника Рождества Христова (*Rašťvad* – сев., ср., *Rašťā* – южн.), и до 6 (19) января, Крещения Господня (*Vederistmad* – сев., *Vederistmäd* – ср., *Vederistim* – южн.). В начале XVIII в., после указа Петра I, серединой вепсских святок стал праздник гражданского календаря – Новый год (*Uz' voz'*) – 1 (14) января. Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. встреча нового года у вепсов по сути происходила дважды – в Рождество Христово и в Новый год.

Рождество Христово – величайший из двунадесятых праздников, отмечаемый в честь рождения Иисуса Христа. Дата празднования – 25 декабря (7 января). Праздник предваряет сорокадневный Рождественский пост, который начинается 15 (28) ноября и является подготовкой христиан к важнейшему событию.

Рождество Христово описано в Евангелии (Мф. 1 : 18–25; Лк. 1 : 26; 2 : 21). Более подробный рассказ о рождении Иисуса Христа приводится только у евангелиста Луки. Император Август решил провести перепись населения Римской империи. Согласно указу императора, для облегчения ведения переписи каждый житель империи должен был явиться «в свой город». «Пошёл также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеемом, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариею, обручённою ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время родить Ей; и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2 : 4–7).

После рождения Иисуса первыми из людей ему пришли поклониться пастухи, извещенные об этом событии ангелом. Вслед за ними к месту Рождества Христова пришли волхвы – восточные мудрецы, узнавшие о происшедшем по появлению на небе необычной звезды (именуемой Вифлеемской), которая и привела их к пещере для скота. Они преподнесли Младенцу дары – золото, ладан и смирну (драгоценное благовонное масло) (Мф. 2 : 1–11). Своими дарами волхвы показали, что родившийся Младенец Иисус есть и Царь, и Бог, и человек. Золото они принесли Ему как Царю (в виде дани, или подати), ладан как Богу (потому что ладан употребляется при богослужении), а смирну как человеку, кото-

рый должен умереть (потому что умерших мазали и натирали тогда благовонными маслами).

Узнав о рождении Мессии и желая Его уничтожить, царь Иудеи Ирод приказал убить всех младенцев в возрасте до 2 лет. Однако Христос был чудесно спасен от смерти, потому что ангел повелел Иосифу бежать в Египет вместе с семьей. Там святое семейство жило до смерти Ирода (Мф. 2 : 16).

Рождество у вепсов являлось вторым по значению праздником в году после Пасхи. Это был глубоко семейный праздник. Поэтому члены семьи, уезжавшие из дома на зимние промыслы, к Рождеству старались возвратиться домой и встретить его со своей семьей. По сравнению с Новым годом, Рождество праздновалось более торжественно именно благодаря церковным элементам: праздничному богослужению, звону колоколов, хождению христославов.

В первый день Рождества важное место занимали православные обходы домов христославами. Главную группу «славельщиков», известную под названием *ristan rahvaz* (букв. «крестовый народ») или *ristad* (букв. «кресты»), у вепсов повсеместно составляли представители духовенства (священник, дьякон, псаломщик), к которым иногда присоединялись взрослые члены данного прихода. Заходя в дома, они пели духовные песни, прославляющие рождение Христа, и получали от деревенских жителей решето овса, реже – хлеб. У средних вепсов в обряд христославления включались элементы аграрно-магического свойства: духовное лицо освящало зерно для весеннего сева в специально выставленных деревянных чашах, опуская туда зажженную свечу. В христославлении белозерских вепсов принимали участие монахи, приезжавшие из Кирилло-Белозерского монастыря, которых местные жители называли *калеками*. В среде оятских, капшинских и северных вепсов христославлением, помимо духовенства, занимались дети: у первых – главным образом мальчики; девочки ходили очень редко. Дети эти были из бедных семей или сироты: им давали немного зерна, хлеба, яиц или три копейки денег.

Некоторые народные обряды и развлечения были запрещены в первый день Рождества: нельзя было колядовать, ходить ряжеными, гадать, собираться на беседы. Эти мероприятия церковь считала греховными.

Обряды, связанные с благополучием семьи

Для Рождества Христова и Нового года, начинающих новый год, характерны многие одинаковые святочные обычаи и обряды древнего происхождения, в основе которых лежала так называемая «магия первого дня», связанная с урожаем, успешным содержанием скота и благополучием всей семьи. Согласно этой магии, все действия и события, происходившие в первый день нового года, переносились на весь год. Так, в праздники Рождества и Нового года существовали многочисленные запреты: давать что-либо из дома посторонним (огонь, деньги, семена, соль и т. д.), «иначе весь год в хозяйстве будут убытки»; выбрасывать навоз из хлева, чтобы не обеднеть скотом, и др.

Как уже упоминалось выше, от пола и возраста первого человека, посетившего дом в первый день Рождества и Нового года, зависело счастье и благополучие семьи в течение всего года.

«Магия первого дня» нашла отражение и в новогоднем обряде «захвата воды» у вепсов. В первый день Рождества или Нового года каждая хозяйка старалась встать раньше всех в деревне и бежала набирать воду к колодцу. Вода считалась символом изобилия продуктов животноводства. Вепсы верили, что кто раньше из хозяек деревни наберет в новогоднюю ночь воды с расколотым льдом, тот больше всех в наступающем году соберет сметаны и сливок. Набирание воды и образовавшегося на ней льда имитировало, таким образом, снятие сливок с молока.

В праздники Рождества и Нового года стол должен был ломиться от яств. Большое количество еды в первые новогодние дни магически означало предстоящий сытый год для всех обитателей дома. Обязательным кушаньем рождественско-новогодней трапезы повсеместно были пряженые пироги из пшеничной муки с начинкой из толокна или сахарного песка – *pirgad* (рис. 30). Такие пироги были предметом молодежных гаданий. С первым испеченным пирогом девушки ходили слушать под окна домов. Среди сладких пирогов один делался с солью, назывался он *ozan pirg*, то есть счастливый пирог. Если во время ужина соленый пирог попадался парню или девушке, то считалось, что в наступающем году им предстоит вступить в брак.



Рис. 30. Пряженые пироги (*pirgad*) – характерное блюдо многих вепсских обрядов. Фото В.Б. Бовина, 2008 г.

Некоторые обязательные новогодние блюда были типичны только для определенных вепсских этнолокальных групп. Северные вепсы, как и другие прибалтийско-финские народы, готовили к Рождеству большой круглый ржаной хлеб (*kourig*). Он лежал на столе весь святочный период до Крещения, а затем использовался как магический предмет в различных хозяйственных обрядах: в первом выгоне скота на пастбища, при начале жатвы и т. д. В этой же группе к празднику Нового года обязательно готовилась *suurin kaš* – ячневая каша. Ее хозяева разбрасывали с крыльца ложками в качестве жертвы Морозу, чтобы он не трогал посевы летом. У южных вепсов обязательным новогодним блюдом считалась загуста (*pudr*) – каша из ржаной муки, заваренной кипятком. В первый день Нового года обитатели дома относили горшок загусты на гумно и просили там одновременно Иисуса Христа, св. Михаила, «хозяев» риги и духа зерна принять участие в семейной трапезе. Вепсы верили, что такие действия помогут получить хороший урожай в будущем году.

Персонажи иного мира и связанные с ними обряды

Sündum – это переходный период от старого года к новому. В прошлом у многих народов мира, в том числе и у вепсов, любой переходный период представлялся опасным; периодом, когда открывались границы между иным миром и миром людей и на земле появлялись различные потусторонние силы. С представителями иного мира можно было вступить в контакт, попросить предсказать будущее. В то же время они могли навредить, поэтому необходимо было применять средства защиты. На различных представлениях такого рода основываются многие обряды святочного цикла, прежде всего колядование, хождение ряженых, гадания.

Колядование

Накануне Рождества вечером среди южных, капшинских и оятских вепсов проводился обряд колядования (*mända kalädа pakitmaha*) – обход группами детей или молодежи домов в деревне с исполнением под окнами песен (колядок) на вепсском или русском языке, содержащих пожелание изобилия (большого количества пирогов, высоких стогов, приплода скота), и получение за это вознаграждения от хозяев выпеченными изделиями или деньгами. Пожелание успехов в животноводстве – наиболее частый мотив вепсских колядок:

Kolada, kolada!	Коляда, коляда!
Homen raštvad!	Утром в Рождество!
Kenen pirogad?	Чьи пироги?
Ken andad lepöškad,	Кто даст лепешки,
Ka sille vuodeks živatoid'!	Тому скот на весь год!

Появление обряда колядования вместе с его названием в вепсской среде связано с русским влиянием. Л.Н. Виноградова, исследовавшая этот обряд у славянских народов, пришла к выводу, что его первоначальный смысл – инсценирование прихода духов из «иного мира» с целью получения специальной обрядовой пищи, а также пожелания благословления дому и хозяйству.

Ряженье

Самым ярким явлением в святочном комплексе было ряженье, основными чертами которого являются изменение внешнего облика человека и особая форма поведения, носящая ритуальный характер. В вепсском ряженье участвовало все население: взрослые, молодежь, дети и даже старики. Наряды были просты в изготовлении, все нужное можно было найти в крестьянском хозяйстве. Обычно лицо закрывалось куском редко тканной материи или платком (рис. 31). Реже встречаются сообщения об изготовлении масок из бумаги, к которым приклеивались зубы из репы или брюквы; чернении лица сажей. Только в северновепсских деревнях было распространено изготовление масок из бересты.



Рис. 31. Один из способов закрывания лица платком в ряженье показывает А.С. Соколова (1916 г. р., урож. с. Мягозеро). Фото В.Б. Бовина, 2008 г.

Для ряженья в животных и птиц – «медведя», «барана», «курицу», «журавля» – использовались меховые шубы, вывернутые наизнанку. «Лошадь» показывали так: два человека накрывались пологом, при этом один держал за талию впереди стоящего. Голову

лошади изображала солома на вилах, для образования крупа накручивали одежду. На «лошадь» одевали узду, дугу, кокольчик; на нее садился третий ряженый с закрытым лицом и, погоняя, въезжал в избу.

Самым, пожалуй, распространенным видом ряженья у вепсов было переодевание мужчин в женскую одежду, а женщин в мужскую, получившее в научной литературе название «трансвестизм». Переодетые таким образом ряженые часто разыгрывали свадьбы.

Наряду со свадьбами были известны и сцены похорон. Повсеместной была следующая: несколько человек вносили в избу лежащего на деревянных досках ряженного покойником, покрытого белым, у которого лицо было обсыпано мукой, а в рот вставлены зубы из репы. Все присутствующие с криками разбегались. У северных вепсов чаще всего покойниками рядились несколько человек и уже не пассивно, а активно участвовали в игрище. Во второй половине XIX в. Э.Н. Сетяля и Ю.Х. Кала записали рассказ о такой покойницкой игре: «Во время рождественских праздников молодежь представляет покойников. Одевают на себя белую полотняную рубаху до пят, белый головной убор для покойника *kukkel*, делают зубы из репы и идут на беседу. Девушки на беседе пугаются покойника, вскакивают с лавок и выбегают с криками на улицу».

Включение покойника в новогоднее ряженье не было случайным. Оно было связано с представлениями о времени разгула в новогодние дни всякой нечисти: чертей, бесов, мертвых и т. д. В соответствии с такими представлениями в вепсском святочном ряженье широко использовались образы не только покойников, но и всевозможных страшилищ – чертей, бесов, бук. Иногда всех их деревенские жители в своих рассказах объединяли в группу безобразных, страшных ряженых.

Этимологии названий ряженых у вепсов также выявляют древние генетические связи ряженья с представителями иного мира. У северных вепсов их называли *bukeid*, *kuhläkod* (Шелтозеро, Вехручей, Шокша) и *čudilkad* (Рыбрека); у средних – *čudilkad* (Шимозеро), *kudesad* (Куя, Пондала, Войлахта), *kulikad* (оятские и капшинские); у южных – *kulikad*.

По мнению О.А. Черепановой, *bukeid* («буки») – происходит от русск. *бука* «фантастический дух, нечистое существо». *Kuhläk* имеет корневую основу в карельском языке *huhlakka* «чудить», ~ *tus*

«привидение, призрак». *Kulik* происходит от *kul* – названия весьма распространенного персонажа у финно-угорских народов; например, у манси *вор-куль* «лесной черт», у хантов *kol*, *kul* «злой дух», у эстонцев *koll* «призрак, бука», у вепсов *kollii* (*kolǐ, kolī*) «покойник».

Семантически близки слова «кудеса» и «чудилки», корни которых «куд» и «чуд». Термин «кудеса», как пишет В.И. Чичеров, принадлежит к числу древних и имеет параллели в разных славянских языках. По В.И. Далю, *куд* – злой дух, бес, сатана. Образования с корнем *куд-чуд* известны не только в славянских, но и финно-угорских языках. У марийцев *кудо* «злой дух»; у коми *чуд* «злой дух, выходящий из воды в день Нового года и разгуливающий до Крещения Господня». Как считает О.А. Черепанова, слова с корнем *куд* и *чуд* на Европейском Севере произошли в результате наложения финно-угорского материала на исконно славянский.

