



Ю. Ю. СУРХАСКО



**СЕМЕЙНЫЕ
ОБРЯДЫ
И ВЕРОВАНИЯ
КАРЕЛ**

ВВЕДЕНИЕ

Коренные преобразования, которые произошли после Октябрьской революции в социально-экономическом укладе и мировоззрении карельского народа, оказали решительное воздействие на его быт, его общественную и семейную обрядность. В жизнь карел прочно вошли новые гражданские обряды, революционные и советские праздники.

Революционные настроения масс, стремительный рост их политического сознания и культурного уровня с первых лет Советской власти находили проявление и в области семейного быта. В Карелии, как и по всей стране, стали разрабатываться и вводиться в практику новые формы семейной обрядности, свободные от религиозности и пережитков патриархального строя. Особенно активизировалась деятельность такого рода в 1960—1970 гг., когда советские и партийные органы при участии научной и культурной общественности приступили по всей стране к целенаправленной работе по созданию семейных обрядов, отвечающих современным задачам коммунистического воспитания.

Однако в отличие от гражданских праздничных ритуалов, получивших общенародное признание, далеко не *все* новые формы семейной обрядности укоренились в народном быту [69: 78, с. 35]. Напротив, среди населения всегда находились ревнители традиций. А с середины 1950-х гг. стихийное стремление карел к возрождению своих народных обрядов особенно возросло. Все чаще устраиваются, например, свадьбы с соблюдением многих положительных традиций «старинной свадьбы», с переосмыслением и обновлением целого ряда старых обычаев и обрядов [90, с. 215—217].

Таким образом, мы имеем, с одной стороны, народную стихийную практику возрождения старой обрядности, а с другой — многолетний опыт разработки обрядов и внедрения их в народный быт, опыт, который показывает, что «без учета культурных традиций... приживляемость новых обрядов крайне затруднена» [10, с. 11]. Поэтому изучение карельской семейной обрядности, анализ ее положительных и негативных сторон, как и критический анализ современного опыта по использованию ее традиционных элементов, может представлять не только научный, но и практический интерес.

Термины «семейная обрядность», «семейные (или даже «лично-семейные») обряды» в советской литературе относятся в основном к комплексам регламентированных обычаем действий, составляющих ритуальное оформление таких важнейших событий в жизни человека, как рождение, вступление в брак и, наконец, смерть. Однако еще в недавнем прошлом, в дореволюционной карельской деревне, значение подобных, казалось бы, узкосемейных событий неминуемо выходило за пределы семьи. Дело в том, что в силу ряда исторических причин (прежде всего из-за слабого развития производительных сил) в быту карельского народа вплоть до начала нашего века сохранили свое жизненно важное значение в числе многих пережитков родовой общины традиционная система родственных и свойственных связей и опирающееся на эту систему сознание родственного коллективизма, которое не успел еще сильно разрушить даже усилившийся в предреволюционный период процесс имущественного расслоения крестьянства. Поэтому наиболее важные события в жизни одного человека касались, как правило, не только его самого и его ближайших родственников — членов одной семьи, но и всей многочисленной родни (suku — «род», heimokunta — «родня» и т. п.). Более того, но традиции, унаследованной сельской общиной, вероятнее всего, от патронимальных поселений, все жители которых состояли между собой в родстве, односельчане обычно тоже принимали непосредственное и нередко весьма активное участие в событиях семейной жизни друг друга. Таким образом, термин «семейные обряды» представляется довольно условным, поскольку круг участников в этих обрядах, особенно в свадьбах и похоронах, мог быть очень широким.

Традиционные нормы поведения людей в ответственные моменты их семейного и общественного быта складывались столетиями, а то и тысячелетиями в форму соответствующих ритуалов, (благодаря своей весьма значительной религиозно-магической основе эти ритуалы отличались особым консерватизмом, ибо от того, насколько полно и правильно совершались обряды или, иначе говоря, насколько строго соблюдались регламентированные ритуалами стереотипы поведения участников, зависели, по народным представлениям, будущее счастье и здоровье новорожденного ребенка, благополучие и чадородие новобрачных, успешность перехода умершего в царство мертвых и степень его доброжелательности по отношению к живым родичам и односельчанам.

В силу такого консерватизма семейные обряды, даже претерпевая по мере социально-экономического и культурного развития этноса неизбежную эволюцию, сохраняли в целом свою самобытность. В этнической специфике семейной обрядности любого народа отражались особенности его этнокультурной истории и эволюции его мировоззрения. Именно этот присущий традиционной обрядности этнический колорит, отличающий ее от аналогичной обрядности других народов, несмотря на типологическое, а подчас и генетическое сходство, делает семейные обряды од-

ним из наиболее излюбленных и благодатных объектов этнографических исследований и наблюдений.

Семейная обрядность карел издавна привлекала к себе повышенное внимание исследователей народной культуры — этнографов, фольклористов, краеведов. Приоритет в изучении карельских семейных обрядов принадлежит русской науке. В «Поденной записке...» Г. Р. Державина, составленной в 1785 г., наряду с разносторонними сведениями о хозяйстве, культуре и быте населения Карелии содержатся довольно подробное описание свадебного ритуала, а также некоторые замечания о погребальных обычаях и верованиях «лоплян» — карел [20, с. 179 след.]. Примерно полвека спустя по северокарельским деревням путешествовал, собирая песни-руны для будущей «Калевалы», 8. Леннрот. Составленное им описание кестеньгского варианта свадьбы явилось первой печатной публикацией по семейным обрядам карел [147]. Кроме того, в путевых дневниках Леннрота встречаются ценные заметки о религиозных верованиях и погребальных обычаях карел [148].

Особенно широким становится интерес к культуре и быту карел, как и многих других народов России, с середины XIX в., после того как было учреждено Русское Географическое общество, организовавшее систематический сбор материалов по этнографии народов России. В местной периодической печати стали публиковаться статьи и заметки, написанные чиновниками губернского аппарата, представителями местной интеллигенции (Л. Я. Колясников, А. Петропавловский, М. Георгиевский, В. Никольский и др.) и посвященные в той или иной мере семейным обрядам карел. С 1860-х гг. работы по этнографии карел печатаются также в центральных русских изданиях. Авторами наиболее крупных исследований были П. П. Чубинский и А. Я. Ефименко — представители прогрессивного направления отечественной науки. В конце XIX в. появился ряд работ Н. Ф. Лескова, первого и до Октябрьской революции единственного карельского ученого, который хорошо знал жизнь южных карел. В статьях, посвященных семейной и календарной обрядности, он раскрыл глубокую самобытность духовной культуры своего народа и в то же время сирыведливо подчеркивал, что между карельским и русским народами существует длительное взаимодействие, в результате которого «как русские, так и карелы многое перенимают и заимствуют друг от друга, начиная от языка и кончая покроем одежды» [51, с. 97].

Развитие этнографической науки в России способствовало активности деятельности финляндских исследователей. Изучение карельской культуры для них всегда имело особое значение, поскольку карелы, их язык и культура на протяжении многих веков участвовали в формировании финской нации, а самих карел в Финляндии и еще до сравнительно недавнего времени было принято «читать не самостоятельной народностью, а всего лишь частью финского (суоми) народа. В научных и культурных кругах получил широкое распространение так называемый карелианизм, т. е. обо-

стренный, стимулированный потребностями поднимавшегося национального самосознания финляндской буржуазии интерес ко всему карельскому [подробнее см.: К1, с. 27(2) след.]. Фольклористы... этнографы, художники и многие другие специалисты гонимы и лишены в Финляндии 1910 г. Полеги или менее основаными группами этнографических и терминологических групп народа. Их результаты работы многочисленны. Мысли их < (финляндские) Пыл накоплен богатый материал по всем сторонам народной жизни -- от языка и фольклора до бытовых о материальной и духовной культуре, о домашнем и общественном быте. Основное количество этого материала сосредоточено в фондах научных учреждений: Обществе финской литературы (Suomalaisen Kirjallisuuden Seura), Словарном обществе (Sanakirjasäätiö), Национальном музее (Kansallis museo) и др. Значительная часть материала опубликована. Из научных публикаций конца XIX -- начала XX в. следует отметить работы, представляющие распространенный в науке того времени жанр путевых очерков. В частности, весьма ценными источниками для нас являются этнографические очерки А. Генетца, А. В. Рахконена, А. О. Гейкеля, И. К. Инхи и т. д. [120, 130, 134, 157 и др.].

На первые десятилетия XX в. в Финляндии появился целый ряд исследований по этнографии и фольклору, в которых материалы к различным обрядам, преимущественно свадебным, и верованиям карел рассматриваются в основном в целях сравнительного изучения соответствующих областей духовной культуры и быта финно-угорских народов дореволюционной России. Первой из них следует назвать монографию А. Хямляйна о мордовской, марийской и удмуртской свадьбе, где хорошо представлена и карельская свадебная обрядность [132].

Определенных успехов в изучении семейной обрядности достигли финляндские этнографы в период между первой и второй мировыми войнами. Успешно проводился организованный сбор сведений: разрабатывались и рассылались вопросники по семейным обрядам, налаживалась корреспондентская сеть на местах. Наиболее значительные материалы публиковались, использовались в обобщающих работах. Из числа последних особо следует отметить описание погребального ритуала карел района Иломанси, составленное М. Ювасом и А. Репоненом [136].

Существенный вклад в этнографию карел внес С. Паулахарью, активный период деятельности которого относится к первым десятилетиям нашего века. Он собрал обширный и разносторонний полевой материал (в частности, о верованиях и семейных обрядах «архангельских», т. е. северных, карел), часть которого опубликована. Для нас наиболее важна его монография «Рождение, детство и смерть», посвященная, как явствует из названия, главным образом родильным и погребальным обрядам [173]. Полнота и детальность изложения, фиксация синхронных (конец XIX -- начало XX в.) объяснений, данных информаторами различным

обычаям, обрядам и поверьям, соблюдение карельской терминологии, использование обрядового фольклора -- все это делает ее ценнейшим источником.

После второй мировой войны духовная культура карельского народа, и в том числе его семейная обрядность и традиционные верования, продолжает привлекать внимание финляндских этнографов и фольклористов. Карельские обряды и обычаи, фольклор и религиозные воззрения рассматриваются в большинстве работ как частный или сравнительный материал при анализе аналогичных явлений финской культуры и значительно реже -- как самостоятельный объект исследования.

Видный фольклорист и этнограф У. Харва (он же Холмберг-Харва и Холмберг), многие работы которого по духовной культуре финноязычных народов [125, 126, 128 и др.] получили заслуженное признание еще до второй мировой войны, выпустил в 1948 г. монографию о «древнейшей вере финнов» [129]. В ней подробно и всесторонне анализируются дохристианские верования финнов и карел: древний языческий пантеон, мифология и космогонические представления, аграрные культы, демонология, культ мертвых и т. д. Религиозные представления рассматриваются в их живом бытовании вместе с обрядовой практикой. Например, в разделе о культе мертвых обстоятельно охарактеризованы погребальные и поминальные обряды. Харва широко использует рукописные источники, накопленные в финляндских архивах, приводит аналогии из обрядности и верований других народов, преимущественно финно-угорских. Пытаясь проследить корни тех или иных религиозных представлений, обрядов и обычаев, он высказывает немало интересных предположений.

Существенный вклад в изучение фольклора и этнографии карел и финнов внес И. Кемпинен, автор ряда исследований в области мифологии, верований и семейных обрядов. Для нас особенно важна его обобщающая монография о погребальных обрядах и обычаях [140]. Опираясь на этнографические и фольклорные источники, Кемпинен высказал немало интересных мыслей о мифологических и религиозных корнях многих элементов погребального ритуала. Серьезного внимания заслуживает, в частности, вывод исследователя о том, что среди финно-угорских народов было широко распространено в прошлом представление, будто царство мертвых располагается где-то на севере. Дело в том, что подобное поверье, вполне вероятно, могло служить религиозной основой традиционной для финноязычных народов северной ориентировки захоронений.