Многие исследователи (Л.Н. Виноградова, В.Е. Гусев, Н. Курет и др.), исследуя славянское ряженье, пришли к выводу о том, что создание ряжеными образов умерших или их тотемных заместителей в виде различных животных, демонологических персонажей имеет древние генетические истоки и некогда символизировало приход духов из иного мира. Пришельцы из иного мира являлись своего рода «вершителями судеб», от которых зависело хозяйственное и семейное благополучие.

Лица «страшных» ряженых чаще всего чернились сажей. Одеждой служили лохмотья или вывернутые наизнанку шубы. Часто приделывались огромные животы и горбы. Как показал в своей работе В.Я. Пропп, вывороченность одежды, мохнатость, горбатость, закрывание лица и чернение его сажей – знаки мира умерших. Такими же средствами в вепсском ряженье создавались образы «нищего» и «старика», которые часто совпадали. Образ нищего, лишенный пространственной и социальной закрепленности, как полагают исследователи, являлся «заместителем» умершего.

Основным поведением ряженых при посещении крестьянских изб были пляски в полном молчании. Жестами они показывали на корзинки или ведра, в которые хотели получить от хозяев гостинцы. Отсутствие вербальной части и употребление жестов даже во время инсценировок было характерно для южных вепсов. Такое же поведение было традиционным для карельских ряженых, которые

обычно редко пели и говорили, а только плясали. Как известно, немота также входит в разряд символов, характеризующий иной мир.

Между ряжеными, как носителями определенных магических функций, и зрителями устанавливались определенные взаимоотношения, причем для последних они были явно зависимыми. Ряженым разрешалось выделывать все, что угодно, например: уносить заготовленные впрок дрова и сжигать их, воровать сани со двора, заваливать дымоходы, подпирать и замораживать двери и т. д. Для зрителей же существовали запрет трогать маскированных, обязанность впускать их в дом в любое время и угощать. Эти взаимоотношения довольно ярко отражены в очерке Л. Кеттунена о южных вепсах, который писал: «И к нам пришли две пары ряженых, одетых парнями девушек, далеко за полночь, показав какое-то похожее на неприличное танцевальное представление. Ряженым оказывали на удивление смешанное почти со страхом внимание и впускали их в дом, хотя люди были уже в постели. Когда я попытался заглянуть в лицо плясуна, закрытое платком, вскрикнула испуганная хозяйка: «Ряженых никогда нельзя трогать!». Наблюдения за южновепсским ряженьем позволили Л. Кеттунену сделать вывод, что этот обряд является пережитком поклонения покойникам.

Следует отметить еще одну черту обряда: ряженые всеми силами старались остаться неузнанными. Поэтому частым средством защиты их являлась палка, которую они носили с собой. Невозможность распознать скрытого под личиной ряженого, как писал В.Я. Пропп, была связана с пребыванием в стране смерти.

Сами маскированные не всегда решались выступить в роли «страшного» ряженого. Одевание «страшной маски» рассматривалось как превращение в представителя мира умерших. Если такое случалось, то необходимо было выкупаться в иордани в Крещение, чтобы, как объясняли, «избавиться от греха» или «не остаться чертом на все время».

Довольно многочисленную группу у вепсов составляли ряженые, изображающие представителей различного социально-бытового и этнического статуса: солдата, лесоруба, женщину с ребенком, цыгана, попа и т. д. У средних оятских и капшинских вепсов весьма популярным было ряженье в старинные вепсские рубахи с вышивками, которые одевали по нескольку – одна на другую, и са-

рафаны. По мнению В.И. Чичерова и С.А. Токарева, эти персонажи появились сравнительно поздно, они не связаны с какими-либо древними поверьями и их роль в разыгрываемых представлениях была чисто развлекательной.

Таким образом, вепсское ряженье в целом в конце XIX – начале XX вв. представляло собой гетерогенное явление, в котором наряду с древними элементами, содержащими отголоски архаических культов, присутствовали элементы более позднего происхождения. Эти разностадиальные элементы обнаружили различную меру сохранности в вепсских этнолокальных группах.

Гадания

Для периода святок, особенно канунов Нового года и Крещения, характерно совершение многочисленных гаданий.

Гадание – ритуал, направленный на установление контактов с потусторонними силами с целью получения информации о будущем. Для гаданий у вепсов существовало название *arboid*, корнем которого является слово *arb*, означающее «жребий»; *arboida* – гадать, бросать жребий, *arboi* – гадатель, предсказатель. Термин *arboi* имеет длинную историю. По мнению В.В. Пименова, в средневековье арбуями у веси называли служителей культа, осуществляющими посредничество между рядовыми верующими и божествами. В XV–XVI вв. арбуи еще активно действовали.

Вепсские святочные гадания в основном касались темы судьбы и особенно брака. Гадания о хозяйственном положении единичны. В Куе, Пондале и Войлахте, например, было зафиксировано гадание об урожае: после новогодней трапезы все присутствующие залезали под стол и искали там зернышко. Найденное зерно являлось символом будущего урожайного года. У северных вепсов бытовало гадание о приплоде скота. В Новый год хозяйка выносила молоко в кринке на улицу. На следующее утро наблюдала, как оно замерзло: если молоко замерзло бугорком, то корова отгулялась, будет теленок, а если ямкой, то нет.

В гаданиях о судьбе ведущая роль принадлежала отдельным половозрастным группам: старшим членам семьи или молодежи. Исполнителями гаданий с брачной тематикой чаще всего были девушки, но встречаются также немногочисленные сведения о

существовании мужских гаданий, которые по форме не отличались от девичьих.

Гадания о судьбе и браке у вепсов можно условно разделить соответственно классификации В.И. Чичерова на две группы:

1) гадания-истолкования (с предметом или набором предметов, веществами, животными, людьми, которые играют в них роль символов);

2) гадания в форме колдовства, основанные на вере в сверхъестественную силу, способную «открыть будущее» участникам через:

а) органы зрения («что привидится);

б) сон («что приснится»);

в) органы слуха («что прислышится»).

Первая группа гаданий с предметами построена в основном на случайности совпадений (гадания жребием, счетом, по встречам и т. д.).

Частым предметом для гаданий-истолкований у вепсов являлось полено. Полено в гаданиях отождествлялось с членом семьи или женихом. У средних вепсов в ночь на Новый год хозяин или хозяйка ставили вертикально в снег столько поленьев, сколько было членов семьи. Утром смотрели: чье полено упало, тот в будущем году умрет. У южных вепсов девушка вечером подходила к поленнице и, не выбирая, вытаскивала из нее полено, которое приносила в избу и бросала в передний угол. Наутро смотрела: если полено гладкое, без сучков, значит, муж будет тихого характера; если полено сучковатое – характер мужа будет суровый и неуживчивый. Повсеместно бытовало гадание, по которому девушка брала произвольно охапку поленьев и вносила ее в дом. Если число поленьев в охапке было парным, значит – в новом году предстояло замужество.

Точно такие же гадания с поленьями были широко распространены среди русского и карельского населения. Полено, символизирующее жениха, использовалось не только в гаданиях, но и в некоторых свадебных обрядах вепсов. Так, у южных вепсов встречается следующий обряд, имеющий соответствие приведенному выше гаданию: после того, как уходили сваты, которым отказали, девушка бежала на двор и приносила оттуда три круглых полена, затем она бросала их в передний угол, «чтобы другим женихам не был путь заказан».

Помимо поленьев в гаданиях использовались палки и веники. Так, у южных вепсов палку и веник прятали в разных местах в избе: если зашедшая девушка находила палку – значит, жених будет молодым, а если веник – старым и некрасивым. Повсеместно было распространено меряньe кольев у забора.

В гаданиях о браке часто использовались животные – петух, лошадь, корова. Бытовало гадание под названием *sötta kukoid'* («кормить петуха»). Для проведения его девушки воровали зерно у священника, который в рождественские дни вместе с дьяконом и псаломщиком обходил крестьянские дома, пел духовные песни, прославляющие рождение Христа, и получал от деревенских жителей решето овса. Зерна овса, приобретенные у человека, обладающего высоким религиозным статусом, по народным представлениям, обладали сакральными свойствами. Их делили между девушками на кучки на полу и в избу запускали петуха: у какой девушки петух кучку клюнет, – та и замуж выйдет.

У средних шимозерских вепсов было распространено мужское гадание с конем. Парень подходил к двери хлева и открывал ее со словами: «Если женюсь, то заходи, конь». Если конь подходил к двери, то парню предстояла поездка за невестой и женитьба.

Гадание с коровой, символизирующей девушку, бытовало у средних оятских вепсов. Вечером девушка привязывала к рогу коровы ленточку, а утром заходила в хлев и смотрела: если корова стояла у двери, головой по направлению к выходу, то девушку в скором времени ожидало замужество. Существовал и такой вариант: если в хозяйстве было несколько коров, то ленточку привязывали той корове, которая подходила по масти (белая, черная, бурая) к цвету волос девушки. Когда утром заходили в хлев, то по положению этой коровы к двери пытались получить ответ на вопрос о замужестве (да / нет).

В гаданиях о браке с предметами часто давался «ответ» об имущественном положении суженого. У южных вепсов было известно такое гадание: девушка подходила к стене амбара, произвольно разводила руки и, наклонившись, одну руку ставила у земли, а вторая, таким образом, попадала на стену амбара. Если рука попадала на середину бревна, где с внутренней стороны вбивались засеки, значит – выйдешь замуж за богатого, а если в промежуток между брев-

нами, значит – за бедного. При этом говорилось по-вепсски: «Purn ka nagrab, pud ka voikab» – «Засек да смеется, пуд да плачет» или по-русски: «Засек да скачет, пуд да плачет». Пуд – мера веса, равная 16,5 кг. В гадании действует принцип: засек – много, пуд – мало. Похожее гадание было у русских, когда считали бревна у амбара: «Сусек – мешок, сусек – мешок» (сусек – много, мешок – мало).

Широкое употребление в святочных гаданиях имела вода в различных физических состояниях (жидкость, лед, снег) в сочетании с другими предметами: оловом, ложками, лучиной и т. д. Рассмотрим наиболее популярные.

Хозяин и хозяйка брали ложки по количеству членов семьи. В ложки набирали воду и ставили их наполненными в решето на снег. Утром по виду замерзшей в ложках воды определяли судьбу для каждого члена семьи: вода замерзла ямкой – к смерти.

Особенностью гаданий с водой в вепсском Прионежье было то, что они чередовались с множеством обрядов поднятия *славутности*. Так, северновепсские девушки в святочную ночь ходили к колодцу и по отражению в колодезной воде гадали о будущем. Воду, принесенную в ковше, плескали на девятый венец дома: если попадешь на него – выйдешь замуж. Колодезная вода часто служила для различных умываний и обливаний девушек. Особенно ценилась вода, взятая после обмывания церковных колоколов. В народных представлениях колокол и издаваемый им звон символизировали известность, славу, восхваление. Такой водой обливались, стоя на сковороде, с целью приобретения или повышения славутности.

Ко второй группе гаданий, связанной с представлениями о «помощи» нечистой силы и душ умерших в «открытии будущего» через органы зрения (2а), относились: смотрение в зеркало; в кольцо, опущенное в стакан с водой; наблюдения за мелькающими тенями.

Распространенными были гадания «на сон» (2б) с употреблением различных предметов. В южновепсской группе, где аграрные представления были более стойкими, в гаданиях на сон использовалось зерно. Например, девушка брала несколько колосьев ржи, отбивала их, и зерна, оставшиеся после молотьбы, бросала на матрас, на котором собиралась спать, со словами: «Suženi om, muga

laske abutab rahnda!» – «Суженый есть, так пусть помогает мне жать!». В остальных вепсских группах зерно в гаданиях «на сон» зафиксировано не было. Под подушкой складывали колодец из лучин или спичек и со словами: «Bogosuženi, bogoräženi, tule hebod götmaha!» – «Богосуженый, богоряженый, приди лошадь поить!» – ложились спать. Частым атрибутом такого вида гаданий являлись также девять камешков, которые клали под подушку и приговаривали: «В этом месте покажись жених невесте». У северных вепсов в гаданиях на сон использовались предметы с брачной символикой: девушка клала под подушку ключ, а на рубашку привешивала замок со словами: «Suženi-räženi, avei veroi» – «Суженый-ряженый, отопри дверь».