В последние десятилетия этнографы Финляндии, особенно представители младшего поколения, стали все чаще отходить от прежнего, еще недавно преобладавшего в финляндской науке дескриптивного метода и широко пользоваться новыми методами изучения народной культуры -- картографированием, количественным и структурным анализом и т. д. Одним из наиболее активных этнографов новой школы можно считать М. Сармела.

О достигнутых им результатах и изучении духовной культуры карельского и финского пародии, и в том числе их семейной (а именно — свадебной) обрядности, нам уже приходилось писать [90, с. 16 след.]. Более широко семейные обряды северных карел наряду с другими явлениями их духовной культуры рассматриваются в монографии Ю. Пентикяйнена «Гелигия Марины Такало» [154]. Активный пропагандист новейших методологических установок и методических приемов западной этнологии Нентикяйнен в этой работе путем социально-психологического анализа пытался проследить эволюцию различных элементов традиционного народного мировоззрения в сознании одного индивидуума. Нас, однако, интересует в указанном «религиозно-антропологическом исследовании» (таков подзаголовок монографии) не его главная цель, а сопутствующая ей частная задача этнографического плана — анализ ведущих комплексов семейной обрядности — свадебного и погребального. Эта задача решена в основном успешно, хотя и с некоторыми неточностями, обусловленными некритическим отношением автора к источнику. Этнографический материал, которым он оперирует, нельзя признать длительным ирреальным, ибо записанный от единственной информантки, им несомненно (и искажения, происшедшие в передаче) крестьянки о традициях своего

«...»

Изучение материальной и духовной культуры карельского народа, как и других народов СССР, началось только после Октябрьской революции — в связи с развернувшимся по всей стране национальным и культурным строительством. Для этнографического и антропологического изучения населения Карелии в 1925 г. была организована специальная Карельская этнологическая экспедиция Академии наук СССР. Результаты ее работы среди карел Северо-Западной Карелии были в свое время опубликованы и имеют для нас большое научное и методологическое значение. Так, очерк участника экспедиции Г. Х. Богданова «Свадьба Ухтинской Карелии» можно считать первым строго научным, обобщающим описанием карельского свадебного ритуала [8].

В 1920—1930 гг. этнографией карел активно занимался А. М. Линевский, уделивший немало внимания, в частности, их семейным (особенно свадебным и погребальным) обрядам и верованиям [54, 183]. Касался семейной обрядности карел и Д. К. Зеленый в статье «о старом быте» Сегозерья, написанной в основном на материалах середины XIX в. [27]. Особо следует отметить весьма содержательную работу А. И. Никитиной, посвященную семейным обрядам и верованиям карельского и русского крестьянства Карелии [184]. Наиболее обстоятельно рассматривается в ней похоронно-поминальная обрядность. При этом убедительно показано, что реальное соотношение дохристианских верований (в частности, культа мертвых) и православной обрядности в ро-

дильных, похоронных и поминальных ритуалах было явно в пользу первых. Работа Никитиной ценна еще и тем, что основу ее составляют полевые материалы, собранные самой исследовательницей. Судя по ним, значительная часть карельского крестьянства еще в конце 1920-х гг. придерживалась традиционных семейных обрядов, причем не только похоронных и поминальных, которые продолжают в определенной мере практиковаться и поныне, но и родильных.

В послевоенный период заметный вклад в изучение семейной обрядности карел внесла Р. Ф. Никольская (Тароева). В составленных ею отчетах об этнографических экспедициях 1950-х гг. содержатся обобщающие описания обрядов. Никольская является также автором разделов о семье, семейном быте и обрядах в выполненном группой сотрудников ИЯЛИ комплексном исследовании «Верхний Олонец — поселок лесорубов» [13].

В 1959 г. при Комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР был образован Карельский отряд под руководством В. Н. Белицор, который провел большую работу по сбору сведений о семье, семейном быте и семейной обрядности конца XIX — первых десятилетий XX в. [188]. В 1950—1960 гг. в Карелии весьма активизировалась работа по собиранию и изучению обрядовой поэзии карел. Начало было положено исследованиями В. Я. Евсеева. В частности, его монография «Карельский фольклор в историческом освещении» содержит глубокий историко-этнографический анализ «причитальной поэзии, свадебных песен и причитаний» [23]. Больших успехов в области сбора и изучения такого жанра обрядовой поэзии, как причитания, достигли У. С. Конкка и А. С. Степанова. Конкка рассматривает свадебные и похоронные причитания в качестве органичной части соответствующего ритуала вместе с реальными условиями их бытования. Такой этнографический подход особенно характерен для ее исследования о карельских причитаниях, где не только анализируются ритуальные функции причитаний, но и раскрывается обрядовая роль исполнительниц. Результатом основательных этимологических и этнографических изысканий, выполненных Конкка, явился ряд статей, в которых высказаны весьма важные мысли: о причитаниях как средстве общения живых с мертвыми, функциональных различиях между свадебной причитальницей и плакальницей на похоронах, религиозно-магической основе некоторых реалий свадебного причета и т. п. [38, 39 и др.]. Степанову интересуют главным образом круг специальных проблем: особенности бытования причитаний, их этническая специфика, метафорическая система языка и некоторые другие вопросы фольклористического характера. Для нашей работы наибольшее значение имеет сборник похоронных, свадебных и бытовых причитаний, составленный ею и музыковедом Т. А. Коски [35]. Особую ценность сборнику придают выполненные Степановой переводы текстов на русский язык, поскольку архаичная лексика и традиционная метафорическая система плачей чрезвычайно затрудняют их понимание.

И 1970-х гг. группа этнографов и фольклористов Карелии (Г. Ф. Никольская, У. С. Конкка, А. П. Косменко и др.) осуществила экспедицию в район Сегозерья, в ходе которой был собран огромный фольклорно-этнографический материал: магнитофонные записи рассказов населения о местных культурных традициях, хозяйственных и промысловых занятиях, общественном и семейном быте, обрядах и верованиях, изобразительном и декоративно-прикладном искусстве, а также произведения устно-поэтического творчества и документальные фотографии. Большая часть материала опубликована вместе с очерками, в которых исследователи дают обобщающую характеристику соответствующих сторон культуры и быта сегозерских карел [22, 59]. Не вдаваясь в оценку издания в целом, отметим только, что даже в разделах, посвященных, например, хозяйству и домашним занятиям, одежде, пище, декоративно-прикладному искусству, приводится немало сообщений о различных элементах семейной и религиозно-магической обрядности (поверья, обрядовые блюда и одежда, обрядовые функции тех или иных предметов материальной культуры и т. д.).

Раздел о семейных обрядах занимает ведущее место в первой китч" нмшеназннного издания, и очерк У. С. Конкка, предваряющий этот раздел, дает общую характеристику основных компонентов традиционной (своей) обрядности сегозерских карел. В нем мы находим анализ и описание сегозерских карел, связанных с рождением, похоронным и поминальным обрядами, а также с различными элементами семейной и религиозно-магической обрядности (поверья, обрядовые блюда и одежда, обрядовые функции тех или иных предметов материальной культуры и т. д.).

С 1965 г. изучением карельской свадьбы конца XIX—начала XX в. занялся автор данной работы. На основе печатных и архивных источников и собственных полевых материалов им были написаны серия статей и монография [87, 88, 90 и др.]. С середины 70-х гг. автор приступил к сбору полевых материалов и изучению литературы по родильным и погребально-поминальным обрядам карел [185]. Некоторые предварительные результаты опубликованы [91].

Изучение семейной обрядности карел имеет почти двухвековую историю. Однако наиболее ранние сведения о ней относятся к более отдаленному периоду — XVI в. Еще новгородские архиепископы Макарий (в 1534 г.) и Феодосий (в 1548 г.) в своих Посыльных грамотах обвиняли «чюдские» народы (в том числе карел) в при-

верженности к языческим (с участием «арбуев» — колдунов) обрядам заключения брака, наречения имени новорожденным детям, похорон [60, с. 128, 130, 155]. В середине XVI в. аналогичные обличения в отступничестве от «божественных установлений» христианской церкви и в упорном соблюдении языческих традиций в семейной обрядности высказывал в адрес финско-карельского населения Финляндии епископ М. Агрикола в предисловиях к «Псалтыри» и «Указу о браке» [116, с. 15, 16, 213]. Сам факт, что и православная, и католическая церковь считали нужным вести в то время решительную борьбу с древними традициями, свидетельствует о достаточно широком бытовании последних среди населения. Впрочем, многие пережитки этих традиций сохранились почти до наших дней.

Для изучения развития карельской погребальной обрядности имеются еще более ранние источники. Это древние погребения, а также археологическая литература, в которой материалы раскопок анализируются и обобщаются в целях определения их этнической принадлежности и особенностей культуры населения, оставившего данные памятники. В конце прошлого века раскопками могильников древней карелии (в основном XII—XIV вв.) в Западном Приладожье занимался Т. Швиндт. Опубликованные им результаты раскопок [158—159] широко используются как финляндскими, так и советскими археологами, этнографами и историками в работах по этнической и культурной истории карельского народа (Э. Кивикоски, В. И. Равдоникас, И. П. Шаскольский, С. И. Кочкуркина и др.). В 1930-е гг. Равдоникас, изучая курганные погребения в Юго-Восточном Приладожье, исследовал в Олонецком районе серию погребений XI—XIII вв., которые относились, по его мнению, к древнекарельскому населению (заметим, что это мнение Равдоникаса некоторыми учеными оспаривается) [68, с. 60—64]. Ценные сведения об особенностях карельской погребальной обрядности приводятся в ряде работ Кочкуркиной, изучавшей в числе прочих памятников средневековой карелии в Олонце [42, 43, 65]. Основательный анализ археологических данных о погребениях древней карелии осуществил И. П. Шаскольский. Его реконструкция средневековых погребальных сооружений и похоронного обряда (с тризной) представляется весьма убедительной и в значительной степени объясняет особенности карельской погребальной традиции более позднего периода — вплоть до нашего времени [113].

В целом, как видно по данным историографического обзора, из всей семейной обрядности карел наибольшего внимания исследователей удостоивались свадебные и похоронные обряды (причем особенно — первые), родильная же обрядность почти не изучалась. Автору тоже пришлось первоначально собирать материал главным образом по свадьбе, лишь позднее появилась возможность заняться восполнением недостающих сведений по родильным и погребально-поминальным обрядам. Относительно последних положение удалось поправить за счет полевых данных. Гораздо затруднитель-

нее оказалось пополнить материал по родильной обрядности, поскольку уже в 1930-е гг. традиционные обряды и поверья, связанные с рождением ребенка, по существу ушли из быта карельского народа. Поэтому при работе над главой о традиционной родильной обрядности карел автору приходится чаще всего опираться на сравнительно малочисленную, в основном финляндскую, литературу и на скудные источники (в частности, рукописи А. М. Линевского [183], А. И. Никитиной [184], материалы КОКЭ [188] и др.).

Надо заметить, что почти весь накопленный за период с конца XVIII в. до наших дней эмпирический материал (сравнительно обильный — о свадьбе, относительно полный — о похоронах и поминках, малочисленный — о родильных обрядах) довольно бессистемен. Изученность семейной обрядности карел оставалась до последнего времени недостаточной, так как сколько-нибудь значительных работ по ней было крайне мало. Лишь к концу 1970-х гг. произошел некоторый сдвиг в исследовании свадебных обрядов, проявившийся в публикации нескольких обобщающих трудов, и в том числе монографии. Поэтому данная работа ограничивается анализом менее изученных комплексов семейной обрядности мирен родильных и похоронно-поминальных. Основная наша задача — к описанию их обобщающей характеристики по хронологии (XIX — начало XX в. Указанные хронологические рамки обусловлены тем обстоятельством, что основным источником относится именно к этому периоду, и, но Цюрих, тем, что в 1970 г. оказались для традиционной семейной обрядности карел переломными.