Особенно популярными среди вепсских девушек, иногда с участием парней, были различные виды гаданий-«слушаний» (2в). Именно в них наиболее ярко прослеживается процесс общения гадающих с нечистой силой. Гадание *käuda kundumaha* («ходить слушать») считалось страшным и грешным. Оно производилось коллективом девушек, иногда с участием парней, в местах, где, по народным представлениям, обитала нечистая сила: на перекрестке дорог, у изгороди, овина, риги, часовни, проруби, нежилого дома и т. п. Лучшим временем для гаданий считалась полночь. Для установления «контакта» с нечистой силой необходимо было снятие нательных крестов, а также приговоры с обращением к ней. Например, у южных вепсов девушки кричали: «Черти-черти! Покажите мне, где суженый!». Общение с нечистой силой требовало не только средств доступа к ней, но и средств защиты от нее. Надежным оберегом от нечистой силы, используемым в данном гадании, являлся замкнутый круг, очерченный железным предметом: кочергой, ухватом, сковородником, косой-горбушей. Как известно, в верованиях народов мира, пространству в форме замкнутого круга, а также железу приписывались важные защитные свойства. У северных вепсов круг очерчивал один человек, захватив руками одновременно следующие предметы: косу-горбушу, лопату для посадки хлебов, ухваты. Такое одновременное использование нескольких оберегов усиливало защиту гадающих от нечистой силы. В роли усиливающих оберегов от злых духов нередко выступали мусор, который выметали из избы, борона, необработанная шкура

теленка. Встав или сев на них, гадающие очерчивали себя кругом. Интерпретации гадания обычно были следующие: звон колокольчиков предвещал свадьбу; вой, треск топора – смерть. К этой же группе относилось гадание под названием *lunt pohtta* («трясти снег»), наиболее популярное у северных вепсов: в полночь девушка шла на перекресток дорог, к изгороди или хлеву, набирала в подол снег, трясла его и говорила: «Bohosuženi-bohoraženi, tule lunt pohtmaha» – «Богосуженый-богоряженый, приди снег трясти». Затем слушала: в какой стороне раздастся лай собаки, в ту и замуж предстоит выйти. Иногда снег не трясли, а пололи, то есть вытаптывали ногами.

Таким образом, система святочных гаданий у вепсов не была замкнутой, она органично вплеталась в комплекс новогодней обрядности и связанных с ней представлений. Большинство распространенных у вепсов святочных гаданий почти ничем не отличались от бытовавших у северных русских, коми, карелов.

Крещение Господне

Святочный период заканчивался праздником Крещения Господня (*Vederistmad* – сев.; *Vederistmäd* – ср.; *Vederistim* – южн.).

Крещение Господне – великий двунадесятый праздник, отмечаемый Православной Церковью 6 (19) января в память крещения Иисуса Христа в водах Иордана Иоанном Крестителем. Иисус Христос, достигнув тридцати лет, всенародно вступил в Свое открытое служение для искупления рода человеческого. Спаситель пришел на реку Иордан, где проповедовал святой пророк Иоанн Предтеча. Иоанн призывал всех покаяться и в знак очищения погружал приходивших к нему в воды Иордана. Крещение Иоанново означало: как тело омывается и очищается водой, так и душа человека кающегося и уверовавшего в Спасителя очищена будет Христом от всех грехов. Праздник Крещения именуется также Богоявлением потому, что при крещении Спасителя было особое явление всех трех лиц Божества: *«И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. И глас был с небес: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»* (Мк. 1 : 9–11).

В вепсской народной традиции особое место во времени празднования занимал канун этого дня. По народным представлениям вепсов, как и многих европейских народов, канун Крещения Господня был связан с наивысшим разгулом различной нечисти. Для защиты от нее или, по выражению жителей деревень, «чтобы бесы не зашли в избу», производилось нанесение знаков креста на окнах, дверях, внутри жилых и хозяйственных помещений. Эти оберегающие действия интерпретировались так же, как средство защиты от молнии, имеющей связь с нечистой силой: «чтобы молнией не поразило», «чтобы летом спастись от грозы», «чтобы Бог оберегал от грозы», «чтобы Бог оберегал и гром не вошел в избу» и т. д. Кресты наносились различными способами: проводились ножом, у северных вепсов – камнем-дресвяником *čurukivi*; рисовались углем или краской, составлялись из лучин и приклеивались. В северновепсских деревнях нанесение крестов производилось в полночь, во время проведения праздничного богослужения в церкви, которое по народным представлениям считалось максимально чистым временем суток.

Накануне Крещения у северных вепсов совершались предохранительные обряды с курами от нечистой птицы – ястреба. Курицу следовало кормить при зажженном огне. Мыли курятник и говорили: «Kut t'ämbäižel päivăl kana ei näge päivăšt', muga kezal älgei ičein kanad nähkoi habuk» – «Как в сегодняшний день курица не видит солнца, так и летом пусть не видит свою курицу ястреб». Иногда в канун Крещения (и Рождества Христова) хозяйка бросала курицу к двери и говорила: «Habuk, sö kanad t'ănambei, ala sö kezal!» – «Ястреб, ешь курицу сегодня, не ешь летом!». В средневепсских деревнях обряды защиты были направлены от вредительства кур. Чтобы куры не ходили в огород, накануне Крещения хозяйка сгоняла кур в сарае в одно место, закрывала их балахоном и говорила: «Kut ii nähkoi svetud, muga ii nähkoi i ugorodad» – «Как не видите света, так не увидите и огорода». Для объяснения обряда использовалась и народно-христианская тематика, связанная с праздником: «Чтобы куры не закопали Иисуса Христа своими лапами».

Центральным моментом Крещения Господня у вепсов, нашедшим отражение в названии праздника *Vederistmad* – букв. «водокрещение», являлся обряд освящения воды в «иордани». Святая

вода (сев., ср. *ristvezi;* южн. *kristvezi*), почерпнутая из иордани, считалась важным очищающим и исцеляющим средством. В ней происходило купание людей, давших «завет», или больных. Искупаться в проруби обязаны были и ряженые, чтобы, по народным объяснениям, очиститься «от греха» или «не остаться чертом на все время». Желающего искупаться голого, держа за руки или на холстах, опускали в иордань, а затем быстро поднимали и накидывали на него заранее приготовленную шубу. У северных вепсов человек, раздевшись догола, опоясывался имеющим апотропеическое и продуцирующее значение красным кушаком. С помощью этого кушака люди, стоящие у проруби, окунали его в святую воду и поднимали обратно. После чего искупавшийся в накинутой на плечи шубе бежал одеваться в церковь. Там он снимал с себя мокрый кушак, одевался и нес кушак священнику для освящения. В дальнейшем кушак носился на голом теле как сильный оберег. За купание в иордани у южных вепсов существовала плата священнику деньгами или натурой под названием *külbetajāńe*. Святую воду, почерпнутую из иордани, уносили домой и ставили в красный угол: ею умывались, использовали для лечения различных болезней, обмывания коровы после отела или обрызгивания овцы во время трудного окота.

Праздник был связан с браком. Если в святочный период происходило только знакомство и общение молодежи, то в Крещение в некоторых деревнях устраивались публичные смотрины невест, на которых делался окончательный выбор суженой женихом и его родней. В рассказах деревенских жителей Крещение часто называлось «праздником невест». С него начинался свадебный период в жизни вепсского населения, который заканчивался Масленицей (*Maidnedaĺ*).

Масленица

Масленица — праздничный цикл, сохранившийся на Руси с дохристианских времен, осмысляемый в народном сознании как рубеж между зимой и весной. После крещения Руси Масленица празднуется в последнюю неделю перед Великим постом, за семь недель до Пасхи. Этот срок выпадает на вторую половину февраля – начало марта.

Диалектные названия Масленицы у вепсов: сев. *maiďedaĺ* (букв. «молочная неделя»), *pühäpanom* (русск. «начало (канун) поста»); ср. *maiďedaĺ* (букв. «молочная неделя») (шимозерские, белозерские вепсы), *maitpühäpanom* (букв. «начало (канун) молочного поста») (шимозерские, оятские вепсы), *pühäpanom* (капшинские вепсы); южн. *maitpühäpanom, pühäpanom.*

Все приведенные хрононимы появились у вепсов после распространения христианства. Они отразили народное представление о Масленице как о времени наступления облегченного поста, когда употреблять мясо в пищу было запрещено, а молочные продукты, яйца, рыбу можно. Одно из диалектных названий Масленицы – *maiďedaĺ* (букв. «молочная неделя») – служит указанием количества дней ее празднования.

Зависимость времени празднования Масленицы от Пасхи нашла отражение в вепсской примете: «Mit't'e päiv Pühäpanoman, mugoine i Äipäival» – «Какой день Масленицы, такой и в Пасху».

Масленица являлась переходом не только от скоромного времени к посту, но и от зимы к весне. Весна в народном календаре – это пробуждение природы от зимнего сна и начало нового хозяйственного года. С началом весны ограничивался дневной сон людей. В Масленицу, как и в Благовещение (*Blahoveššeńg'*), существовал запрет для хозяек ложиться спать в полдень: «Pühäpanomas emag ei sä verda magatta keskpäival» – «В Масленицу хозяйке нельзя ложиться спать в полдень».

Большая часть масленичных обычаев и развлечений была направлена на стимуляцию плодородных свойств будущих посевов и фертильность людей.

Обязательным элементом Масленицы было обильное угощение. Объедение символизировало будущий богатый урожай и достаток семьи после успешного проведения весенних полевых работ. Главным масленичным кушаньем у вепсов были пироги, пряженные в масле (*pirgad*). К празднику пекли также блины, колобы, калитки; жарили яичницу; южные вепсы варили пиво. Стол в течение всей масленичной недели не мыли, оставляя на нем крошки, чтобы обеспечить сытую жизнь на весь год. Запрещалось также подметать пол, чтобы не вымести богатство и счастье.

Основными праздничными событиями повсеместно являлись катания на лошадях и с гор. В некоторых вепсских деревнях сохранились архаичные представления о том, что масленичные катания имеют аграрно-магическое значение. Южные вепсы полагали, что чем дольше прокатишься, тем длиннее уродится лен, поэтому в катании на лошадях активное участие принимали большухи (вепс. *emag*) – старшие по социовозрастному положению в доме женщины. У северных вепсов катание «на длинный лен» проводилось в первый понедельник поста, но не на лошадях, а с гор. В нем также участвовали старшие в семье женщины, которые садились на ледяную гору, обнажив нижнюю часть тела. Обнажение женщин в аграрных обрядах многих народов мира связано с древними представлениями о взаимовлиянии плодородия природы и человека. Имеются также сведения о катании с гор детей, ради хорошего урожая льна. Участие в ритуале детей, обладающих малым «производительным потенциалом», – явление более позднего порядка. Скатываясь с горы, дети кричали: «Min pit'ť'e kreza, sen pit'ť'e p'ouvaz!» – «Какой длины след от полозьев, такой длины лен!».

С земледельческой магией, видимо, был связан и другой обычай Масленицы. Всю масленичную неделю северновепсские девушки и женщины ходили на горы и пели там протяжные песни: «Росынька», «Мальчишка чернобровый», «Расприволный». Такое же пение на Масленицу было распространено и у белозерских вепсов, которые в отличие от прионежских сохранили в памяти и интерпретацию этого действия – «на долгий лен».

У северных вепсов к Масленице был приурочен обычай *marghuze* – послесвадебного гощения молодоженов у тещи. Непременным тещиным угощением для зятя в этот период были пряженые пироги *pirgad*. Дары тещи на Масленицу не только укрепляли ее родственные связи с зятем, но и являлись магическим пожеланием ему плодовитости.

В последнее воскресенье масленичной недели у вепсов Прионежья и Шимозерья происходили публичные смотрины новобрачных. Обычно они проходили в форме катания молодых на лошадях под хвалебные возгласы односельчан: «Hŭvä murżäin! Ura!» – «Хороша молодица! Ура!». Роль кучера обычно выполнял свекор, брат или другой родственник мужского пола, дружка. Каждая молодуха

во время катания обязательно снимала с головы платок и накидывала его на плечи, демонстрируя зрителям одетую на голову сороку, подтверждающую ее новый социальный статус взрослой замужней женщины.

Одновременно с новобрачными в катании на лошадях участвовала также и молодежь, но она всегда ехала позади молодоженов, тем самым подчеркивая их первостепенную роль в данном празднике. Рассаживание молодежи по саням происходило по родственному принципу: для собравшихся в каждом доме девушек и парней хозяева выделяли одну лошадь и сани, в которых молодые люди ехали вместе и пели песни; среди них один из парней играл на гармони, а другой – управлял лошадью.

В с. Рыбрека была распространена иная форма смотрин: по обеим сторонам дороги выстраивался народ, а вдоль улицы шествовали супружеские пары, держась под руку. Молодухи по очереди снимали платки, показывая свои сороки; либо платок с молодой снимал супруг. При виде сороки зрители кричали: «Хороша молодица! Ура!».

Устройством смотрин сельская община как бы публично узаконивала новый социальный статус молодоженов, восхваляла их красоту и фертильность, желала здоровья и продолжения рода в момент весеннего пробуждения природы.

Помимо смотрин, в последнее воскресенье Масленицы в вепсских деревнях совершался обряд взаимного прощения грехов и обид, имеющий религиозно-очистительный смысл: приступить к посту с чистой душой, сосредоточиться на духовной жизни и радостно встретить Пасху. Согласно ритуалу, все члены семьи или соседи вставали друг перед другом на колени и просили прощения за нанесенные обиды со словами: «Простите меня грешного (грешную)», – а в ответ получали: «Бог простит и меня простите». В храмах на вечернем богослужении совершался чин прощения.

Нет ни одного свидетельства о разжигании костров на Масленицу – традиции, которая была характерна для русского населения.

Поминовение усопших на кладбищах являлось одним из элементов масленичного комплекса у вепсов. В Озерах и Мягозере суббота перед Масленицей (*lihäpühäpanom*) отмечалась как родительская.