Характеристика обрядов предполагает выявление, с одной стороны, их этнической специфики, а с другой — широкое сравнение с аналогичными и сходными обрядами соседних народов, что позволит пролить дополнительный свет на историю этнокультурных процессов в регионе. При анализе обрядности мы в целях облегчения работы и для большей ее наглядности будем пользоваться графическими схемами композиции ритуалов и структурно-схематическими таблицами, аналогичными тем, что были впервые применены нами при анализе свадебной обрядности карел [90, с. 204—209, табл. 1—4]. Как показал опыт, работа над подобными схемами и таблицами помогает систематизировать материал, чтобы из всего многообразия вариантов отобрать наиболее типичные и на их основе составить более или менее жесткие стереотипы (модели) ритуалов. Как и в работе о свадьбе, мы вынуждены ограничиться характеристикой главным образом обрядового содержания ритуалов, оставляя за пределами исследования почти весь фольклорный материал. В данном случае такое ограничение даже правомерно, поскольку именно обрядовая поэзия карел, в первую очередь похоронные и поминальные причитания, уже основательно изучена.

Семейную обрядность при всем ее консерватизме нельзя рассматривать как извечную, застывшую форму. К ней, как и ко

всякому другому историческому явлению, следует подходить «лишь (а) исторически; (б*) лишь в связи с другими; (в) лишь в связи с конкретным опытом истории».⁴ Или, другими словами, семейная обрядность должна рассматриваться как одна из систем в жизни конкретного народа в определенный исторический период. Исторический анализ может помочь нам выявить причины и относительное время возникновения тех или иных элементов обрядности и понять суть изменений, происходивших в ритуалах по ходу их развития.

В данной работе автор придерживается по существу той же терминологии, какой пользовался в монографии о карельской свадьбе. Основные понятия в области семейной обрядности представляют следующие таксономические единицы: «ритуал» — совокупность обрядов определенного цикла, комплекс обрядов; «обряд» — совокупность ритуализованных действий и элементов обрядности; «элемент» — составная часть обряда, действие, прием, предмет, которому придается то или иное обрядовое значение. Так, свадебный и похоронный ритуалы состояли из множества обрядов, их состав, последовательность и взаимодействие регламентировались основной целью ритуала и отчасти обычаями; многие обряды могли повторяться в составе одного и того же ритуала, а некоторые считались настолько универсальными, что могли входить в состав различных ритуалов (назовем хотя бы банный обряд в свадебном, родильном и отчасти даже поминальном ритуалах). К наиболее характерным элементам обрядности можно отнести, например, ирчитывание на похоронах, различные приемы магического оберегания и т. п.

В силу ряда исторических причин у карел не сложился единый общенародный язык, и до наших дней у них существуют многочисленные говоры, входящие в основные наречия (диалекты) карельского языка — собственно карельское, ливвиковское и людиковское. Это, естественно, отражается и на обрядовой терминологии, так что большинство терминов имеет много вариантов со своими фонетическими, морфологическими и даже лексическими особенностями. Поскольку указывать все варианты каждого термина нецелесообразно, мы будем стараться придерживаться диалектных масштабов, т. е. приводить термины в лучшем случае только в трех указанных диалектных вариантах (далее соответственно: с. к., лив., люд.) или даже ограничиваться одним вариантом, согласно источнику.

¹ Назовем 33-томное издание «Suomen Kansan Vanhat Runot» [162], в котором произведения карельского устно-поэтического творчества занимают ведущее место. О других изданиях см.: [90, с. 11—13].

² К сожалению, монография У. С. Конкка «Обрядовая поэзия карел» не опубликована (рукопись хранится: НА, ф. 1, оп. 45, № 127).

³ Из финляндской этнографической литературы о карелах кроме ранее названных работ следует отметить весьма содержательные публикации П. Виртанты, в которых семейным обрядам посвящены специальные разделы [168, 170].

⁴ Ленин В. И. И. Ф. Арманд. 30 ноября 1916 г. — Полн. собр. соч., т. 49, с. 329.

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Комплекс обрядов, связанный с рождением ребенка, был у карел относительно несложным. Он состоял преимущественно из обычаев и обрядовых действий, относившихся к санитарно-лечебной и религиозно-магической подструктурам. В отличие от свадьбы здесь значительно меньше представлены юридическая и экономическая подструктуры, а другие, как например устно-поэтическая, демонстративно-символическая, — и того менее. В то же время большинство элементов санитарно-лечебной подструктуры, как и народная медицина в целом, тесно переплеталось с религиозно-магическими представлениями народа. Самым рациональным инкушорским приемам и нормам ухода за ребенком обычно сопутствовали и той или иной мере суеверия и магические действия.

"пни.....и.iini'i'iiiiг нсего комплекса родильной обрядности —оГншипим, удпчиому исходу родов, обеспечить здоровье и ((пци оноиучне моирородсиному. Особенно нолик был «удельный нес» действию и д>....мен, н которых выражалась забота о потомстве. !>той заботой проникнуты не только обряды, сопровождавшие рождение ребенка и первый период его жизни, но и целый ряд элементов свадебного ритуала. Поэтому представляется целесообразным комплекс родильной обрядности дополнить предшествующими ему обрядовыми действиями, смысл которых в той или иной степени заключался в создании предпосылок для успешного зачатия, нормального протекания беременности и рождения здорового, жизнеспособного ребенка.

Обрядовые предпосылки рождения ребенка

Начальный, предвещающий рождение ребенка обрядовый цикл представлен двумя группами элементов: свадебной и послесвадебной (табл. 1, 2; рис. 1). Чтобы не возвращаться в дальнейшем к этому циклу, отметим его наиболее характерные компоненты.

Уже во время свадьбы полагалось принимать меры для того, чтобы молодые супруги произвели на свет здоровое потомство. Обычай приурочивать свадьбу и брачную ночь к новолунию, довольно широко соблюдавшийся среди карел еще в начале нашего

века, был обусловлен явным пережитком культа луны. Согласно поверью, растущая луна должна благоприятствовать развитию плода в чреве матери, тогда как убывающая луна, напротив, может оказать вредное воздействие, отчего ребенок родится хилым и рано умрет. Во время окрещения невесты в молодуху ее мать могла якобы передать способность к деторождению, если отдавала свою косоплетку (hiusrihma, niskanauha) дочери [153, с. 20]. Не случайно, видимо, в самом обряде окрещения обычно участвовала также повивальная бабка. Обрядовое соединение невесты (или молодухи) с ребенком тоже должно было, по представлениям карел, как и многих других народов, способствовать деторождению, причем сажать на колени невесте полагалось мальчику, чтобы рождалась сыновья [90, с. 148. Ср.: 33, с. 174].

Продуцирующее значение с определенным магическим оттенком имели такие обрядовые действия, как осыпание молодых зерном и битье горшка из-под каши, ибо существовало поверье, что у молодухи будет столько детей, сколько зерен она сумеет поймать или па сколько черепков разобьется горшок. Чтобы дети у новобрачных были «румяными и светлыми», т. е. здоровыми, жениха и невесту угощали молоком и ягодами.

Особое значение придавалось брачной ночи, началу супружеской жизни. Большое разнообразие обрядовых элементов, служивших для демонстративной констатации благополучно состоявшегося акта, объясняется не только возрастающей (по мере укрепления патриархального семейного уклада) требовательностью к добрачному целомудрию невест, но и, если не в большей степени, важностью самого факта вступления в половую связь. Случаи, когда молодожен оказывался не в состоянии совершить половой акт (тогда говорили, что новобрачных «положили в поленицу» — pinoh pantih), считались серьезной бедой. Обряд «исцеления» обычно совершался в бане колдуном, однако само «лечение» при всей иррациональности методов имело немаловажную положительную основу — психотерапию. Определенное рациональное зерно, вероятно, можно видеть в зафиксированном у северных карел обычае запрета новобрачным вступать в половую связь в первые три ночи. Такая, пусть даже обоснованная религиозно-магическими соображениями перестраховка предоставляла молодым время для большего сближения [подробнее см.: 90, с. 185, 186, 189 след.].

Особую группу элементов обрядности, якобы способствующих успешному зачатию ребенка, составляли действия и приемы, к которым прибегали в тех случаях, когда супружеская пара слишком долгое время оставалась бездетной. Среди карел широко бытовало представление об исключительном значении родительского благословения. Согласно этому поверью, дочь, выходя замуж против воли родителей, рисковала навеки потерять способность к деторождению [153, с. 20]. Бездетная замужняя женщина могла обратиться за помощью к своим покойным родителям и родственникам до девятого поколения и рассчитывать на их

Общая структура

	Участники											
	Распространенность	невеста, жена, мать	жена х. муж, отец	свекровь	теща	боабо (повитуха)	крестный отец	крестная мать	родственницы	родственники	односельчанки	служители церкви
Стимулирование чадородия: в составе свадебного ритуала в супружестве при бесплодии	+	○	—	○	○	○	—	—	—	—	—	—
Беременность: утаивание срока родов соблюдение запретов оберегательная профилактика	+	○	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Роды: приготовления к родам меры облегчения родов роды обработка пупа у ребенка убирание последа, пуповины	+	○	—	○	○	○	—	—	—	—	—	—
Послеродовая баня: приготовление и мытье пеленание ребенка банный „карантин“ посещения	+	●	—	○	○	○	—	—	—	—	—	—
Принесение ребенка в дом Изготовление зыбки, колыбели	+	○	—	●	—	—	—	—	—	—	—	—
Крещение Крестины, родины	+	○	○	○	—	○	○	○	○	—	○	—

Условные обозначения к таблицам 1-3,5: —(общепринятый обычай; Х общепринятый, но необязательный; -К-возможный вариант; z редко практикуемый вариант; о активное участие в обрядовом действии; ● пассивное участие; * пассивное

родильной обрядности

	Элементы																				
	юридические и экономические	народной медицины			религиозно-магические			вербальные													
	призывание членами семьи	призывание родней	общественное призывание	дарение, угощение	гагана и т. п.	рациональный уход за роженицей	врачевание	рациональные приемы облегчения родов	рациональный уход за ребенком	магические заклинания	оберегательная магия	продуцирующая магия	„воспитательная“ магия	культ мертвых	домашние (семейные) культы	магические приемы	христианские культы	заговоры и т. п.	обращения	заклинания	
+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	×	—	—	—	×	×	—	—	—	—	—	—
+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

участие с отдельными проявлениями активности; Ф обычное, но необязательное участие; * возможное участие; — отсутствие связи.

Mill ii'ifi ti- с идет гипс, м...щко мри услови, что она вышла
tiim \,4 не <-амопол I. IIО.

По некоторым дням, прослеживается связь пережитков культа очага с архаичными представлениями относительно природы деторождения; и частности, известно поверье, что бездетные супруги могут зачать ребенка, если лягут спать на затопленную печь Г153, с. 171. Пережиток культа очага можно видеть и в отмеченном А. М. Линевским обычае согозерских карел: чтобы молодуха забеременела, тайно от мужа клали под постель ухват и кочергу [183, л. 237]. Эффективным средством, исцеляющим от бездетности, считался также кусочек последа или пуповины новорожденного.²

Многообразие способов и средств, с помощью которых карелы старались обеспечить появление потомства, лишней раз показывает, насколько важное значение придавалось деторождению. Добавим, что бесплодие женщины непосредственно отражалось на ее положении в семье: невестку признавали полноправным членом только после того, как она родила ребенка [54, с. 98, 100].