Весенний период

Весенний период вепсского народного календаря в сезонном и хозяйственном отношении делился на две части под названиями *Suŕ pühä* (Великий пост) и *kevažarg'* (весенний мясоед).

Великий пост

Сразу после Масленицы наступал церковный Великий пост (*Suŕ pühä*), длившийся семь недель до Пасхи. В сезонном отношении он означал переход от зимы к весне, в хозяйственном – подготовку к сельскохозяйственным работам. Строгости поста отразились в праздниках этого периода. Праздники проходили более скромно, без молодежных бесед, песен и плясок, с небольшими гуляньями. Обязательно соблюдался запрет на употребление скоромной пищи.

Одним из больших церковных праздников, обычно выпадающим на время Великого поста, было Благовещение (*Blagovešteng*) – 25 марта (7 апреля).

Благовещение Пресвятой Богородицы – один из великих двунадесятых христианских праздников, с которого началось жизнеописание Иисуса Христа. По евангельскому сказанию, праздник посвящен дню, когда Дева Мария получила от архангела Гавриила «благую весть» о том, что она родит божественного младенца.

Благовещение примерно совпадало с одним из переломных моментов солнечного цикла – весенним равноденствием (точная дата – 21 марта) и в народных представлениях воспринималось как дата начала весны. Об этом свидетельствуют вепсские приметы:

«Esli Blahoveššeńjan om pohjaińe d'ol, kevaż liineb külm» –
«Если в Благовещение холодный ветер, весна будет холодная»;
«Pohjaspei tulleine vedab, kevaż lineb vilu, a suvespei – läm» –
«Ветер с севера дует – весна будет холодная, а если с юга – теплая».

В крестьянском понимании наступление весны было связано с началом нового хозяйственного года. Для Благовещения, как и для других праздников переходного календарного периода, были характерны приметы и запреты, связанные с «магией первого дня», предопределяющей дальнейший ход событий и трудовых процессов. Большое значение придавалось благовещенским заморозкам и состоянию снежного покрова, от которых зависели сроки начала сева и будущий урожай, выгон скота на пастбища:

«Если на Благовещенье заморозки, то еще 40 ночей будут заморозки»,

«В Благовещенье мороз – под колодой овес»,

«Mi om blahoveštendeide lunt krįšampäl, severž dürgimpeam mal» –

«Сколько снега на крышах в Благовещение, столько на земле в Юрьев день».

Как уже говорилось выше, весеннее пробуждение природы было несовместимо с дневным сном людей в Благовещенье. Ряд вепсских запретов заключал в себе смысл: «Если спишь в Благовещение, проспишь удачу в различных делах». Например:

«Blahovešśennoiden päival emag ei sä verda magata, miše lehmaižed kezal kodihe tuldeiž» –

«В день Благовещения хозяйке нельзя ложиться спать, чтобы летом коровы приходили домой»;

«Blahoveštenian rįbakot ei sä magatta» –

«В Благовещение рыбакам нельзя спать» (иначе проспишь удачу в рыбной ловле).

В то же время в Благовещение соблюдался строжайший запрет на любую работу, который подкреплялся общерусской поговоркой: «В Благовещение птичка гнездышка не вьет, а девица косы не плетет». День недели, на который приходилось Благовещение, считался запретным днем на весь год: в этот день нельзя было начинать никаких сельскохозяйственных работ.

Удлинение светового дня, уравнивание дня с ночью отразилось в вепсском обычае с Благовещения заканчивать работу при лучине. Его игнорирование также вело к неудаче в делах:

«Dälges Blahovešśenjad ei pida rades panda lämeišt säresehe, libo lampha. Esli necen teged, hätken rad siloi süguźel vedase» –

«После Благовещения не следует для работы зажигать лучину или лампу. Если это сделаешь, тогда осенью работа будет долго тянуться».

В народных представлениях с Благовещением было связано появление из-под земли некоторых представителей животного мира. Неслучайно поэтому у северных вепсов к этому дню была приурочена примета о клеще, относящаяся к разряду «магии первого дня»:

«Blahoveštenian esli kägentäi uinob, ei sel vodel kole» –

«В Благовещение если клещ пристанет, не в этом году умрешь».

Наступление весны и подготовку к новым сельскохозяйственным работам вепсские крестьяне сопровождали исполнением ряда обрядов. Большинство из них приходилось на вторую половину поста – в средокрестье, Вербное воскресенье, Великий четверг.

Средокрестье (*keskpühä*) отмечалось в среду четвертой недели Великого поста. Основной обычай средокрестья – приготовление круглых ржаных хлебцев (сев., ср. *ristliibad*: южн. *kristliibad*) с крестом, сделанным из теста или вырезанным ножом. Впоследствии хлебцы использовались как магические предметы в обрядах сева и первого выгона скота на пастбища. В северновепсской традиции *ristliibad* обычно выполняли функцию упрочения родственных связей. В средокрестье родители раздавали хлебцы детям, а те относили их своим бабаушкам или крестным родителям, получая взамен ответный подарок: сладости, лоскутки материи, одежду и т. д.

Вербное воскресенье – Вход Господень в Иерусалим. Двунадесятый Господний праздник, отмечаемый в последнее воскресенье перед Пасхой на шестой неделе Великого поста. Диалектные названия этого праздника у вепсов: сев., южн. вепс. *Birbinspühäpäiv*, ср. вепс. *Birbinspühäpei*.

Этот день посвящен важному событию евангельской истории – встрече иерусалимским народом Иисуса Христа как Царя и Мессии. Иисус Христос направлялся с учениками из Вифании, где он воскресил Лазаря, в Иерусалим, чтобы отметить там Пасху. Жители города приветствовали Сына Божьего, стеля перед ним на дорогу пальмовые ветви.

В России место пальмовой ветви заняла верба, которая и дала название празднику. Верба – первое дерево, на котором весной появляются почки, причем в виде необычного пушистого соцветия. Верба как первый видимый признак весны в народных представлениях наделялась магической силой. Началом праздника у вепсов было хождение до восхода солнца, «не зажигая огня в печи», в лес за вербой и освящение ее в церкви. После праздничной литургии вербу несли домой. Несколько веток ставили в красный угол и хранили там как оберег дома от различных напастей. Эта традиция сохраняется до сих пор. Остальные ветки вербы хозяйки убирали в укромное место и оставляли там до первого выгона скота на паст-

бища. Во время совершения этого ритуала было принято гнать скот ветками вербы к месту сбора стада.

В Вербное воскресенье у северных и средних вепсов (как и у восточнославянских и прибалтийско-финских народов) существовал продуцирующий обряд хлестания освященной вербой детей со словами: «Будь счастливым!», скота – для здоровья и хорошего приплода. Ветками вербы слегка ударяли кур, чтобы «они хорошо неслись», «несли яйца на Пасху»; при этом произносили заклинания, характерные для восточнославянской традиции. Белозерские вепсы, совершая обряд над курами, говорили: «Бирбинья, бирбинья! Дай Бог здоровья!», а в Чикозере на р. Ояти – «Вербовичка! Бей яичко! Не я бью, верба бьет».

Великий Четверг – четверг Страстной седмицы – последней недели Великого поста.

Диалектные названия у вепсов: сев., южн. вепс. *Suŕnellänžpäiv*; ср. вепс. *Suŕnellänžpei*.

По происхождению четверг Страстной седмицы связан с важным событием свангельской истории. В этот день совершилась Тайная вечеря – последняя пасхальная трапеза Иисуса Христа и Его учеников накануне распятия и крестной смерти Спасителя. На Тайной вечере Господь установил Таинство Евхаристии или Причащения, в котором верующий под видом хлеба и вина причащается самого Тела и Крови Господа Иисуса Христа во оставление грехов и в Жизнь Вечную.

Тема духовного и физического очищения была одной из центральных при проведении Великого четверга у вепсов. В с. Пондала хозяйка приносила ведро воды до восхода солнца, будила детей и заставляла их этой водой умываться. Такой же смысл, как очищение водой, имело окуривание. У южных вепсов на восходе солнца хозяйка закрывала дымоход и пускала немного дыма в избу. Именно в Великий Четверг женщины производили генеральную уборку изб к Пасхе Христовой: водой со щелоком намывали до блеска потолки, стены и полы, подбеливали печи. После уборки помещений следовало обязательное мытье в бане или печи всех домочадцев.

Великий Четверг у вепсов был насыщен и другими разнообразными обрядами. Существовали своеобразные этнолокальные ком-

плексы четверговой обрядности. Их анализ свидетельствует о том, что в вепсских народных представлениях Великий Четверг воспринимался как переломная дата весеннего перехода от относительно спокойных видов хозяйственной деятельности к активным, наиважнейшими из которых были полевые работы и пастбищный выпас скота. Как и другие переходные даты, Великий Четверг включал множество инициальных обрядов с имитативной магией. Эти обряды переплетались с ритуалами защитного характера, так как всякий переходный период связывался с представлением о возрастании опасности со стороны враждебных сил, о проникновении существ потустороннего мира в человеческое пространство.

Оятские вепсы в Великий Четверг совершали предохранительный обряд против змей, относимых к разряду «нечисти», который был необходим в связи с начинающимся весной постоянным посещением леса. В Четверг утром нельзя было вставать с постели босыми ногами на пол, обувь необходимо было надеть над кроватью, чтобы змея летом не ужалила ногу.

В этот день вепсы совершали множество обрядов, в основе которых лежало создание магического круга вокруг охраняемого объекта путем обегания, обхода, объезда, очерчивания. Например, накануне Великого Четверга или в Четверг утром у северных и шимозерских вепсов хозяйка надевала детям на шею коровьи колокольчики и просила их обежать вокруг своего дома три раза, а сама вставала около окна. Дети спрашивали хозяйку: «Mama, kodiš oma lehmaižed?» – «Мама, коровушки дома?». Она отвечала: «Kodiš, kodiš» – «Дома, дома». У капшинских вепсов дети одной деревни объединялись в группу и бегали с надетыми на шею коровьими колокольчиками вокруг деревни и каждого дома в отдельности, забирались в часовню, звонили в ней колокольчиками и кричали: «Домово́чка три денечка».

В Приоятье в Великий Четверг до восхода солнца хозяин или хозяйка обходили свой дом трижды против солнца, чтобы сохранить скот, кур, уберечься от молнии. Для обхода использовались магические предметы: топор, который просовывали за пояс или держали в руке острием вперед; решето с находящимися в нем иконой, зажженной свечой, яйцом, ножницами, хлебом с запеченной в него шерстью. В с. Ярославичи на восходе солнца этого дня

хозяин и хозяйка объезжали дом на помеле. В д. Лашково совершался обряд, по которому хозяйка босиком бегала вокруг дома (иногда на помеле) до тех пор, пока хозяин, сидевший у окна, не спрашивал: «Кого гоняешь?», на что она должна была ответить: «Клопов и тараканов».

В Великий Четверг до восхода солнца по отношению к представителям «нечистой силы» совершались различные действия умилостивительного характера. У северных вепсов, например, для домового и его «семьи» – в красном углу, а для хозяев хлева – в хлеву ставили угощения. В с. Ладва девушки шли в одиночку в лес и вызывали духа-хозяина леса для помощи в выполнении желаний. Хозяин леса мог исполнить три просьбы, поэтому девушка становилась на пригорок и выкрикивала их одну за другой, перед каждой просьбой необходимо было громко проукать. Последняя просьба всегда была о замужестве. В комплекс девичьих ритуалов с брачной тематикой, приуроченной к переломным датам, входили и обряды поднятия привлекательности и красоты. Один из них был распространен у капшинских вепсов: чтобы иметь красивые длинные косы, девушка расчесывала распущенные волосы над корытом лошади и произносила заклинание: «Kut hebol kazvoi händ, muga i minul kazdeiz hibused» – «Как у лошади вырос хвост, так и у меня бы выросли волосы».

По архаичным представлениям, связанным с магией «первого дня», любое действие, совершенное в Великий Четверг для удачи в определенном виде деятельности, переносилось на весь летний период или целый год. Особенно это касалось животноводства. С помощью обрядов вепсы пытались предотвратить различные неприятности, связанные со скотом и домашней птицей, добиться их плодовитости и изобилия продуктов животноводческой деятельности в пастбищный период. Повсеместно в этот день происходило подрезание хвостов у скота. Полученную таким образом шерсть запекали в пирог, специально испеченный в этот день. Обычно пирог хранили за матицей в хлеву до *Егорьева дня* или дня первого выгона скота на пастбища и тогда скармливали животным. Иногда отдавали скоту в Великий Четверг. Хлебу приписывались целительные, защитные и коммуникативные свойства: «для здоровья», «для молочности и спокойной пастьбы летом»,

«чтобы коровы дружили», «друг дружку не обижали», «не разбредались».