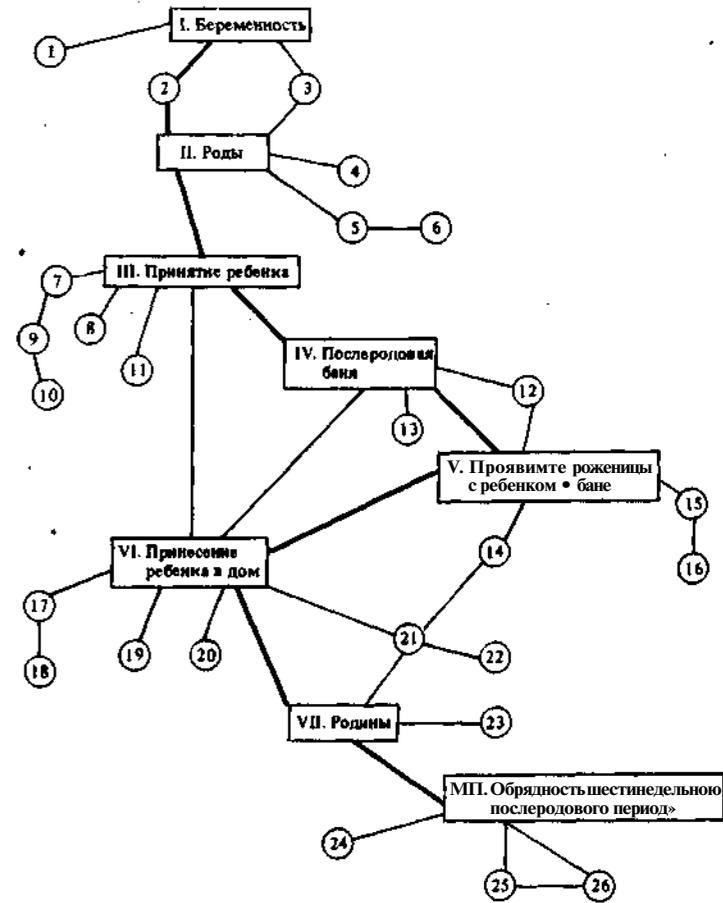
Профилактические меры в период беременности

Комплекс собственно родильной обрядности по сравнению с предваряющим его обрядовым циклом имел более сложную структуру. Он состоял из трех основных циклов, относившихся к беременности, собственно родам и послеродовому периоду. Обрядность каждого из этих циклов при общности главной функции, заключавшейся в заботе о здоровье и благополучии ребенка, имела свои частные цели.

Большинство элементов обрядности первого цикла, охватывающего почти весь период беременности, представляло собой запреты, которыми определялось поведение женщины во избежание нанесения вреда будущему ребенку — его здоровью, характеру и даже внешнему виду.³ Беременной (kohtuin'e, kohlun'e) запрещалось, например, стричь свои волосы, чтобы не укоротить век ребенку, смотреться в зеркало, чтобы ребенок не стал безобразным, пользоваться решетом, чтобы глаза ребенка не болели, садиться за свадебный стол, опасаясь порчи, смотреть на мертвого и ходить на кладбище, чтобы к ребенку не пристала «калма», носить грязное платье, чтобы ребенок не стал неряхой и т. п. В то же время в число запретов входили и такие, которые, хотя бы отчасти, отражали заботу о самой женщине. Ей, например, не следовало обвязывать веник, помело или голик, ибо подобное действие могло якобы затруднить роды.

Почти все запреты, регламентировавшие поведение беременной, опирались на религиозно-магические представления народа и по существу были иррациональными, а подчас даже вредными. Однако в некоторых запретах усматривается и рациональный смысл.

• Например, желанием предохранить женщину от испуга или других



Гис. 1. Схема родильно-крстилмю обрядности.

/ : утаивание сроки родов, соблюдение :Ипритон и поведении; 2 : приготовления к родам;
• I : бя приготовлений; 4 : рациональные приемы облегчения родов; 5 : обычные магические приемы облегчения родов; 6 : дополнительные магические приемы облегчения родов; 7 : обрезание и перевязывание пуповины, пеленание ребенка; H : убирание наценты; 9 : рациональный уход за пупом ребенка; 10 : действия с отпавшей пупиной; // : другие религиозно-магические действия; 12 : гигиенические действия; 13 : религиозно-магические действия, связанные с мытьем роженицы и ребенка; 14 : «очищение» роженицы; 15 : посещения роженицы; 16 : дарение «на зубок» ребенку и гостинцев роженице; 17 : изготовление колыбели, зыбки; 18 : религиозно-магические элементы устройства колыбели, зыбки; 19 : приобщение ребенка к домашним (семейным) культам; 20 : вручение ребенка свекрови и другим близким родственникам; 21 : крещение ребенка; 22 : институт крстных; 23 : застолье; 24 : обрядовые особенности поведения роженицы; 25 : рациональный уход за новорожденным; 26 : оберегание ребенка магическими средствами.

in ГМiii.M |ini i II<•ii in можно пГп.нсиить ряд предостережений:
• и 41 Н I M .iiiiiiiiii 'Hi in< i т р и i i .Г M ми с кем, но участвовать в похо-
iitiiiiii п. , Мiii|iiii. III iiiiiiiiiiiii tiiii, и т. д. Небесполезными
• 'с и i mi и. Mini,г .inlpi'i II <• 'i pii'ii. пион (Ирыкаясь, овца может
\ пинт II.], hi'MMiii i. п. . . п. для ufiMii.iaa подл глиной (устье печи
iiii'no'ii.Mii y;iKiic) п дц. И нес'таки даже и самых рациональных
.широтах, по иидимому, нетрудно найти соли но синхронную, то по
крайней мере более раннюю религиозно-магическую подоплеку.

По мере приближения родов возрастала опасность порчи, и молодуха по совету свекрови или других старших женщин семьи принимала дополнительные меры безопасности. Например, незадолго до родов она расплетала левую косу, несколько дней ходила с наполовину распущенными, спрятанными под сороку волосами. Считалось, что так никто не сможет причинить вред ни матери, ни ребенку. Применялись различные обереги: опоясывались под рубахой куском старого невода, тайно от мужа носили на голом теле его кушак, обвязывались поверх рубахи, но под сарафаном особым тканым кушаком (hiirittyin'e vuõ).⁴

Условия жизни беременной в большой семье существенно отличались от таковых в малой. Женщины большой семьи помогали ей советом, делом и, когда требовалось, позволяли отдыхать. тогда как в малой семье хозяйке, как правило, приходилось самой выполнять все женские работы независимо от самочувствия.

Обычно в карельской крестьянской семье беременные женщины продолжали работать по дому и в хозяйстве до последнего дня беременности. Так поступали отчасти и потому, что из страха порчи считали необходимым сохранять в тайне, особенно от посторонних, время родов.⁵ Из-за этого обычая карелки часто рожали на покосах, на поле, на рыбной ловле, в пути и т. д. без какой-либо помощи.⁶ Непредвиденные роды не сопровождалась обрядовыми действиями, поэтому мы не будем останавливаться на таких вариантах, а возьмем за основу наиболее типичный, т. е. роды в домашних условиях.

Акт рождения ребенка очень часто доставлял много мук роженице и нередко приводил к беде — гибели ребенка или матери. Это и понятно, поскольку никакой квалифицированной медицинской помощи в дореволюционной карельской деревне не существовало, а знахарские методы акушерства основывались больше на суевериях и мистике, чем на рациональном опыте. По народным представлениям, главной причиной, вызывавшей трудные роды, являлась порча, причем она могла исходить даже от близких людей, если те, хотя бы ненароком, узнавали о скором рождении ребенка. Поэтому, как отмечается в большинстве источников, чтобы не накликать беду на роженицу, следовало скрывать от всех приближение родов. Ф. Ладвинский, которому принадлежит самое раннее (1854 г.) упоминание об этом обычае карел, сообщал, что, если становилось известно, что кто-то догадался о предстоящих родах, тому велели взбрызнуть лицо роженицы холодной водой [187, л. 7]. Недаром наиболее умелые и наученные опытными

родственницами беременные женщины загодя начинали предохранять себя магическими способами от возможного «сглаза». Ради сохранения тайны многие карелки даже предпочитали рожать в одиночестве: «Луне известно, солнцу известно, а люди пусть не знают и не ведают» [168, с. 160].

Повивальные бабки — «боабо»

Общепринято было приглашать к роженице какую-нибудь опытную родственницу или знакомую, которая могла бы в случае необходимости оказать ей помощь. В больших семьях в роли повитухи особенно часто выступала свекровь роженицы.⁷ В малых семьях повивальную бабку — «боабо» чаще всего звали со стороны. Предпочтение отдавалось, разумеется, наиболее опытной; лучшим свидетельством опыта и удачливости боабо являлись ее многочисленные здравствующие восприемники и восприемницы. Обычно такие повитухи имелись в каждой деревне. В исключительных случаях, по сведениям Л. Пелконена, принимал роды муж [163, с. 354].

Карельский институт боабо (с. к. роаро, boubo; лив. iuba-buabu — «иуповаи бабка»; люд. buab — термин явно русского происхождения) довольно хорошо описан в литературе, особенно в работах С. Паулахарью и П. Виртаранты. Как показывает большинство сведений, он в общем мало отличался от аналогичного института других народов, и финноязычных, и восточно-славянских [см., напр.: 5, с. 292 след.; 30, с. 89; 62, т. 1, с. 468, 868; т. 2, с. 280, 394; 180, с. 291, и др.]. Карельские повитухи выполняли те же функции, что и повивальные бабки, например, у коми и эстонцев, удмуртов и вепсов, русских и белорусов. Они оказывали элементарную акушерскую помощь, совершали соответствующие религиозно-магические действия, стараясь, во-первых, облегчить роды, во-вторых, обеспечить здоровье ребенку и матери. Только религиозно-магическим элементам обрядности карельские боабо придавали, пожалуй, больше значения, чем повитухи соседних народов. Репутация хорошей повитухи основывалась на богатом личном опыте, который приобретался женщиной при оказывании помощи роженицам, на глубоком знании необходимых обрядов и магических средств, усвоенных ею от старших повитух. Заметим, что именно так институт повитух обеспечивал устойчивую преемственность традиционного комплекса родильной обрядности, благодаря чему в последней сохранилось немало архаических элементов; сам институт повитух (боабо) функционировал в карельских деревнях вплоть до 1930-х гг. [184, л. 39].

Судя по многочисленным сведениям, повивальными бабками у карел являлись обычно пожилые или даже старые крестьянки, «не злонравные и не сварливые», так как, согласно поверью, характер боабо передавался ее восприемникам [153, с. 24]. Узкая специализация повитух заметно выделяла их из института знахарей, хотя резкой грани между теми и другими не существовало,

ибо многие боабо занимались также знахарской практикой [152, с. 1088, 1182; 173, с. 82]. Специализация проявлялась не только в комплексе «теоретических» знаний и практических навыков повитухи, но в значительной степени и в ее религиозно-магическом арсенале, хотя в своей основе последний почти не отличался от знахарского.

Одним из важнейших религиозно-магических средств карельские повитухи считали заклинания и заговоры; аналогичное положение известно по крайней мере у коми и эстонцев [5, с. 292; 62, т. 2, с. 280]. У каждой боабо обычно имелся, кроме того, свой набор «магических» предметов. Суоярвские повитухи, например, использовали ртуть (считалось, что ртуть облегчает роды), смолу, первую шерсть ягненка, серебряную монету, личинки, добытые из гнилого дерева («как личинка пролезает сквозь древесину, так и ребенок проложит себе путь»), и т. п. [163, с. 354].

В общественном быту повитухи пользовались большим уважением. Особенно почтительно относились к ним восприимчики, с которыми боабо сохраняли на всю жизнь тесную связь.

Если женщину пригласили прийти помочь в родах (роаруimah, боабуйтсомah), не принято было отказывать, поэтому наиболее известным боабо приходилось часто откладывать свои домашние дела. А. Р. Ниemi приводит сообщение о «знаменитой на весь свет боабо Матро» из д. Войницы (умерла в 1888 г. в возрасте 80 лет), которая в течение одной недели принимала трое родов; оставив одну роженицу с ребенком в бане, она бежала помогать другой [152, с. 1088]. В обязанности боабо входило не только принятие родов, но и уход за матерью и новорожденным в три первых дня. В течение всего этого времени ей не разрешалось есть из общих чашек, так как участие в родах якобы оскверняло ее; для «очищения» полагалось исполнить специальный обряд умывания рук: по прошествии трех дней роженица должна была вымыть руки боабо с мылом и солью и насухо вытереть полотенцем. Сами исполнители часто рассматривали этот обряд как знак особого уважения и благодарности, однако известна также его религиозная мотивировка: «Чтобы на том свете руки боабо не были по локоть в крови» [153, с. 41; 168, с. 163 след.].⁹ Обычай требовал от роженицы и более существенных проявлений благодарности повитухе — ценных подарков. В качестве последних источники чаще других упоминают варежки, сарафан, рубаху, передник (либо ткань), а также мыло, соль, хлеб, чай и сахар [ИГ>3, с. 49; 168, с. 163, 164, 166; 185, № 5, с. 33] — в зависимости главным образом от степени зажиточности семьи роженицы.