Многие скотоводческие обряды Великого Четверга бытовали только у отдельных локальных групп вепсов. У южных вепсов, например, в четверг каждая хозяйка старалась спрятать все имеющиеся в доме ухваты, чтобы ее корова не бодалась в стаде с другими коровами. При этом произносилось следующее заклинание: «Kut mä en näge uhvatūt, en čopi uhvatul čugunod, muga i minun lehm ī laske mūb lehmid sarvil» – «Как я не вижу ухватов, не колю ухватами чугунов, так и моя корова пусть не трогает коров своими рогами». У белозерских вепсов в Великий четверг из лесу приносили муравьев, чтобы в доме было больше скотины.

В Шимозерье до восхода солнца в Великий Четверг каждая хозяйка подходила с подойником к колодцу и набирала в него до краев воды, «чтобы коровы доили столько же молока». Были известны здесь и обряды с неспокойной лошадью. В этот день хозяин кормил животное под жердью огорода, а потом обводил его трижды вокруг столба с заклинанием: «Как сей столб стоит во веки и недвижим, так и ты (кличка лошади) во веки веков не думай бегать».

Значительное место в обрядовом комплексе Великого Четверга занимали предохранительные и продуцирующие обряды с курами: весной их переводили на подножный корм, и начиналась интенсивная кладка яиц, сакрально-символическое значение которых кульминировалось в Пасхальном цикле. Среди северных и средних вепсов были известны обряды, направленные на то, чтобы куры клали яйца в одно место и не ходили нестись на чужой двор. Северновепсская хозяйка, например, делала из ячменной соломы кольцо, высыпала в него ячменные зерна и сажала в это кольцо кур. Белозерские, пяжозерские и шимозерские вепсы в Великий Четверг подрезали хвосты у кур: обрезки хвостов клали в места, куда куры должны класть яйца. Иногда с этой же целью брали железный обруч от кадки и помещали туда обрезанные перья.

В отличие от животноводства, земледелие получило крайне слабое отражение в вепсском обрядовом комплексе Великого Четверга. Один из обрядов был распространен у шимозерских вепсов: в ночь на Четверг, до восхода солнца, хозяин и хозяйка пересмат-

ривали и пересыпали зерно, веря, что сколько они сумеют пересыпать за ночь, столько и будет хлеба на год. У белозерских вепсов в Четверг до восхода солнца охотники шли в поле и стреляли там, чтобы защитить поле, подготовлявшееся к посеву от вредоносного воздействия.

В вепсском обрядовом комплексе Великого Четверга встречаются также единичные ритуалы, связанные с началом рыбной ловли в новом сезоне. В с. Немжа мужчины и мальчики на восходе этого дня ходили к водоему с удочками и со словами: «Ei kalad san» – «Много рыбы наловлю», – производили символическую ловлю рыбы. В д. Сарозеро первый проснувшийся в Четверг (независимо от пола и возраста) садился на постели, брал небольшую палочку с привязанной к ней веревкой (имитирующей рыболовную удочку) и бросал ее, пытаясь попасть в рукомойник, со словами: «Сколько в рукомойнике водички, столько бы и рыбы наловить». В с. Шимозеро на восходе солнца в Четверг рыболов шел к водоему с удочкой, к крючку которой было привязано полено, символизирующее щуку; на льду в лунке водоема он проделывал движения, имитирующие клев рыбы, а затем тащил полено – «щуку». Использование именно полена в качестве символа щуки объясняют данные вепсской лексики: звучание слов «полено» и «щука» примерно одинаково – *haug* «полено» и *haug'* «щука». Это обстоятельство явно указывает на вепсское происхождение данного обряда.

Вепсы связывали Великий Четверг с начальной точкой отсчета и для других бытовых действий или обучения чему-либо. Капшинские вепсы, например, в Четверг до восхода солнца производили имитацию рубки изгороди: для этого хозяин подходил к ограде из жердей и бил по ней обухом. Повсеместно в Великий Четверг старались пораньше встать, чтобы до восхода солнца поучиться всему тому, что не умеешь делать или делаешь плохо; для этого имитировали различные действия: молотили цепами, вышивали, пели, плясали, читали и т. д.

Бытовые предметы, изготовленные в Великий Четверг, приобретали магическую силу. В этот день вепсские женщины ходили в лес до восхода солнца и заготовляли там мутовки, помела, ветки можжевельника. Мутовками в этот день взбивали масло и смазы-

вали им соски у коров, чтобы они не трескались. Можжевельником парили деревянные подойники и кринки, «чтобы в них сметана лучше садилась». Помело обычно делали из ветки сосны с нечетным количеством отростков, призванных усилить его оберегное значение. У белозерских вепсов после заготовки нового помела старое ставили на кол, «чтобы ястребы летом не ели кур».

Пасха

Пасха, или Светлое Христово Воскресение – великий христианский праздник, установленный в память воскресения распятого на кресте Сына Божьего Иисуса Христа. Вепсское название Пасхи – *Äipäiv* (букв. «Великий день») – отразило ее значение как главного праздника в году. Пасха знаменует торжество православной веры, победу жизни над смертью, добра над злом, спасение мира и человека.

В пятницу 12-го нисана[2] по обвинению иудейских первосвященников и приговору римского прокуратора Христос был распят на кресте. Тело Христа, снятое Иосифом Аримафейским, было отнесено в погребальную пещеру, где пребывало в пятницу (с вечера), субботу и часть следующей ночи. По прошествии субботы, ночью, Господь Иисус Христос силой Своего Божества ожил, воскрес из мертвых. Его тело преобразилось. Он вышел из гроба, не отвалив камня, не нарушив синедрионовой печати и невидимый для стражи. С этого момента воины охраняли пустой гроб.

Вдруг началось великое землетрясение – с небес сошел Ангел Господень. Он отвалил камень от гроба Господня и сел на нем. Вид его был как молния, одежда светилась. Воины, стоявшие на страже у гроба, пришли в трепет и замерли, а потом, очнувшись от страха, разбежались. Первую весть о воскресении услышали от ангела святые жены-мироносицы – благочестивые женщины, пришедшие к гробу Христову, чтобы помазать благовониями (миром) пелены, в которые он был завернут (Мф. 28 : 2–4).

Христианскую Пасху установили в IV в. (325 г.) на I Вселенском соборе в г. Никея (Малая Азия). Согласно утвержденным

---

[2] Нисан (ивр., происходит от аккадского *нисану* «первые плоды») – в еврейском календаре первый месяц библейского и седьмой гражданского года. Приблизительно соответствует марту – апрелю григорианского календаря.

правилам, празднование Пасхи совершается в первое воскресенье после весеннего равноденствия (21 марта) и первого мартовского полнолуния, если это воскресенье приходится после дня празднования еврейской Пасхи; в противном случае празднование христианской Пасхи переносится на первый воскресный день после дня еврейской Пасхи. День празднования Пасхи, таким образом, колеблется в пределах 35 дней – от 22 марта до 25 апреля старого стиля или от 4 апреля до 8 мая нового стиля.

Богослужение праздника отличается необычайной торжественностью. По сложившейся в России к концу XIX в. традиции, пасхальную утреню принято начинать ровно в полночь по местному времени пением в алтаре духовенством стихиры[3] *Воскресение Твое, Христе Спасе.* Стихира поется трижды: первый раз – тихо, при затворенных Царских вратах и задернутой катапетасме[4]. Второй раз – несколько громче, при закрытых Царских вратах, но открытой катапетасме. Третий раз – при открытых Царских вратах, громко и до половины; вторую половину стихиры громко допевает хор.

Продолжая петь стихиру *Воскресение Твое, Христе Спасе,* клир и народ выходят из храма и под колокольный пасхальный трезвон обходят его крестным ходом. Все молящиеся идут с зажженными свечами, выражая тем духовную радость Светоносного Праздника. Церковь сравнивает участников крестного хода с женами-мироносицами, которые первыми узнали о воскресении Христа. Таким образом верующие, выходя из церкви с крестным ходом, выходят встречать Христа.

Шествие останавливается у затворенных западных дверей храма, символизирующих камень, закрывающий вход в пещеру, где был захоронен Христос. Здесь священник, подобно ангелу, возвестившему мироносицам у гроба о воскресении Христовом, первый возглашает радостную песнь: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробах живот даровав». Эта песнь троекратно повторяется священнослужителями и хором. Двери храма открываются, и верующие входят в церковь, залитую светом зажженных светильников и лампад, с пением «Христос воскресе», подобно женам-мироносицам, принесшим благую весть апостолам.

---

[3] Стихира – богослужебное песнопение, написанное стихотворным размером.

[4] Катапетасма – завеса за Царскими вратами храма.

Последующее богослужение Пасхальной заутрени состоит преимущественно из пения канона «Воскресения день, просветимся людие…». Все песни этого канона разделяются повторением тропаря «Христос воскресе из мертвых!». Во время пения канона священник с крестом, свечой и кадилом обходит всю церковь и приветствует всех словами: «Христос воскресе!». На что верующие отвечают: «Воистину воскресе!». Неоднократные выходы священника из алтаря напоминают о частых явлениях Господа ученикам Своим по воскресении.

При пении слов: «Друг друга обымем, рцем, братие! И ненавидящим нас простим вся воскресением», – все верующие, произнося: «Христос воскресе!» и отвечая: «Воистину воскресе!», троекратно целуются и дарят друг другу пасхальные яйца, которые служат символом воскресения жизни из самых недр ее силою Божьего всемогущества. После христосования в конце утрени читается Слово Иоанна Златоуста и совершается литургия, а после нее выносят из алтаря Святые дары и начинается причастие.

Пасхальное богослужение продолжается всю Светлую седмицу. На Пасху в храмах освящают куличи и пасхальные яйца.

Празднование Пасхи у вепсов проходило по общепринятым православным канонам с торжественными богослужениями, крестными ходами духовенства с пением гимнов, прославляющих Христа, молебнами в домах и т. п.

На восходе солнца Светлого Христова Воскресения у северных вепсов существовал обычай *vard'iita päivăine* («караулить солнышко»). Пасхальное яйцо рассматривали на солнце и одновременно наблюдали за подъемом светила: легкий или с трудом; по нему судили о будущей жизни. Солярная тема на Пасху не была случайной. В христианской традиции солнце являлось символом Самого Христа. По преданию, Христос был распят утром, а в полдень или по церковному суточному кругу «в шестом же часу настала тьма по всей земле и продолжалась до часа девятого», в девятом часу (3 часа пополудни) Иисус испустил дух (Мк 15: 33). Именно на восходе солнца, символизирующем победу жизни над смертью, в воскресенье жены-мироносицы, подойдя к гробу Господню, увидели Ангела и узнали от него о воскресении Иисуса Христа.

Со Светлого Христова Воскресения и всю последующую неделю молодежь ходила звонить в колокола на церковную колокольню. Девушки в этом занятии принимали самое активное участие, так как связывали его с приобретением славутности.

С понедельника Светлой недели начинались крестные ходы духовенства по домам сельских жителей с праздничными поздравлениями и служением молебнов.

Крестный ход – торжественное церковное шествие из одного храма в другой или к какому-нибудь месту, с иконами, хоругвями, другими святынями храма.

В пасхальных крестных ходах участвовали священник, дьякон, церковный сторож и 5–7 жителей, которые местным населением назывались *ristan rahvaz* («крестовый народ»), *ristad* («кресты») или *крестоходы* (рис. 32). Во время таких обходов происходило освящение зерна, приготовленного для посева. На стол выставлялись три горшка с зернами ржи, овса и ячменя. Священник, отслужив молебен, опускал в каждый горшок зажженную свечу. В благодарность за посещение причт получал от хозяев пожертвование, которое различалось по деревням. Как правило, это было решето



Рис. 32. Крестный ход от церкви к часовне через мост на р. Оять. Фото Н.С. Розова, 1927 г. (коллекция РЭМ, № 4878-101)

овса, несколько пасхальных яиц, хлеб. Если посещение славельщиков приходилось на обеденное время, то хозяева обязательно угощали их обедом. Каждый день у крестоходов уходил на посещение одной или нескольких деревень, входящих в данный церковный приход. Направление движения христославов было закреплено традицией. Например, в Рыборецком приходе крестный ход посещал деревни Погост и Ропручей в понедельник Светлой недели, Житноручей и Климовку – во вторник, Другую реку – в четверг, пятницу и субботу, Каккарово – в субботу. Деревня, в которую приходил крестный ход, считалась в этот день праздничной. Она была открыта для посещения гостей и являлась местом гулянья для населения всего прихода.

В праздновании Пасхи значительное место занимали крашеные яйца, которые, по народным верованиям, обладали разнообразными магическими свойствами. Несколько яиц хранили у икон в красном углу в течение года. Считали, что пасхальное яйцо способно отвести пожар: горящее строение обходили с яйцом и иконой, а затем яйцо бросали в сторону леса прочь от деревни, чтобы туда ушел огонь. Пасхальные яйца применялись также в обрядах первого выгона скота и сева.