Приготовления к родам

В наиболее типичных вариантах родов приглапошшн заблаговременно боабо или свекровь затапливала баню, готовили место для родов, распускала роженице волосы, развязывали ушибы, расте-

гивала пуговицы и застёжки на одежде.⁹ Часто роженица, почувствовав родовые схватки, сама делала необходимые приготовления, стараясь, чтобы никто этого не заметил, хотя в действительности ей редко удавалось ускользнуть от внимания свекрови [22, с. 8]. Если роды проходили быстро и благополучно, особой помощи не требовалось. Если же роды оказывались затяжными, на помощь приходила свекровь или срочно приглашалась повитуха. И тогда принимались дополнительные меры, о которых мы еще будем говорить, рассматривая варианты трудных родов.

Карелы для обозначения понятия «родить ребенка» обычно употребляют выражение lapsen soada — букв. «добыть (получить) ребенка», и соответственно одним из названий роженицы было «лаисенсоая» (с. к. lapsensoaia. лив. lapsei.snajii — букв. «добывальщица ребенка»). Наряду с собственным, карельским термином уже в XIX п. широко применялось название русского происхождения — rozentsa (rozentsa и т. п.). И. Ф. Лесков приводит в своей транскрипции южно-карельскую (ливникоискую) форму — «родониччу» [52, с. 241].

Наиболее подходящими помещениями для родов считались хлев и бани, в значительно меньшей степени — жилище. Обычай рожать в хлеву когда-то был связан, вероятно, с элементами продуцирующей магии (чтобы способствовать родами размножению скота [ср.: 33, с. 174]), а также уподобительной (чтобы рождение ребенка оказалось столь же легким, как рождение ягнят и телят). Однако по крайней мере в начале XX в. этот обычай объяснялся главным образом тем обстоятельством, что хлев как одно из повседневных рабочих мест крестьянки обеспечивал родам наибольшую скрытность.

Красноречивое свидетельство живучести обычая рожать в хлеву было записано А. П. Новицкой на севере Карелии в 1951 г.: жена информатора в течение трех дней не могла дома разродиться, тогда ее повели в хлев, где она благополучно родила (факт относится, по-видимому, к 1930-1940 гг.) [188, № 6, л. 37]. Во всяком случае еще, в 1933 г. А. И. Никитина имела основание писать, что среди карельского и русского населения Карелии «на время родов роженицу прячут чаще всего в хлев, где в антисанитарных условиях обычно и происходят роды» [184, с. 39].¹⁰

С точки зрения санитарии, гораздо более подходящие условия для родов предоставляла баня, и, видимо, не случайно у многих народов (русских, латышей, эстонцев, удмуртов, коми и др.) общепринято было рожать именно в бане [5, с. 292; 62, т. 1, с. 467; т. 2, с. 157, 267, 280; 70, с. 117; 119, с. 205, 221; 180, с. 291]. Правда, в конце XIX — начале XX в. в карельских деревнях роды происходили чаще в хлеву, чем в бане. Но в более отдаленном прошлом у карел, надо полагать, предпочтение тоже отдавалось бане. Подтверждение тому — исключительно важная ритуальная роль бани (помимо утилитарной, лечебно-гигиенической), которая сохранялась за ней в карельской родильной обрядности вплоть до 1920-х гг. Кроме того, память об этом зафиксирована в тради-

ционных родильных заговорах, прямо указывающих, что роды происходят в бане [162, т. 2, № 920, 925, 925а; т. 7, № 3026, 3056].

Сравнительно мало был распространен среди карел Олонецкой и Архангельской губерний обычай рожать дома. Напротив, во многих источниках подчеркивается, что рожать в избе не полагалось не только из опасений глаза, но и потому, что это грех, поскольку роженица считалась «нечистой» [188, № 2, л. 24, 40; № 3, л. 12; № 5, л. 67 и др.]. Тем не менее еще в 1893 г. Н. Ф. Лесков отмечал, что роды происходили в избе [52, с. 24]. К началу XX в. относится сообщение С. Паулахарью, что «некоторые рожают уже в избе и в горнице» [153, с. 24]. Еще более поздним временем можно, видимо, датировать обычай, о котором автору рассказала Т. К. Ларионова (Видлица): «У кого семья большая, те рожали в хлеву, а у кого поменьше — так и в избе» [185, № 5, с. 331; жительница д. Нильмозеро А. А. Лангуева родила в хлеву 11 детей и только двух — в избе, да и то потому, что роды произошли ночью [188, № (i, л. 57)].

Сведения подобного рода, а их можно было бы привести и побольше, наводят на мысль, будто предоставление женщинам права рожать в избе стало входить в обычай сравнительно недавно, чуть ли не в конце XIX в. Однако, на наш взгляд, этот обычай имеет более глубокие корни: в пережиточном виде они дошли до начала нашего века в качестве поверья, что при очень трудных родах роженицу следует спустить в подпол (*karzina*) [62, т. 2, с. 359; 188, № 1, л. 40, 55; № 2, л. 24, 40 и др.].

Самое простое ложе для роженицы устраивалось в хлеву, предпочтительно — в овечьем закуте; обычно сама роженица стелила солому — и ложе было готово. Впрочем, ненамного сложнее готовили его в бане или избе: боабо либо заменяющая ее женщина приносила солому и расстилала на полу. В избе место для роженицы отгораживалось занавеской в женском углу, окно в этом углу завешивали [52, с. 24]. В первые дни после родов основной постелью для роженицы тоже служила солома. Использование соломы при родах и после них имело, но-видимо*му, лишь утилитарную цель, так как упрощалась уборка помещения. По крайней мере никаких упоминаний о религиозно-магическом смысле применения соломы в подобных ситуациях в источниках не имеется.

Роды

В литературе отмечены две традиционные позы роженицы во время родов. По С. Паулахарью, карелки обычно рожали, стоя на коленях и опираясь грудью о какое-нибудь возвышение [153, с. 24].¹¹ Р. Ф. Никольская отмечает, что «рожали преимущественно стоя» и поэтому «часто были случаи ушибов ребенка при падении» [13, с. 83]. Н. Ф. Лесков, правда, писал о том, что «родониччу» лежит на соломе и стонет, но вряд ли его слова относились непосредственно к родильному акту [52, с. 24].

Относительно легкие роды обычно не сопровождалась сколько-нибудь значительной обрядностью. Но если роды затягивались, обрядовые действия приобретали первостепенное значение. Предполагаемая «эффективность» используемых при этом средств возрастала в прямой зависимости от степени трудности родов.

К сравнительно простым и часто практикуемым приемам облегчения родов (помимо расплетания кос, развязывания узлов, расстегивания застежек и т. п.) относились и такие, в которых можно видеть определенный положительный опыт народной медицины. В их число входили, например, массаж и разнообразные попытки усилить родовые потуги роженицы, хотя большинство этих рациональных действий тоже было связано с поверьями, с уподобительной и другими видами магии. Например, почти все описанные в литературе способы приготовления воды (ею поили и при трудных родах обливали роженицу) должны были придать ей магическую силу: воду лили через отверстия в трех дверных скобах, в дымовую трубу или пропускали сквозь каменку бани, змеиную кожу, отверстие ручного жернова, ствол ружья и т. д.¹² Уподобительной магией объясняет А. М. Линеvский бытовавший среди карел обычай открывать при трудных родах дымоходы, окна и двери, отпирать замки, развязывать узлы, а в особо трудных случаях — раскрывать даже царские врата в церкви [54, с. 98. Ср. то же у русских: 62, т. 1, с. 4Б'8]. Если роды происходили в избе, находящимся в доме не следовало, по сведениям С. Паулахарью, прясть, вязать и т. п., ибо подобные действия могли затруднить роды; в то же время верили, что роженице можно помочь, если распускать вязку, рвать старую одежду, ломать куски дерева так, чтобы щепки разлетались [153, с. 30].

В особо трудных случаях для облегчения родов применялись более сложные в обрядовом отношении способы. К самым эффективным из них карелы относили уже отмеченный ранее обычай опускать роженицу в подпол или хотя бы на ступеньку лестницы, ведущей в него. Основу этого обычая составляли, как полагают исследователи, архаичные представления, связанные с культом предков, а именно — с культом прародительницы рода, которую когда-то было принято хоронить в подполе жилища и которая, покровительствуя живущим потомкам, могла помочь роженице разрешиться от бремени [54, с. 101; 62, т. 2, с. 359].

Из магических средств, применявшихся карельскими повитухами, исключительное значение придавалось разнообразным заговорам. Они сопутствовали большинству обрядовых действий. В своих заклинаниях боабо обычно обращалась за помощью к языческим и христианским божествам, просила их прорубить мечом, топором, косой или другими орудиями (в их числе упоминается и каменное [162, т. 2, № 921]) выход «путнику», чтобы вышло «дитя из чрева жены . . . как вода выливается из ушата» [153, с. 26 след.]. Из дохристианских божеств чаще других в родильных заклинаниях упоминается Укко [144, с. 126; 162, т. 2, № 921, 925-927, 929; т. 7, ч. 4, № 3018, 3020 и др.],

из христианских — «матушка дева Мария» (aeitsyt Moarie emo'ni) [162, т. 2, № 920-923, 926; т. 7, ч. 4, № 3007-3010, 3012-3014, 3018 и др.]. В образе последней явственно проглядывают черты, которые скорее можно отнести к покойной крестьянке, прародительнице рода, чем к «пресвятой богородице».

Нам известно сравнительно мало вариантов родильных заговоров и заклинаний. Судя по имеющимся публикациям, они довольно коротки. Наиболее развернутые и содержательные тексты (122 и 89 строк) записаны Д. Э. Д. Европеусом от карел районов Сямозера и Иломанси [162, т. 2, № 921; т. 7, ч. 4, № 30561 и С. Паулахарью от А. Лехтонен из д. Войницы (более 70 строк) [153, с. 26 след.]. Своеобразен заговор, записанный в 1908 г. В. Салминепом у карел волости Суйстамо. В нем нет обращения за помощью к божествам, повитуха действует сама, якобы от лица «старика-лопаря» (nkko lappalainen — подразумевается лопарь-колдун), и, хотя она признает, что ребенок рождается благодаря воле «всевышнего бога» и «силе старого Вяйнмейпена», тут же, однако, подчеркивает, что лишь после того, как «постарались мои руки, ребенок выскользнул наружу, шлепнулся на солому» [162, т. 7, ч. 4, № 3017]. Этими словами заговора, весьма реалистично констатировавшими благополучный исход родов, нам и хотелось бы закончить рассмотрение собственно родильного цикла обрядности.

Принятие ребенка

Основу следующего обрядового цикла составляли, во-первых, акушерские действия, связанные с отрезанием и перевязыванием пуповины ребенка, а также с дальнейшим уходом за пупом, во-вторых, уход за роженицей и ребенком в первые послеродовые дни, в-третьих, убиение последа и отпавшей пуповины. Эти (сами по себе простые и естественные) действия считались очень ответственными, и, чтобы не причинить вреда здоровью и благополучию новорожденного, выполнять их полагалось с максимальным соблюдением традиционной обрядности.

Целый ряд элементов обрядности, главным образом религиозно-магических, сопутствовал отрезанию и перевязыванию пуповины. В тех случаях, когда роженица была одна, она сама отрезала ножницами (keritšimet) и перевязывала пуповину. Обычно же это делала повитуха. Точных сведений о том, когда перевязывали пуповину — до отрезания или после, мало, да и те противоречивы, что, видимо, отражало существование реальных различий в обычаях. По данным С. Паулахарью, пуповину перевязывали на расстоянии около дюйма (2.5 см) от кожи живота, а отрезали еще на дюйм длиннее, «чтобы живот ребенка был здоровее» [153, с. 35]. Р. Ф. Никольская указывает, что пуп перевязывали «поближе к коже, отчего часто около пуповины образовывались язвочки» [13, с. 83]. Гораздо согласованнее сообщается в источниках о том, чем перевязывали пуповину. Общепринято было, например, ис-

вать для этой цели волосы матери, прядь которых тут же отстригалась с ее головы. Т. М. Алимов в 1924 г., выступая с докладом на секции врачей в Петрозаводске, сообщал, что пуповину новорожденному перевязывают обязательно прядью материнских волос, полагая, что иначе младенец изойдет кровью или заболит грыжей [181, л. 4. См. также: 22, с. 9; 136, с. 83; 163, с. 355; 188, № 3, л. 16]. В нряжинских и олонечских деревнях к волосам добавляли пучок льна, который хранился молодой еще со дня свадьбы, когда этот лен был вплетен в косы невесте [52, с. 24 след.]; на севере Карелии и в районе Суоярви завязку делали из волос и конопляных волокон [153, с. 35; 163, с. 355; 168, с. 167]. Обычно завязку старались скрутить потоньше, чтобы скорее засох и отвалился конец пупа.

С пуповиной ребенка было связано много поверий и магических действий, аналогии которым известны также, например, в русской и удмуртской родильной обрядности [70, с. 117; 180, с. 292]. Карелы считали, что отвалившийся конец пупа может оказывать магическое влияние на дальнейшую жизнь человека, поэтому «пупок ... не бросают „зря“ куда попало. ... но прячут его в особое укромное место и тщательно хранят в продолжение всей жизни», чтобы никто случайно или нарочно не сдвинул его с места, ибо, если «сдвинул пупок ребенка, сдвинул его душу (в переводе Н. Ф. Лескова — «ум». — К. С), навек сделал несчастным» [52, с. 25]. С. Паулахарью приводит более простое объяснение: «Если стронуть с места пуповину, стронется и пуп, отчего появятся боли в животе» [153, с. 26]. Пуповину мальчика (лишь в публикациях Лескова и Паулахарью пол ребенка не указан) закапывали в таком укромном месте, как подпол избы или хлов. Пуповину девочки, высушив, закладывали в коневое бревно (у Лескова — под потолочную балку) либо за косяк двери, чтобы обеспечить ей в будущем хорошую лемби — «славу» [62, т. 2, с. 359; 93, с. 95].¹¹

Известно также применение пуповины в качестве оберега. Так, суоярвские карелы зашивали отпавший кусочек пуповины в кожаную ладанку, чтобы ребенок носил ее «от сглаза» [176, с. 39 след.]. Хотя сведений о широком бытовании такого обычая среди карел мы не имеем, уникальным его считать не следует, ибо аналогия ему отмечена, например, у западных украинцев [7, с. 252].

Определенное магическое значение карелы приписывали также последу (плаценте), считая, что последний в зависимости от того, насколько «правильно» его зарывали, мог повлиять на здоровье и чадородие матери.¹⁴ Например, северные карелы зарывали послед (jälelliset) в белую тряпицу, зарывали в овечьем хлеву пуповиной вниз или вверх, смотря по тому, какой ребенок желателен следующим: мальчик или девочка [153, с. 18, 30]. Южные карелы и велсы зарывали его во дворе или в подвале дома — обычай, в котором В. В. Пименов видит возможный пережиток древней, еще от эпохи неолита, погребальной тради-

ции — погребения в жилище [67, с. 39]. Интересно, что у тверских карел плаценту полагалось вымыть, прежде чем зарывать, так же как это делалось у русских и саамов [170, с. 199]. Своеобразное применение последа зафиксировала Р. Ф. Никольская в Олонецком районе: при первом купании новорожденного его обтирали последом, «чтобы крепче спал и меньше беспокоился» [13, с. 84]. Мотивировка этого, явно магического действия недостаточно раскрыта, однако представляется вероятным, что в нем можно видеть еще один способ оберегания ребенка с помощью магических сил матери (подобно перевязыванию пуповины материнскими волосами).

Одним из первых приемов ухода за младенцем следует считать его одевание, точнее — заворачивание в какую-нибудь ткань, хотя бы для предохранения от простуды. Но даже с таким, казалось бы, простым действием карелы связывали немало магических представлений и приемов. В тех случаях, когда хотели, чтобы следующим родился сын, особенно если первенцем была девочка, повитуха тут же, на месте родов, заворачивала ребенка в старую отцовскую рубашу, приговаривая: «Дай бог сына на смену отцу, ребенка по стопам родителя» (*Anna Jniuala poikuo ison sijalla, lasla vanhemman jällillä*). Если же хотели дочь, заворачивали новорожденного в материнскую рубашу, приговаривая: «Дай бог дочь на смену матери» (*Anna Jumala tytöni onion sijalla* [153, с. 18]).¹⁷ Заворачиванию младенца в отцовскую рубашу нередко придавался и другой магический смысл: через эту рубашу на ребенка должны были якобы перейти, по сведениям Н. Ф. Лескова и В. В. Пименова, «все симпатии отца» («чтобы отец любил») или, по С. Паулахарью, «ребенок унаследует характер отца» [52, с. 28; 67, с. 39; 153, с. 281,].

При первом заворачивании ребенка вместе с ним клали в качестве оберега ножницы, а иногда также иконку богородицы (*rohrotša*) [153, с. 28].

II. Виртаранта приводит сообщение о довольно, по-видимому, архаичном обычае кестеньгских карел: на новорожденного надевали «сорочью рубашку» (*harakkaraita*), представляющую собой оторванный рукав от рубахи отца или матери. Затем сорочью рубашку боабо зарывала вместе с последом под большим камнем (*moakivi*) и произносила заговор примерно такого содержания: «Лежи, как матица, растянись, как колода; не замечай приходящих, не замечай уходящих! Отец и мать встретят и проведут. Лежи, как в животе матери!». Считалось, что после такого обряда ребенок будет, расти послушным и разумным [168, с. 176]. С такой же воспитательной целью могли совершаться и другие магические действия. Например, чтобы ребенок стал слушаться матери, повитуха троекратно прикладывала его, уже завернутого, губами к левой пятке матери и трижды обносила вокруг ее ноги [153, с. 28].

Во многих источниках подчеркивается, что новорожденному якобы грозят всевозможные опасности: злые духи могут подме-

нить ребенка, навести какую-нибудь болезнь, его могут также сглазить люди. Особенно опасались последнего, ибо верили, что «если на родильном ложе сглазят, то исцелителя уже не найти» [153, с. 29].

Подобные поверья бытовали у многих народов [32, с. 247], однако, насколько нам известно, лишь карелы видели причину повышенной уязвимости новорожденного и роженицы в том, что они в это время не имеют своих личных «халди» (*halidia*) — духов-покровителей [120, с. 92] (по народным поверьям, в аналогичном состоянии находились также жених и невеста во время свадьбы). Поэтому, приняв новорожденного, карельская повитуха тут же обычно выполняла специальный обряд оберегания (*varotus*).

Обряд магического оберегания роженицей и новорожденного в сущности состоял из тех же действий, что и «отпуск» свадьбы.¹⁸ Мать и дитя лежали на соломе, и боабо, держа в руке «железо» (топор, косу или т. .), камень и «огонь» (горящие лучины), трижды обходила вокруг них (два раза по солнцу и один раз — против), произнося соответствующий заговор [120, с. 92; 153, с. 29; П2, т. 1, ч. 4/2, № 25151. Наиболее часто упоминаются в источниках варианты стихотворного заговора о сооружении железной 01 рады, увитой ящерицами и змеями, однако встречаются и прозаические, как например вариант, записанный А. Гонетцом и 1860-х гг. у салминских карел: «Как крепко это железо, так крепко пусть будет халди:» у не имеющей халдиэ крещеной души, кик крепко этот камень, так крепко пусть будет халдиэ» и т. д. (*Min kovuz on runi (i, sen kovnz olguh huldic lialdie Uomul nudity Mongol, i mill kovu/. on kivi, sen kovnz. oltfuli lialdie. .)*) [120, с. 92].

Языческому обряду оберегания нередко старились придать христианский характер. При обходе повитухи могли держать в руках наряду с традиционными «магическими» предметами иконку богородицы. Иногда боабо окуривала роженицу вместе с ребенком ладаном. Если же ребенок выглядел хилым и опасались, что он скоро умрет, боабо тут же могла наскоро окрестить его. «Словарь карельского языка» приводит даже название такого поспешно исполненного обряда — «крещение в беде» (*liatakasse*) [137, т. 1, с. 397]. К сожалению, достоверных сведений о характере подобного крещения нам не удалось собрать, как и сведений относительно традиционных обычаев наречения имени.

Послеродовая баня

Совершив обряд оберегания матери и ребенка, боабо обычно приводила их в баню (если роды происходили в хлеву). В избу «нечистой» роженице не полагалось входить. Лишь сравнительно немногочисленные сведения указывают на то, что после родов роженица возвращалась с ребенком в дом, где ей стелили солому

в женском углу либо на печи, а в баню их могли водить на второй день [22, с. 9; 185, № 5, л. 36; 188, № 5, л. 36]. Поскольку в большинстве источников подчеркивается общий для карел обычай, согласно которому мать с новорожденным должна была первые 3—5 дней после родов находиться в бане, мы и возьмем за основу наиболее типичные варианты (см. табл. 1, рис. 1).

Выше уже отмечалось, что повитуха либо сама роженица, едва почувствовав наступление родов, затапливала баню. По сведениям П. Виртаранты, для такой бани нужны были особые дрова, как например нарубленные из колосников риги или из разбитого молнией дерева [168, с. 160]. Аналогичные дрова, как известно, заготавливались и к обрядовой бане «поднимания лемби» (*lemmennostokyly*) [90, с. 53]. Обычно к тому времени, когда после рождения ребенка первые и, по народным представлениям, самые необходимые акушерские и обрядовые действия оказывались выполненными, баня была уже готова. Впрочем, имеется немало сведений, что баню начинали топить лишь после родов [153, с. 31; 188, № 1, л. 9, 53; № 3, л. 4].

Итак, боабо приводила роженицу вместе с ребенком в баню, где заранее стелила для них солому на полу или лавке. На ночь, если баня остывала, постель устраивали на полке. Солому прикрывали каким-нибудь тряпьем; иногда вниз подкладывали рубаху или подштанники мужа, чтобы впредь рождались сыновья. С. Паулахарью указывал, что, прежде чем приступить к процедуре омовения, боабо обычно еще раз совершала обряд оберегания: обходила вокруг бани с «железом», «огнем» и иконой девы Марии, произнося тот же заговор, что и при предшествующем оберегании матери с ребенком, после чего ставила перед порогом топор лезвием кверху и призывала спаса и богородицу охранять ее подопечных от зла [153, с. 32].

Мыть и парить роженицу и новорожденного тоже было не просто, поскольку даже элементарные гигиенические действия полагалось подкреплять магическими средствами, главным образом заговорами и заклинаниями. Так, троекратно черная ладонью воду и поливая на голову матери, повитуха приговаривала: «Чистая вода, сотворенная богом, умывай, очищай!» (*Vesi puhas, Jumalan liioina, pesömäh, puhastamah*). Троекратно же, каждый раз снова обмакивая веник, обрызгивала бока роженицы и продолжала заговаривать: «Наррк, сотворенный богом, пот старого Вьяйямейнена (в варианте — «сила старого В'яйямейнена, пот юного Ёукагайнена». — Ю. С.) ... пар дерева, жар камня ... уходи на ветер, пусть студеный воздух унесет» и т. д. (*Löylyni, Junialan luoma, liiki vanhan Väiäimöisen. . . Puiin löyly, kivosen lämmin. . . mäne tuulen tuuviteltavaks. Vilnn ilman vietäväks. . .*) [153, с. 32 след.]. В других вариантах заговора боабо прямо приказывает пару стать «мазью от болей» (*kipehille voitihiksi*) [168, с. 162].