В большом количестве они раздаривались родственникам, соседям, нищим. Таким способом утверждался принцип взаимной симпатии и доброжелательства между людьми. Яйца были частью особого пасхального дарообмена, различавшегося по деревням. В вепсском Прионежье бытовал обычай, по которому теща дарила прибывшему к ней зятю-молодожену 100 яиц, а он преподносил ей ответное вознаграждение – материю, платье, пару, кофту или ботинки. Яйца, подаренные тещей на Пасху, не только укрепляли ее родственные связи с зятем, но и являлись магическим пожеланием ему плодовитости. В первый день Пасхи северновепсские девушки брали крашеные яйца на гулянье. Там они христосовались и дарили их тем парням, с которыми желали танцевать на беседах. Если девушка нравилась парню, то он дарил ей полотенце или портянки. Капшинские девушки одаривали яйцами парней, которые катали их в Масленицу на лошадях. В с. Немжа парни угощали девушек конфетами на Благовещенье, а девушки парней – яйцами на Пасху.

С Пасхи вепсы, как и русские, ставили подвесные качели под названием *čibud* (букв. «цепи»), которые являлись развлечением преимущественно молодежи. Их устраивали в закрытом помещении (в сарае, гумне) или на открытом воздухе. По мнению ученых, качания, устраиваемые в весенний период народного календаря, когда-то представляли собой аграрно-магическое действие. Подъем вверх и опускание вниз имело вегетативную цель стимулировать рост посевов.

Значительное место в пасхальной обрядности занимало поминовение умерших родственников. Общим поминальным днем являлся вторник на Фоминой неделе, носивший название *Radonic* (Радоница). У северных вепсов для этого дня существовали и другие названия – *koljan äipäi* (Пасха мертвых), *roditeläin paska* (родительская Пасха). Родственников поминали на могилах едой: яйцами, выпечными изделиями, рыбой. Готовили также блюда, которые были обязательными во время поминок: у северных вепсов – масляные блины с толокном; у средних – яичный блин (*munan kürz*); у южных – пиво, которое выливали понемногу на могилы. Северные вепсы обязательно в Радоницу «приглашали» предков в гости: опахивали могилу новым платочком и затем махали им в сторону дома.

Южные вепсы в Радоницу, помимо посещения могил родственников, ходили на древнее кладбище *kämišt*, представляющее собой высокий холм, на котором росло несколько деревьев, прежде всего можжевельник. В *kämišt*, по местным преданиям, были похоронены *родители* (вар. *чудь*), т. е. предки жителей данного села, которые, спасаясь от жестокой *литвы*, заживо погребли себя в землю. В Пасху дерево можжевельника украшалось разноцветными ленточками (рис. 16).

Весенний мясоед

Период от Пасхи до Троицы в вепсском календаре носил название *kevažarg'* – весенний мясоед; он охватывал самый ответственный период крестьянского трудового года: начало пастбищного периода и полевые работы.

Среди весенних дат этого периода значительное место занимал день св. Георгия Победоносца, или *Егорьев день* (сев., южн.

Gürginpäiv; ср. *Gürginpei*) – 23 апреля (6 мая). Главное событие этого дня – первый выгон скота на пастбища. Однако часто из-за неблагоприятных условий северных мест егорьевский выгон скота носил чисто символический характер: животных лишь ненадолго выводили из хлевов погулять рядом с домами. Северные, шимозерские и белозерские вепсы это действие сопровождали такими обрядами. Каждая хозяйка обходила скот в хлеву с магическими предметами (решетом, хлебом *ristliib*, колокольчиком, огнем и т. д.) и пропускала скот через «ворота» – дверь хлева, на косяке которой лежала икона, а на пороге – железный предмет. У южных и капшинских вепсов сохранилась более древняя форма ритуала егорьевского выгона скота, которая включала обход изб главами семейств и жертвоприношение предкам в виде веток верб, яиц, полотенец на древнем родовом кладбище *kämišt* (*kömišt*), чтобы уберечь скот от несчастий. Для реального же выгона скота на пастбище в расчет принимались состояние луны (нарождение, полнолуние), направление ветра (южное), облачность, дни недели (вторник, четверг).

Летний период

Начало летнего периода не было закреплено точной датой в вепсском календаре. Чаще всего в качестве точки отсчета называлась Троица. Вепсские праздники начала лета объединяла общая идея расцвета природы: появление и буйное цветение растений и злаков, солнечная активность и потепление воды в водоемах. Поэтому в ритуалах и развлечениях этих праздников было много общего. В обрядах в различных сочетаниях использовались одни и те же элементы: растения, солнце, костер как эквивалент солнца, вода.

Троица – двунадесятый праздник православного календаря, отмечаемый на пятидесятый день после Пасхи (отсюда его второе название – Пятидесятница).

В этот день православная церковь вспоминает сошествие Святого Духа на апостолов и чествует Святую Троицу. По христианским представлениям, нисхождение Святого Духа произошло на пятидесятый день воскресения Христова, когда еврейский народ отмечал один из своих великих праздников – Пятидесятницу, – посвященный дарованию Закона Божьего Моисею на горе Синай. Во время празднования вокруг Девы Марии собрались апостолы: «И внезапно

сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждого из них. И исполнились все Духа Святого… (Деян. 2 : 2–4). Момент сошествия Святого Духа на апостолов осмысляется верующими как проявление божественной сущности Святой Троицы, учение о которой является одним из основных положений христианской веры.

В вепсском народном календаре Троица (сев., южн. *Stroicanpäiv*; ср. *Stroicanpei*) воспринималась как праздник растительности, а ее символом была березка. Главная традиция праздника – внутреннее и внешнее украшение домов ветками берез или сделанными из них кольцами. Иногда березы приносили из лесу и сажали около дома. В некоторых вепсских деревнях Ояти и Прионежья в Троицкий праздничный комплекс вошли элементы скотоводческого культа: в Троицкое Воскресенье особым вниманием пользовались пастухи, которым хозяева дарили яйца; нередкими были также пастушеские обходы скота и ритуальное кормление его праздничной пищей в хлевах. Троицкая Суббота являлась поминальным днем (рис. 33). В этот день в церкви служили вселенскую панихиду по всем умершим, то есть ушедшим из жизни как естественной, так и «не своей смертью» (висельники, утопленники и т. д.). В Троицкую Субботу обязательно посещались кладбища. На могилах оставлялись пища и ветки березы, которые символизировали Троицкий праздник.

Важной датой летнего периода был день Рождества св. Иоанна Предтечи, Крестителя Господня – 24 июня (7 июля).

Согласно евангельской легенде, в этот день свершилось предсказание архангела Гавриила – у престарелых супругов священника Захарии и Елисаветы родился долгожданный сын, которого нарекли Иоанном. Ему было предначертано стать правозвестником Спасителя, объявить о его пришествии. Отсюда его название – Иоанн Предтеча. Иоанн призывал людей покаяться в грехах, не причинять вреда ближнему. Покаявшиеся проходили обряд очищения в водах Иордана, называемый «крещение водой» или «полное погружение». Этот обряд проводил Иоанн, за что и получил еще одно имя – Креститель. В водах Иордана от Иоанна принял крещение водой Иисус Христос и некоторые из его учеников.



Рис. 33. Поминовение умерших родственников
в Троицкую Субботу. Озерской погост.
Фото З.П. Малиновской, 1927 г. (коллекция РЭМ № 5359-42)

В вепсском календаре *Иванов день* (сев., южн. *Üunan päiv*; ср. *Üunan pei, Juunan pei*) был приурочен к языческому празднику в честь летнего солнцестояния. Лишь прионежские вепсы сохранили прежнее название этого праздника – *kezan sünduma* (летние святки) и четкие границы его – *Иванов-Петров дни*. Основным событием *Иванова дня* на всей вепсской территории являлся сбор растений. По народным представлениям, именно в это время они приобретали наивысшие лечебные и сверхъестественные свойства. Южные и капшинские вепсы в *Иванов день* ветками начинающей цвести рябины украшали избы. Из лесу также приносили чертополох и втыкали его за косяки дверей хлева как оберег для скота. Северные вепсы в этот день делали из веток березы кольца и ставили их в красный угол. В дальнейшем они использовались как средство народной ветеринарии: если у коровы болело вымя, то ее доили через такое кольцо.

Растения являлись предметом многочисленных гаданий и обрядов поднятия *славутности*, совершаемых девушками в *Иванов день* и весь последующий период летних святок. Среди прионежских, шимозерских и белозерских вепсов широкую популярность получило гадание на свежих березовых вениках с определенным набором цветов. Накануне Иванова дня обязательно устраивалась славутная девичья баня, в которой девушки парились новыми вениками, а затем бросали их на дорогу, на крышу бани или в реку. При этом примечали, в какую сторону комлем падал или плыл веник – в ту сторону и предстояло выйти замуж. Большая часть гаданий и обрядов любовной магии была связана с созревающей рожью (катание по ржи, заломы колосьев, гадания со стеблями ржи на полосе понравившегося парня) и цветами, собранными в ржаном поле (васильками, огоньками, змейками).

Иванов день, слившийся с летними святками, считался временем разгула всевозможной нечисти, с которой боролись различными способами. В северновепсском календаре в этот день дети «хоронили» мух – нечистых насекомых, т. е. закапывали их в землю.

У вепсов, как и у соседей русских, практически не существовало традиции разжигания костров в ночь на *Иванов день*, что было характерно для финнов, эстонцев, ижоры, води и некоторых групп карелов. Разжигание костров зафиксировано только в с. Вонозеро. Молодежь с. Вонозеро в *Иванов день* ходила на праздник в с. Ефремково. Парни и девушки, оставшиеся дома, разжигали костры на дорогах, ведущих в Ефремково из Вонозера, и встречали возвращавшихся с праздника односельчан песнями. У прионежских вепсов традиция разжигания костров приурочивалась к конечной дате летнего солнцеворота – *Петрову дню*.

Великий православный праздник, посвященный памяти первоверховных апостолов Петра и Павла, отмечается 29 июня (12 июля).

Апостолы Петр и Павел были наименованы христианской церковью первоверховными, как более всех потрудившиеся в проповеди веры Христовой. Оба они приняли мученическую смерть при римском императоре Нероне – первый был распят вниз головой, а второй обезглавлен. В день, посвященный этим святым, совершилось перенесение мощей апостолов Петра и Павла из Рима в Сан-

Себастьяно. Событие это со временем забылось, а праздник стал восприниматься в христианстве как день общего мученичества св. Петра и Павла, хотя они пострадали в разные дни.

Вепсские названия этого праздника – *Pedrumpäi* (сев., ср., южн. вепс.), *Pedrumpei* (Шимозеро) – являются калькой с русского народного названия – *Петров день*.

Pedrumpäi – заметная дата вепсского календаря. У средних и южных вепсов к этому дню обычно приурочивали праздники, а то и просто обряды, связанные с охраной скота. В с. Корвала (Кильчиничи) утром женщины пекли калитки, рыбники и другую снедь. После этого они, празднично одетые и обязательно обутые, пригоняли коров в одно место и оцепляли стадо кольцом. У каждой хозяйки в руках было блюдо, наполненное калитками и яйцами, «чтобы скотинка была круглой как яйцо». Одновременно в шеренгу выстраивались мужчины, держа в левой руке решето с калитками, рыбниками, яйцами и иконой; в правой – топор острием вперед. После этого мужчины обходили стадо цепочкой трижды со словами: «Святые апостолы Петра и Павла, Флоры и Лавра! Спасите нашу скотинку!». Затем женщины стелили на земле пояса и, образовав узкий проход, пропускали через него скот в поле. При этом примечали, чья корова заденет ногами пояс, та не останется в живых. Далее мужчины, воткнув топоры в угол избы, шли трапезничать под ольховые деревья, стоящие вблизи деревни; женщины шли под ели и также угощались. До выгона скота в поле в этот день строжайше запрещалось что-либо делать. Нельзя даже было ходить за ягодами. Коровы нарушившего правила становились жертвами несчастных случаев.

В обрядности *Петрова дня*, помимо летнего солнцеворота и наивысшего расцвета растительного мира, отразились и такие значительные явления в природе и вепсском обществе, как созревание ржи и охрана ее посевов, окончание голодного Петрова поста и снятие запрета на употребление молочных продуктов.

Во многих вепсских деревнях в течение Петрова поста хозяйки «копили» к *Петрову дню* творог, который использовался в качестве жертвоприношений. Северные вепсы совершали жертвоприношение творогом в обряде охраны посевов ржи. Согласно традиции,

в *Петров день* все члены семьи отправлялись с большой миской творога в ржаное поле; там они садились вокруг миски на свою полосу, съедали немного творога, а затем разбрасывали его ложками через плечо на поле, исполняя песню-выкрик. В песне выражалась просьба к чиркам-свистункам не выклевывать посевы ржи:

Tavirzi-jävirzi!	Тавирзи-явирзи!
Ken rugihez?	Кто во ржи?
Ei pida söta rugihed!	Не надо есть рожь!
Lindoižed!	Птички!
Tuugat sästod' sömha!	Идите творог есть!

Во многих деревнях средних и южных вепсов жертвоприношение творогом являлось главным обрядом животноводческих праздников, приуроченных к *Петрову дню*. В с. Ладва, например, хозяйки несли миски с творогом для освещения в церковь. По дороге на погост существовал запрет угощать кого-либо творогом. В церкви каждая хозяйка оставляла попу столько ложек творога, сколько у нее в хозяйстве было коров. По пути домой запрет на угощение творогом снимался, и хозяйки настойчиво и наперебой предлагали его попробовать друг у друга, угощали им каждого встречного. В с. Нюрговичи в *Петров день* совершался праздничный выгон скота на пригорок к пастуху, во время которого жители несли по большой чашке творога. На пригорке происходило взаимное угощение собравшихся этим кушаньем. Праздник заканчивался посещением родового кладбища *kämišt* и совершением на нем жертвоприношения творогом.