Воде, которой умывали роженицу, приписывалась магическая сила: она якобы способствовала чадородию, и, как сообщила

автору М. К. Кондратьева (Вокнавиллок, 1965 г.), эту воду старались сохранить, чтобы затем ею могли помыться девушки.

Для первого омовения ребенка повитуха готовила особую воду, добавляя в нее различные вещества и предметы, обладавшие, по народным представлениям, теми или иными магическими свойствами. В частности, чтобы ребенок лучше рос, в воду прибавляли серу или пепел [13, с. 84]. С. Паулахарью приводит более сложный «рецепт»: в воду следовало положить три серебряные монетки (чтобы новорожденный стал богатым), три шляпки от железных гвоздей (чтобы стал хозяйственным), три ячменных зернышка (чтобы рос здоровым и упитанным), собачий помет, собранный с трех кочек (чтобы уберечь ребенка от сглаза и прочего зла); при этом воду нельзя было подогревать на прямом огне — иначе ребенок мог вырасти злым. Приготовленная указанным способом вода обладала якобы столь сильными магическими свойствами, что ею разрешалось пользоваться до трех раз [153, с. 36 след.].

Мыли новорожденного обычно в осиновом корытце, но если в семье дети умирали в раннем возрасте, то купать ребенка следовало в ведре из-под смолы (*tervarenki*).¹⁷ Судя по некоторым (особенно поздним) сведениям, первое купание новорожденного нередко ограничивалось лишь его осторожным ополаскиванием, по-настоящему боабо мыла его лишь на следующий день [163, с. 355].¹⁸ Однако более традиционным представляется обычай, согласно которому мыть и парить ребенка полагалось в первый же день, соблюдая, разумеется, при этом необходимую осторожность. Веник для младенца делали особым, из мягких верхушек, отломанных от веток простого веника. Воду следовало лить горстью так, чтобы она стекала по локтю на спинку ребенку, лежащему на коленях повитухи [153, с. 36]. Вся процедура омовения и парения новорожденного сопровождалась, как правило, соответствующими заговорами. Оставшуюся от троекратного мытья ребенка воду не выплескивали куда попало, а выливали под пол бани, чтобы никто не мог ее затоптать.

Обмыв и попарив младенца, боабо совершала еще ряд знахарских действий. В частности, для придания головке ребенка правильной («гладкой и круглой») формы слегка обжимала ее со всех сторон руками [153, с. 37; 168, с. 162].¹⁹ При первом купании полагалось также обмерить новорожденного; считалось, что длина «локтя» повитухи соответствует нормальному росту ребенка. Далее, боабо укладывала младенца животом себе на колени и, взявшись за его правую руку и левую ногу, соединяла их так, чтобы указательный палец дотронулся до пятки, затем то же самое проделывала с левой рукой и правой ногой. В случае, если это не удавалось, она принималась массажировать и растягивать руки и ноги ребенка, пока не добивалась достаточной гибкости. В заключение процедуры следовало еще «поднять живот» (*vatsa koliotta*): перевернув ребенка на спину, боабо, поглаживая, старалась подтянуть кожу живота к середине, «чтобы все жилки сошлись к пупу» [153, с. 38].

«Ден по игтму, модооумс деис I пня имели вполне рациональное, практическое значение, являясь существенной частью ухода за новорожденным, и магический смысл в них почти полностью отсутствовал. 15 то же время во многих других действиях, также, казалось бы, связанных с уходом, нетрудно увидеть магический смысл — оберегание «безвладычного» младенца от зла и порчи. У сегозерских карел, например, был зафиксирован своеобразный суеверный обычай: чтобы ребенок не умер, боабо прокалывала ему ухо 1188, № 3, л. 171. Карелы северо-восточной части Приладожьн при первом омовении младенца привязывали к его руке янмо в качестве оберега красную нитку [161, с. 556]. На шею ребенка опытные повитухи вешали ладанку с «магическими» предметами. Обычно в числе таких оберегов называют ртуть — для предохранения ребенка от накожных сыпей, зуб шуки или кусочек кожи с вырезанной на ней пятиконечной звездой — от зла, цвет ржи, чтобы окружающие относились к нему с симпатией, и др. [52, с. 20; 54, с. 98; 1(И, с. 556, 559]. Норное пеленание новорожденного тоже было обязанностью повивальной бабки. Пеленать (с. к. *karaloija*; с. к. и лив. *kabaloija*; люд. *kabaloida*; у еуоярнских карел в значении «пеленать» применялся также глагол *krierrpe* — от рус. «крепить») ребенка полагалось в мягкие пеленки, на изготовление которых использовались обычно старые, чисто выстиранные рубахи. Для мальчика пеленку делали из отцовской рубахи, для девочки — из станушки материнской рубахи [22, с. 9; 153, с. 39; 170, с. 199]. Такое различие объясняется в литературе воспитательной целью: например, чтобы мальчик не стал трусливым, на него нельзя было надевать ничего женского [153, с. 39; 163, с. 355]. Использование старой одежды на пеленки, по мнению С. Паулахарью, тоже связано с воспитательными намерениями желанием привить ребенку бережное отношение к платью [153, с. 381. В действительности же этот обычай имел, по-видимому, практическую основу, поскольку пеленки из новой, еще не обношенной ткани слишком грубы для новорожденного.

Поверх пеленок младенца туго окучивали свивальником. В качестве свивальника (с. к. *karalovyö*, *kabalovyö*, *kabalogihma*; лив. *kabalorihirni*; люд. *kabalvyo*, *kabalogihm*) для мальчика часто использовали отцовский пояс, чтобы «рос мужественным», для девочки — тесьму, которой привязывали к прялке шерсть или лен (*knoželrilima*), либо косоилетку (*hivnsrihma*) матери, якобы для того, «чтобы дочь пошла в мать» [22, с. 9; 153, с. 39; 186, № 2028/241. Применялся, однако, и специально приготовленный свивальник. По сообщению Т. К. Ларионовой (Видлица), его шили из ситца в виде двух-трехслойной ленты длиной 1,5—2 м, шириной до 15 см [185, № 5, с. 331.

Сведения о том, когда начинали одевать ребенка, довольно разноречивы, отражая, по-видимому, отсутствие единого для всех карел обычая. Так, тверские карелы впервые надевали на ребенка рубашку через шесть недель после рождения [170, с. 199, 202].

С. Паулахарью отмечал, что северокарельская боабо надевала на новорожденного рубашку сразу после первого купания [153, с. 38]. Опубликованные П. Виртарантой «Воспоминания беломорских карел» на этот счет менее определены: «Рубашечку (*paita*) надевали, если была приготовлена», или «делали из какого-нибудь старья рубашку... затем пеленали» [168, с. 165, 171]. Обычай, зафиксированный у тверских карел, представляется нам более традиционным. Можно полагать, что когда-то этот обычай бытовал у карел более широко, обычай же надевать на новорожденного рубашку появился, по-видимому, относительно поздно. Но как бы то ни было, карелы повсеместно придерживались обычая пеленать детей в течение шести недель, этим объясняется и название ребенка в таком возрасте — *karalolap.si* — «спеленатый ребенок». Чапеленав ребенка, боабо укладывала его спать рядом с матерью. Под изголовье она обычно прятала оберег, например ножницы (*kerilčiiiel*), которыми была отрезана пуповина, или, по некоторым сведениям, «долото Укко» [162, т. 7, ч. 5, № 4] 166; 170, с. 401.*"

Однако, несмотря на все принятые повитухой меры обереганмл, роженице и новорожденному, по представлениям карел, как и многих других народов, продолжали угрожать всевозможные опасности, и в первую очередь со стороны злых духов [32, с. 247]. Чтобы к ним не пристало никакое зло, их нельзя было оставлять в бане одних. Поэтому первые дни и ночи боабо проводила вместе с роженицей и младенцем: ухаживала за ними, ежедневно топила баню, мыла и парила их веником, пеленала ребенка и т. д. Если же боабо отлучалась, кто-нибудь из родственниц замещал ее.

Условия проживания в бане были далеко не идеальными, особенно в зимнюю пору: топились бани по-черному, во время топки приходилось приоткрывать дверь. Старые женщины вспоминают поныне, как роженица с ребенком лежала «в студеной бане да в дыму!» [168, с. 160; 186, № 726/10]. Однако обычай требовал, чтобы после родов мать и дитя прожили в бане несколько дней. Источники указывают чаще всего три дня, но известны и более длительные сроки — до недели [153, с. 33; 168, с. 1(50, 167; 188, № 1, л. 9, 51; № 2, л. 5; № 3, л. 11, 13, и др.]>" Основной причиной такого положения принято считать отношение к роженице, как к «нечистой», «поганой» (*souslaini*, *pakana*), которую следует содержать отдельно от других членов семьи. Даже в тех случаях (более характерных для южных карел, а в 1920-х гг. ставших общекарельской нормой), когда мать с новорожденным приходила в дом сразу после родов, ей отводилось отдельное, закрытое занавесками место. Там же ее кормили и поили — отдельно от всех. Лишь после многократного (не менее трех раз) «очищения» мытьем в бане она получала право сидеть вместе со всей семьей за общим столом [22, с. 10; 153, с. 41; 168, с. 167; 188, № 3, л. 4, 6; № 4, л. 6, 54, и др.]

Представление о том, что женщина «должна после родов подвергнуться очищению», в котором «важнейшим средством... служит вода», определяло в значительной степени послеродовую обрядность многих народов [7, с. 253; 32, с. 250; 180, с. 294]. В карельском обычае «очищения» рожениц обнаруживается тем не менее ряд своеобразных черт, имевших весьма сложную основу, в которой переплетались как утилитарные, главным образом лечебно-гигиенические, так и религиозно-магические функции. Последние были связаны, но крайней мере отчасти, с сохранившимся у карел вплоть до начала нашего века отношением к бане как к семейному святилищу. Пребывание в бане в течение первых дней, считавшихся наиболее опасными для новорожденного и его матери, может быть объяснено, вероятно, не только «очистительной» целью, но и стремлением максимально обезопасить их от всякого зла. С этой точки зрения, обычай, требовавший, чтобы роженица, содержащаяся дома, непременно раз в день (а то и по два раза) ходила в баню, представляется нам относительно поздней модификацией более древней традиции, во многом потерявшей свою религиозно-магическую основу.²²

Наметим, что «очищение», которое проходила роженица во время банного «карантина», среди части карел (особенно староверов) не признавалось достаточно полным, и женщину продолжали считать «поганой» вплоть до крещения ребенка [188, № 1, л. 55; № 2, л. 5; № 4, л. 6, 54; № 7, л. 8]. Вряд ли требуется доказывать, что подобный обычай мог возникнуть и получить распространение под влиянием христианской обрядности. Наиболее продолжительный, шестинедельный, срок, в течение которого женщина после родов считалась «нечистой», примечателен тем, что именно столько времени сохранялся за ней статус роженицы. Даже если ее благодаря всем принятым вскоре после родов мерам (банному «карантину», крещению ребенка и др.) признавали вполне «очистившейся».

Статус роженицы проявлялся главным образом в запретах, основой которых служило суеверное представление, будто женщина в течение всего шестинедельного послеродового периода остается чрезвычайно восприимчивой к порче и другим вредоносным воздействиям со стороны недоброжелателей и злых сил и в то же время может сама причинить вред окружающим. Она не могла ходить на кладбище [185, № 4, с. 18 след.], в церковь (часовню), в гости. Вели же ей необходимо было выйти из дома, то полагалось захватить с собой какой-нибудь оберег, например ножницы, нож, сковородник [153, с. 41; 163, с. 355].²¹ На дороге, особенно на развилках дорог, роженице не следовало останавливаться, так как могло пристать «зло» (рапа), нельзя было становиться под стрехой крыши, умываться дождевой водой и т. д. По данным С. Паулахарью, не полагалось полоскать в озере и сушить во дворе одежду роженицы (этот запрет касался и пеленок

ребенка); сушили в избе либо, чаще, в бане [153, с. 341. Известен также обычай, запрещавший женщине после родов в течение шести недель спать на одной постели с мужем [153, с. 41; 163, с. 355]. По сравнению с прочими запретами последний, несмотря на его суеверное обоснование, представляется рациональным, ибо шестинедельный срок в родильной обрядности совпадал, скорее всего случайно, с пуэрпериальным периодом, необходимым для того, чтобы все органы женщины, измененные беременностью и родами, пришли в нормальное состояние.