Использование творога на празднике *Петрова дня* означало снятие табу на употребление молочных продуктов после окончания голодного Петровского поста. У многих народов введение в пищевой рацион «первых продуктов» после продолжительного их запрета обычно сопровождалось обрядом принесения их в дар или жертву.

Осенний период

День св. Ильи пророка – 20 июля (2 августа) и Покров Пресвятой Богородицы – 1 (14) октября, по вепсскому народному времяисчислению, являлись рубежами осени. С *Ильина дня* крестьяне

соблюдали запрет купаться: считалось, что вода уже становится холодной, так как в этот день «Ilja vilun kivi pästab» – «Илья опускает холодный камень в воду». С *Ильина дня* начинали жатву яровых. Обряды жатвы, как правило, были сгруппированы вокруг ее начала и конца. Для начала жатвы особенно характерны обрядовые кувыркания жниц для сохранения силы и здоровья и срезание первых колосьев. Первому пучку срезанных колосьев приписывалось магическое значение. Повсеместно его использовали как средство от боли в спине у участников жатвы. Белозерские вепсы с помощью колосьев боролись с вредными домашними насекомыми. Северные вепсы пучок колосьев ставили в красный угол, а впоследствии применяли в различных обрядовых ситуациях: для закармливания скота на Покров, в первом сеянии, при пропаже скота как жертвоприношение лешему.

В жатвенной обрядности средних и южных вепсов, в отличие от северных, значительное место занимал последний сноп. У разных этнолокальных групп вепсов последний сноп имел свои названия: *lopiak* (букв. «конечная баба») – у оятских и шимозерских вепсов; *lopimamš* («конечная баба») – у капшинских и южных, – соответствующие придаваемому ему антропоморфному виду (рис. 34); *lopušk, požinkad* – у белозерских. Последний сноп превращался в некий центр семейного соревнования, которое носило название *lopuški*. Человек, связавший *lopiak* (*lopimamš*) по-



Рис. 34. Дожиночная соломенная баба. Ленинградская обл., Лодейнопольский район, обрусевшая д. Шокшозеро. 1927. Из книги «Русский праздник. Иллюстрированная энциклопедия». СПб., 2001

следним, становился предметом насмешек домочадцев. По традиции, к нему всегда обращались с устойчивыми ритуальными словами: «Весь этот год будешь кормить *lopiak* (*lopimamš*)».

В честь окончания жатвы каждая семья устраивала праздник *lopimpirgad* (букв. «конечные пироги»). Называли праздник по главному блюду торжества – пряженым пирогам *pirgad* из новой муки. Только у южных и белозерских вепсов это кушанье, под влиянием русских соседей, сменила яичница (*munarič*; *kolotih* – ср. русск. «колотиха»). Праздник представлял собой трапезу всех членов семьи с чаепитием и угощением пирогами. В красном углу ставили последний сноп (первый – у северных вепсов) и два серпа крест-накрест. Во время трапезы последний сноп ритуально кормили пирогами (яичницей – южные и белозерские вепсы). «Кормил» сноп член семьи, последним срезавший сноп.

Одновременно с жатвой наступала пора созревания плодов: даров леса – ягод и овощных культур (брюквы, репы, картофеля, капусты). Первые плоды освящали в часовне или церкви. Датами освящения часто были Маккавеев день и праздник Преображения Господня.

Makavan päiv (сред. *Makavan pei*) – Маккавеев день, или день памяти семи ветхозаветных мучеников Маккавеев: Авима, Антонина, Гурия, Елеазара, Евсевона, Алима и Маркелла, матери их Соломонии и учителя их Елеазара, отмечаемый 1 (14) августа.

По преданию, во времена правления сирийского царя Антиоха Епифана иудеи подвергались жестоким гонениям, их храмы осквернялись, насильственно вводились языческие обычаи. Однако многие иудеи отказывались отступать от истинной веры. Мать семи сыновей Соломонию привели к сирийскому царю, который потребовал, чтобы она и ее дети ели пищу язычников. И мать и дети отказались. Тогда на ее глазах их подвергли мучительной смерти, но каждого из погибавших сыновей она ободряла словами веры и утешения в Боге. Ее казнили последней. Старец Елеазар тоже отказался есть запрещенную законом Моисеевым пищу и мужественно умер за истинную веру.

В церковной традиции в день 1 (14) августа отмечается не только память мучеников Маккавеев, но и Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня и празднество Всемилостливому Спасу и Пресвятой Богородице. Праздник был установлен

в память знамений от трех святынь – Креста Христова, иконы Владимирской Богоматери и образа Спаса. Знамения произошли перед победами византийского императора Мануила над сарацинами и русского князя Андрея Боголюбского над волжскими болгарами в походе 1164 г. Враги были побеждены, а от святых икон, находившихся среди победителей, исходило чудесное сияние.

В вепсской традиции для различения двух первых августовских праздников во имя Спаса использовались специальные термины: день 1 (14) августа назывался *Makavan päiv* (ср. русск. – *Первый Спас*), а 6 (19) августа – *Spasan päiv* (ср. русск. *Второй Спас, Средний Спас*). С *Makavan päiv* начинался *Spasan pühä* «Срасов пост» – Успенский пост, длившийся до Успения Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (15/28 августа).

Makavan päiv был заветным или престольным праздником во многих деревнях средних и южных вепсов (Ярославичи, Мягозеро, Корвала, Пелуши, Куя и др.). Популярным он был и у тихвинских карелов, в отличие от вепсского и карельского населения Карелии. В этот день вепсы собирались у местной часовни или церкви; пригоняли большое количество лошадей, т. к. праздник прежде всего рассматривался как *hebon praznik* «лошадиный праздник», направленный на здоровье и благополучие лошадей.

Праздник начинался с жертвоприношения – оставления «заветов» (вепс. *zavet*) местными жителями в часовне или церкви. В качестве заветов обязательно были ягоды и другие созревшие плоды, также яйца, шерсть, отрезы материи. За жертвоприношением следовали церковные ритуалы, исполняемые священником: крестный ход к озеру, где совершались молебен и освящение воды. После водосвятия происходило купание участников торжества. В освященной воде купали также лошадей. Причем ритуал совершался с обязательным участием мужчин. Чтобы лошади были здоровыми, мужчины должны были въехать в воду, сидя на них верхом. У южных вепсов Маккавеев день воспринимался как начало осени, сопровождавшееся резким похолоданием воды в водоемах, поэтому существовал запрет купаться после этой даты. Последним обязательным ритуалом этого дня было поминовение умерших родственников и односельчан на кладбище.

Spasan päiv (сред. *Spasan pei*) – букв. «Спасов день» – вепсское название великого православного двунадесятого праздника Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа 6 (19) августа.

Праздник установлен в честь чудесного Преображения Иисуса Христа во время молитвы при учениках – апостолах Петре, Иакове и Иоанне на прекрасной горе Фавор незадолго до своих земных страданий. Чтобы поддержать веру в учениках, Иисус Христос показал им Свою Божественную природу и добровольное согласие на крестные муки. Лицо Его просияло, как солнце, а одежды Его стали белыми, как снег, и блистающими, как свет. Преображение сопровождалось появлением ветхозаветных пророков Моисея и Илии, говоривших с Иисусом о страданиях и смерти, которые ему надлежало претерпеть.

В вепсском народном календаре этот день осмысляется как праздник урожая различных культур. В некоторых северновепсских деревнях (Шелтозеро, Шокша) к Спасову дню, который являлся здесь престольным праздником, приурочивался праздник окончания жатвы (по этому поводу в этих местах была распространена поговорка на русском языке «Спас придет и рассчитает нас»). На большей части вепсского расселения Спасов день считался праздником сбора плодов (черники, малины, яблок, огурцов, репы, картофеля).

Богослужение в этот день имело особенность: по окончании литургии освящались принесенные в церковь созревшие плоды. Далее следовало поминовение умерших родственников на кладбище у церкви. Поминовение включало в себя приветствие умершего на могиле и трапезу. На трапезе важное место занимали плоды, радость первого вкушения которых следовало разделить с умершими.

В прошлом после обедни начинался крестный ход с иконами во главе со священником. Направление, в котором двигались участники крестного хода, было закреплено традицией. Каждый день праздника заканчивался уличным гуляньем.

У северных вепсов с окончанием уборки репы был связан следующий интересный обряд: хозяева везли на телеге домой с подсеки часть убранной репы, предлагая каждому встречному попробовать и оценить плоды нового урожая.

Среди дат сентября выделялось Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня – 14 (27) сентября.

Этот праздник был установлен в честь обретения Креста Господня, найденного в 326 г. царицей Еленой – матерью римского императора Константина I Великого во время специально предпринятого ею для этой цели путешествия в Иерусалим.

По вепсским поверьям, с Крестовоздвижения (*Sdviževpäi* – сев., южн.; *Sdviževpei* – ср.) закрывался вход под землю для змей. Считалось, что в день ухода под землю змеи собираются группами в лесу и устраивают свадьбы.

В некоторых вепсских деревнях (например, на р. Капше) Крестовоздвижение считалось медвежьим праздником (*kondjan praznik*), когда медведи последний раз гуляют, устраивают свадьбы, дерутся, перед тем как залечь на зиму в берлогу. Из-за змей и медведей на Крестовоздвижение ходить в лес строго запрещалось. Если же такое случалось, то, увидев змею, следовало бросить в нее платок или портянку.

Наиболее заметной датой октября являлся Покров Пресвятой Богородицы – 1 (14) октября.

Празднование было установлено в честь чудесного явления Богородицы 1 октября 910 года во Влахернском храме Константинополя, где хранились риза Богоматери, ее головной покров и часть пояса. Перед концом всенощного бдения, в четвертом часу утра, Богородица в сопровождении сонма ангелов, пророков, апостолов и святых появилась в воздухе над головами молящихся, простерла над ними свое длинное белое покрывало и молилась о спасении всего мира. Очевидцами этого чуда были находящиеся в храме среди других молящихся юродивый Андрей и его ученик Епифаний.

В вепсском календаре Покров Пресвятой Богородицы (сев., сред. *Pokrov*; южн. *Pokrō*) знаменовал собой конец старого сельскохозяйственного года и начало нового. В Покров вепсы обязательно совершали обряд загона скота в зимние хлева, так как, по народным верованиям, с этого дня начинался опасный для скота период – *veraz aig* (букв. «чужое время») – время безраздельной власти лешего в лесу.

* * *

Праздники церковного календаря стали аккумуляторами обрядов народного происхождения.

Структура вепсского народного календаря, помимо его христианско-юлианской основы, а также большая часть относящихся к нему обычаев, обрядов и праздников, исполнявшихся в одни и те же календарные сроки, были едины для всех вепсов.

Некоторым общим обрядам вепсского календаря были свойственны локальные варианты. Они сформировались под влиянием различных природных и климатических условий, особенностей этнического и социально-экономического развития, характерных для каждой этнолокальной группы вепсов. Варианты общих и единичные обряды, переплетаясь, составляли на территории проживания вепсов разнообразные празднично-обрядовые комплексы.

Некоторые обычаи и обряды и их элементы были прибалтийско-финскими по происхождению.

Преобладающим являлся русский пласт в вепсской календарной обрядности.

Имеется также пласт самобытных вепсских календарных явлений.

Одна из особенностей – неразвитость жанров вепсского музыкального календарного фольклора.

В настоящее время календарные праздники и обряды вепсов практически исчезли не только из быта, но и памяти населения. Самыми устойчивыми праздниками оказались Пасха и Троица. Основными праздничными компонентами современной Пасхи являются генеральная уборка в домах, приготовление различной выпечки, крашение яиц – накануне праздника; завтрак с христосованием, праздничный обед – в Светлое воскресенье; посещение кладбища и поминовение умерших в Радоницу. В большинстве вепсских деревень церкви стоят разрушенными, поэтому не проводятся богослужения и крестные ходы по случаю этого праздника. На Троицу почти повсеместно сохраняется обычай наружного украшения домов ветками недавно распустившейся березы. Обязательным обрядом этого праздника остается посещение могил умерших родственников. Оно происходит чаще всего не в Троицкую субботу, а в воскресенье. Некоторые пожилые женщины Приютья тайно совершают обходы домов на восходе Егорьева дня.

Литература

Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

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

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

Винокурова И.Ю. Заветные праздники в современной жизни вепсов Ленинградской и Вологодской областей // «Вепсы на рубеже XX–XXI веков. По материалам межрегиональной научно-практической конференции «Вепсы – коренной малочисленный народ Российской Федерации: перспективы сохранения и развития» (*Петрозаводск, 24–25 апреля 2008 года*). Петрозаводск, 2009. С. 189–204.

Винокурова И.Ю. Прибалтийско-финский пласт в народном календаре вепсов // PAX SONORIS: история и современность (Памяти М.А. Этингера). Вып. II (IV). Астрахань, 2009. С. 96–102.

Винокурова И.Ю. Местные традиционные праздники вепсов: особенности феномена в первом десятилетии XXI в. // Этнографическое обозрение. 2012, № 1.

Лапин В.А. Русская песня у вепсов (К вопросу о генезисе народного музыкального мышления) // Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллинн, 1977. С. 183–216.

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

Православие. Словарь-справочник. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., «ДАРЪ», 2007.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Русский праздник. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.

Соколова В.К. Весеннее-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979.

Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. М., 1957. ТИЭ (XI).

СПИСОК НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ

Северновепсские поселения (северновепсский диалект)

Вепсская национальная волость Республики Карелия

Горное Шелтозеро
Залесье
Каскесручей
Матвеева Сельга
Рыбрека
Шелтозеро
Шокша

Подпорожский район Ленинградской обл.

Володарское
Гимрека
Подщелье
Урицкое

Средневепсские поселения (средневепсский диалект)

Поселения «оятских» вепсов (оятский говор)

Подпорожский район Ленинградской обл.

Винницы
Каргиничи
Ладва
Мягозеро
Немжа
Нюрговичи
Озера
Пелдуши
Чикозеро
Шондовичи
Ярославичи

Лодейнопольский район Ленинградской обл.

Вонозеро

Поселения «капшинских» вепсов (шугозерский говор)

Тихвинский район Ленинградской обл.

Корбиничи
Корвала
Нойдала
Озровичи
Рахковичи
Сяргозеро
Харагеничи

Поселения «шимозерских» вепсов (шимозерский говор)

Вытегорский район Вологодской обл.

Кленозеро
Кривозеро
Нажмозеро
Пелкаска
Сяргозеро
Торозеро
Шатозеро
Шимозеро

Бабаевский район Вологодской обл.

Пяжелка
Пяжозеро

Поселения «белозерских» вепсов (восточный говор)

Бабаевский район Вологодской обл.

Войлахта
Кийно
Куя
Панкратово
Пондала

Южновепсские поселения (южновепсский диалект)

Бокситогорский район Ленинградской обл.

Белое озеро
Боброзеро

Бочево
Кортлахта
Красный Бор
Остров
Петрово
Пожарище
Прокушево
Радогощь
Сидорово
Сташково
Чайгино

Поселения «обрусевших» вепсов

Подпорожский район Ленинградской обл.

Щелейки
Коромыслово

Лодейнопольский район Ленинградской обл.

Шокшозеро

Вытегорский район Вологодской обл.

Куштозеро
Ундозеро

Бабаевский район Вологодской обл.

Верхний Конец
Киино
Команево
Морозово
Посыпкино

ПРИМЕРНЫЕ ВОПРОСЫ И ПРАКТИЧЕСКИЕ ЗАДАНИЯ К ЗАЧЕТУ

1. Обычай и обряд. Дать определение. Привести примеры.
2. Ритуал как символическое действие.
3. Критерии классификации обрядов.
4. Обряды жизненного цикла. Дать определение. Привести примеры.
5. Окказиональные обряды. Дать определение. Привести примеры.
6. Специализированные обряды. Дать определение. Привести примеры.
7. Календарные обряды. Дать определение. Привести примеры.
8. Циклы родильной обрядности.
9. Ритуалы очищения в вепсской родильной обрядности.
10. Обряды социализации ребенка в вепсской родильной обрядности.
11. Обряды родильного цикла церковного происхождения.
12. Обряды первого года жизни ребенка.
13. Формы отказов в сватовстве на вепсской свадьбе.
14. Обряды, оформляющие согласие на брак на вепсской свадьбе.
15. Обычаи и обряды, связанные с куплей-продажей невесты на вепсской свадьбе.
16. Привести примеры свадебных обрядов, связанных с любовной магией.
17. Структура собственно свадьбы.
18. Венчание.
19. Ритуалы послесвадебного периода.
20. Типы вепсского похоронного ритуала.
21. Очистительные и обережные обряды в вепсской похоронной обрядности.
22. Вепсские поминальные ритуалы.
23. Праздник. Основные черты феномена.
24. Классификации праздников.
25. Виды местных праздников.
26. Вепсские святки.
27. Славутность. Привести примеры обрядов повышения славутности.
28. Основные хозяйственные обряды весеннего периода у вепсов.
29. Основные обряды и праздники летнего периода у вепсов.
30. Осенний период в народном календаре вепсов.

31. Практическое задание: дать описание любого обряда. Место в научной классификации; предметные, половозрастные, социальные и вербальные компоненты.

32. Практическое задание: разбор текста по теме спецкурса, найденного в рукописном архиве или фонограммархиве и расшифрованного с диктофона.

Этапы выполнения задания:

а) если текст записан на финском или вепсском языке, то дать его перевод;

б) определить жанр: верование, обряд (место в классификации), обычай, праздник;

в) в обряде попытаться выделить предметные, половозрастные, социальные и вербальные компоненты; определить его значение;

г) полученную информацию сравнить с культурными традициями соседних народов. Для этого потребуется просмотр публикаций, таких, например, как:

Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.

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

Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Логинов К.К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья: обряды, обычаи и конфликты. Москва – Петрозаводск, 2010.

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

Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985.

Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan karjalan tapoja ja uskomuksia // Kalevalaseuran julkaisuut, 2. Porvoo, 1924.

Vilkuna R. Vuotuinen ajantieto. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaissesta talous- ja sääkalenterista enteineen. Helsinki, 1950.

И другие работы.

Выполнение задания поможет будущим специалистам приобрести опыт по составлению описей, если им придется работать в рукописных архивах или фонограммархивах, а также в научной деятельности по изучению этнических стереотипов поведения с применением структурно-функционального и сравнительно-исторического методов исследования.

ОБРАЗЦЫ ВЫПОЛНЕНИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО ЗАДАНИЯ студентами III курса ф-та ПФФиК (разные годы)

1. Информант Анна Янишева, 1893 г. р., с. Шелтозеро.

Кровоточащую рану лечили, помазав ее лекарством, которое готовили в склянке из воды, водки и березовых стружек[5].

Это обычай.

2. Информант Анна Янишева, 1893 г. р., с. Шелтозеро.

На кровоточащую рану клали уголь.

Это обычай.

3. Информант Варвара Минина, 1884 г. р., с. Шелтозеро.

Если рана нанесена металлическим предметом, этот предмет кусают, плюют и прикладывают к ране со словами: «Valab suŕ d'ögi, tule must härg kaiken kuivaks da puhtaks d'o, tuli hebo – necen kaiken kuivaks süi» –

«Льет большая река, приди, черный бык, все досуха и дочиста выпей, пришла лошадь – все это досуха съела».

Это специализированный обряд исцеления, целью которого является остановка кровотечения. Предметные символы – металлический предмет; акциональные символы – плевание, кусание; вербальные символы – слова заговора, в которых река – кровотечение, бык и лошадь – животные, уничтожающие недуг (Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 276, 294).

Представления о том, что железо (дерево, огонь) – виновник раны, были распространены также у карелов (Песенный фольклор кестеньгских карел // Сост. Н.А. Лавонен. Петрозаводск, 1989, раздел Заговоры).

4. Информант Василиса Мягишова, 1853 г. р., с. Шелтозеро.

Если, например, косой наносили рану, тогда для излечения к косе нужно было обратиться с определенными словами.

Информация о специализированном лечебном обряде. Предметные символы – коса (металлический предмет), акциональные символы – произнесение слов заговора, вербальные символы – в документе не указаны.

Представления о том, что железо (дерево, огонь) – виновник раны, были распространены также у карелов (Песенный фольклор кестеньгских карел // Сост. Н.А. Лавонен. Петрозаводск, 1989, раздел Заговоры).

---

[5] Курсивом выделена информация, найденная в архиве.

5. Информант Анастасия Александрова, 1912 г. р., с. Шелтозеро.

Когда в первый раз идут в баню с ребенком, берут женский головной убор «сороку», в который кладут čuurkivi, кусочек материнского последа. Отрезают от материнской сорочки, от подола тканевую полоску, которой перевязывают «сороку». В бане «сороку» кладут на лавку и развязывают.

<После мытья> Бабка пеленает ребенка, берет малыша за нос и плюет трижды за левое плечо. Это помогает от сглаза.

Обряд жизненного цикла. Я узнала, что не только у вепсов существовал этот обряд хождения в баню с новорожденным, но и у карелов и русских Заонежья. Но у каждого народа есть свои особенности. У вепсов – это *čuurkivi* (камень оберег), у русских Заонежья – использование крохотного веника с гладеньким листом, а у карелов – особая вода и дрова, но цель обряда была одинакова – оберег малыша от сглаза.

6. Информант Анастасия Александрова, 1912 г. р., с. Шелтозеро.

Когда ребенка отучали от грудного молока, ему давали näškotest – какой-нибудь старый человек разжевывал пищу во рту на мягкие кусочки и давал их поесть ребенку.

Обычай, в основе которого реальная цель – накормить ребенка пищей, которую он сможет усвоить.

Полное соответствие этому обычаю не нашла. Но был очень похожий у карелов: когда у матери заканчивалось молоко в груди, ребенку давали кусочки хлеба, чтобы он их сосал. (Этот обычай был описан у Ю.Ю. Сурхаско в книге «Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.)». Л., 1985). Ребенка следовало кормить грудью до 1,5 лет.

7. Информант Анна Клопова, 1874 г. р., с. Шелтозеро.

Во время Великого поста посещали те дома, где были молодухи. В особенности для того, чтобы выяснить, умеет ли она ткать. Ткачество было первым публичным испытанием молодухи. Она, начиная работу, кланялась в ноги свекрови и говорила: «Приходи сматывать шелк». Несмотря на то что она умела ткать, ей надо было делать это, чтобы тем самым показать свое уважение к свекрови.

Редкий обряд, который можно отнести и к календарным обрядам и обрядам жизненного цикла. Цель обряда: демонстрация мастерства молодой перед новыми родственниками и укрепление новых родственных связей через показ уважения.

Аналогичных обрядов в рекомендуемой литературе не найдено.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора 3
Тема 1. ВЕПСЫ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЭТНОСА 5
Численность 5
Язык и расселение вепсского народа 5
Эндоэтнонимы и экзоэтнонимы 8
Антропологический облик вепсов 10
Вепсы в исторических источниках 10
Теории происхождения вепсов 12
Славянская колонизация 16
Христианизация вепсов 17
Традиционные хозяйственные занятия вепсов 18
Локальные варианты вепсской традиционной культуры 28
Степень изученности вепсской традиционной культуры 29
Этническое развитие вепсов в советское время и их современное положение 31
Тема 2. ОБЫЧАИ И РИТУАЛЫ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ 37
Актуальность исследования обычаев и ритуалов 37
Содержание и соотношение понятий «обычай», «ритуал», «обряд» 39
Ритуал как символическое действие 43
Классификация обрядов 50
Тема 3. РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВЕПСОВ 58
Беременность 60
Обряды, сопровождающие появление ребенка на свет 62
Послеродовые обряды очищения и социализации 66
Первый год жизни 71
Тема 4. СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВЕПСОВ 81
Предсвадебный период 83
Выбор невесты 83
Сватовство 84
Богомолье 88
Рукобитье 89

Обряды кануна свадьбы 91
Собственно свадьба 95
Свадьба в доме невесты и поездка в церковь 96
Венчание 98
Свадебные обряды в доме жениха 99
Послесвадебный период 102
Тема 5. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ВЕПСОВ 107
Наступление смерти и подготовка покойника к захоронению . . . 109
Похороны 113
Послепогребальная обрядность 123
Тема 6. КУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ПРАЗДНИКА 131
Происхождение праздника 131
Определение праздника 132
Классификация праздников 134
Тема 7. КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ ВЕПСОВ 148
Зимний период 148
Вепсский праздник *Sündum* и его границы 148
Обряды, связанные с благополучием семьи 151
Персонажи иного мира и связанные с ними обряды 153
Крещение Господне 163
Масленица 165
Весенний период 169
Великий пост 169
Пасха 177
Весенний мясоед 182
Летний период 183
Осенний период 188
Список населенных пунктов 196
Примерные вопросы и практические задания к зачету 199
Образцы выполнения практического задания 201

И.Ю. Винокурова

ОБЫЧАИ, РИТУАЛЫ И ПРАЗДНИКИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВЕПСОВ

Учебное пособие

Печатается по решению Ученого совета
Института языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН
и Совета факультета прибалтийско-финской филологии и культуры
Петрозаводского государственного университета

На обложке: чтение молитвы по молитвослову
в день памяти святителя и чудотворца Николая (Mikulan pei)
в д. Погост (Ладва) Подпорожского района Ленинградской обл. (22 мая).
Фото И.Ю. Винокуровой, 2011 г.

Редактор *Е.В. Азоркина*
Оригинал-макет *Т.Н. Люрина*

Подписано в печать 15.12.2011 г. Формат 60x84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 10,8. Усл. печ. л. 12,0. Тираж 300. Изд. № 246.
Заказ № 10

Карельский научный центр РАН
Редакционно-издательский отдел
185003, г. Петрозаводск, пр. А. Невского, 50