Статус роженицы позволял женщине после родов хотя бы немного отдохнуть, чтобы восстановить здоровье и силы. Однако даже в лучших случаях, как утверждал Л. Иелконен, этот отдых не превышал двух недель [163, с. 355]. Крестьянская жизнь, особенно в страдную пору, требовала рабочих рук. Поэтому роженицам приходилось обычно уже через несколько дней после родов, а то и на следующий день приступить к работе. Тяжелее всего оказывалось положение женщины в малой семье, особенно бедняцкой. Преждевременный возврат рожениц к труду, разумеется, подрывал их здоровье. Это в свою очередь вносило вало поддержанию и народе суеверного страха порчи.

Кормление роженицы, не говоря уже о кормлении новорожденного, тоже регламентировалось традиционной обрядностью, основу которой составляли религиозно-магические представления.

Специальных обрядовых блюд для роженицы, насколько нам известно, в конце XIX - начале XX в. у карел не было.²¹ Тем не менее первое кушанье для нее нередко готовили на особую с целью повлиять на пол следующего ребенка. Например, если хотели, чтобы родился сын, помешивали варево иглой для вязки сетей (поскольку вязание сетей относилось к мужским занятиям) и затем с кончика этой иглы данали роженице три раза его отвесть. Если же хотели, чтобы родилась дочь, вместо иглы ноль зовались веретеном [153, с. 18].

Сложнее было с кормлением новорожденного. На первый раз его не полагалось кормить материнским молоком, так как роженица даже после мытья в бане считалась еще «нечистой». Поэтому спеленатому ребенку сначала подавали либо тряпичную соску, смоченную сладкой водичкой [22, с. 1], либо рожок с кипяченым (по другим сведениям - парным) коровьим молоком [188, № 1, л. 9].²⁷ Подкармливать ребенка коровьим молоком с рожка начинали довольно рано, особенно в летнее время, когда матери приходилось целыми днями работать (например, на дальних покосах). Впервые давая новорожденному грудь, мать (или боабо) произносила своего рода заговор: «Этим питались твой род, твои предки и достославная родня, это и ты начинай есть!» (Talii on muolup .sukiis, syntys, la helie heimokiinta, tätä rupie siekin syomah) [153, с. 39]. После кормления молоком ребенка полагалось поить водой, особенно когда опасались, что он может умереть. Существовало поверье, что если ребенок умрет с материнским молоком во рту (maitosuulla), то у матери пропадет молоко и она не

сможет вскормить будущих детей [153, с. 40).²⁶ Правда, как показывает С. Паулахарью, молоко можно было магическим способом вернуть из загробного царства (Маналы). Для этого надо было набрать озерной или речной воды, троекратно процедить ее сквозь решето над порогами трех дверей (ведущих во двор, в сени и избу), затем этой водой облиться, приговаривая: «Приди, мое молоко, из Маналы, вернись из Туонелы, по трубе из другого дома, из-под холодного бревна-порога, из-под страшного можжевельника! Молоко не для Маналы, матерью принесенное не для Туонелы, молоко на земле требуется, матерью принесенное в этом мире, из того дома Туонелы, из подполья мертвых» [153, с. 401.

Согласно поверью, несущему на себе явный отпечаток православной обрядности, кормить ребенка грудью следовало не более одного-полтора лет, с тем чтобы на этот период приходилось не более шести постов (больших постов в году было всего четыре); особенно следили, чтобы время кормления не захватило двух великих (предпасхальных) постов, так как считали, что в наказание за такой грех молоко могло превратиться в кровь. Для прекращения лактации применялись разные магические способы. С. Паулахарью, например, приводит следующий. На поросшей можжевельником горке приподнимали из земли корни трех можжевеловых кустиков, окропляли их грудным молоком и ногой снова втаптывали в землю [153, с. 40].

Введение новорожденного в семью и род

К последнему, завершающему циклу родильной обрядности можно отнести обряды и обычаи, связанные главным образом с введением ребенка в статус члена семьи и рода, с приобщением его к религиозным культам (христианским и дохристианским) и с дальнейшим уходом за ним. И структуре этого цикла наряду с религиозно-магическими элементами, сохранявшими за собой, как и в предшествующих циклах, доминирующее место, довольно многообразно представлены также элементы социальной, юридической и даже экономической подструктур (см. табл. 1). Одним из важнейших обрядов данного цикла является комплекс действий, приуроченных к моменту перехода матери с ребенком в дом. Правда, для конца XIX—начала XX в. была характерна уже отмеченная выше возможность варьирования: роженица, например, могла прийти с ребенком в дом после трехдневного проживания в бане или после первого купания, или даже сразу после родов. Подобное варьирование заметно сказывалось на целостности обряда, зачастую приводя к его упрощению и дроблению. В наиболее полном виде обряд перехода матери с ребенком в дом совершался, насколько можно судить по имеющимся в нашем распоряжении немногочисленным источникам, в тех случаях, когда соблюдался обычай более или менее длительного проживания их в бане.

Прежде чем ввести мать с ребенком в избу, боабо спрашивала

на это разрешение у взрослых членов семьи — свекра, свекрови, деверей, золовок, исключая отца новорожденного. Она же вносила младенца в дом, клала его под порог так, чтобы идущая следом мать перешагнула через порог и через ребенка. Затем повитуха ставила ненадолго корб с ребенком на шесток печи и лишь после этого подавала в руки свекрови. Невестка кланялась в ноги свекрови и просила: «Начинай, матушка, нянчить да присматривать, как за своим собственным ребенком» (Nupic, pioainoseii, hoilainali la kalsoinah iiiiinkiiin onioa la.slas) [1 •>], с. 34; 108, с. 112].²⁷ Подобным же образом невестка кланялась свекру и другим членам семьи. Северокарельскан невестка обычно после рождения первенца одаривала свекровь тканью на сарафан или рубаху, свекра рубахой, чтобы они присматривали за внуком [1(>8, с. 1(i4]. У южных карел при рождении норного ребенка подарки свекрови и свекру приносила мать роженицы; вручая подарки, она кланялась им в ноги и просила помочь дочери растить ребенка [31 |.

И таком действии обряда, как перешагивание матери через ребенка, положенного у порога, нетрудно увидеть очередную попытку магического оберегания новорожденного в ответственный момент его выхода «в люди». Любопытно, что весьма близкая аналогия этого обычая была в свое время зафиксирована К. Л. Крейповичем у нивхов, но поскольку там переступить черен порог и ребенка полагалось не матери, а дочери сестры отца, то обычай понят им как символический акт нового рождения от чужеродки, совершаемый для обмина злого духа [45, с. 34Г>]. Предлагаемое Крэйнови'чсм объяснение обычая представляется нам все же неубедительным. Карельский материал позволяет в обоих обрядовых действиях выявить общую основу магического оберегания ребенка. Различие же в исполнителе действия объясняется довольно просто: чужеродна родственница заменяла еще «нсочистившуюен» роженицу.

Обычай ставить корб с младенцем к устью печи или прямо на жараток тоже¹, по-видимому, легко объясним: в нем слишком явно проглядывает древняя основа — пережиток когда-то весьма развитого культа очага. Поэтому само действие может рассматриваться как приобщение новорожденного члена семьи к одной из наиболее архаичных семейных святынь.^{21*} Кроме того, приобретая таким образом покровительство со стороны духа очага, ребенок как бы еще раз оберегался от порчи и зла. Примечательно, что именно эта, оберегательная функция печи (очага) ясно выражена во многих карельских семейных обрядах, тогда как сам культ духа — покровителя домашнего очага — в конце XIX—начале XX в. уже в сущности выветрился.

Излагая основное содержание обряда, посвященного переходу роженицы с ребенком в дом, мы отметили наряду с религиозно-магическими элементами также характерные для этого цикла действия, которые имели весьма важное социально-правовое значение. Своими поклонами роженица не только демонстрировала подобающие ей как невестке покорность и почтительность

по отношению к свекрови, свекру и другим родственникам, тем самым она старалась добиться их благосклонного отношения к ее ребенку. Положительная реакция родни мужа означала признание ребенка новым членом семьи.

Уже в первые послеродовые дни, когда роженица и ребенок еще содержались в бане, их навещали без каких-либо приглашений родственницы и соседки. Еще более многочисленными становились такие посещения после перехода матери с ребенком в дом. Обычно проводывали роженицу только женщины. Однако, но некоторым (правда, довольно поздним) сведениям, мужчины тоже могли приходить в дом, чтобы взглянуть на новорожденного [109, с. 245; 153, с. 421].

Непрерывным условием посещений роженицы считалось подношение ей и ребенку гостинцев и подарков «на зубок» (*hampahie*, *liampahiksi*, *harnbuluksi* и т. п.). О подобных поздравительных визитах карелы так и говорили: «пойти на зубки» (*miirina hambaliilla*), «носить на зубок» (*kaiulna hambahie*), «рожицу озубатить» (*rošentsoa hatninasloa*), «ребенка озубатить» (*lasta liampahuoa*) и т. д. Матери приносили рыбники, калитки, сканцы, иногда сахар и т. п.; новорожденному — деньги (с. к. *ttainmasd'enga*, лив. *hamniazden'gal* — букв. «зубные деньги»), ситец, старые тряпки на неленки, например станушки от рубах [122, с. 9, 32, 37; 153, с. 42; 168, с. 163, 167; 184, л. 40]. С. Иаулахарью зафиксировал разные названия для гостинцев, зависящие от того, куда их несли: в баню (*kylyhampaita* — букв. «банные зубы») или в избу (*pirttihampaita* — «избяные зубы») [153, с. 42]. Известно также особое название гостинцев, бытовавшее среди людигов, — «блюдо счастья» (люд. *ozabl'uod*) или «счастье» (*oza*) [1140, с. 287; 172, с. 304; 186, № 2035/141]. В районе Колатселвы (ливвики), одаривая младенца «зубными деньгами», клали их ему на грудь и вслух желали: «Дай бог человеку счастья, долгий век до вечера, здоровья до смерти» (*Anna Juinala riwtikanzal ozoa, igä pilky ildas sai, surinas sai tervehytty*) [137, т. 1, с. 162].

Обычай поздравления женщины и ее ребенка вместе с обычаем дарить «на зубок» кроме карел был распространен у многих народов. Он известен, например, у русских, белорусов, литовцев, латышей, эстонцев, води, ижоры, финнов, вепсов, коми, удмуртов [5, с. 293; 25, с. 104; 62, т. 1, с. 868; т. 2, с. 74, 175, 280, 326, 394; 70, с. 117; 74, с. 217 след.]. Этот обычай не связан с крестинами (о крестинах у карел скажем позднее), корни его кроются, по-видимому, глубже — в традиционном институте женской солидарности и взаимопомощи. Подтверждением тому может служить, например, собранный и обобщенный К. В. Рихтер материал о бытовавшем среди русских Западного Причудья обычае посещать роженицу — «ходить в навиды». Как показывает Рихтер, на основе этого обычая, являющегося «одной из особенностей социальной жизни деревни», женщины селения составляли небольшие (в несколько человек) группы, связанные «многочисленными взаимными навидами» [74, с. 217 след.].

У карел Олонецкой и Архангельской губерний подобной формы социальной организации женщин, но нашим сведениям, не существовало, женское население деревни на отдельные группы не делилось (хотя бы вследствие малолюдности большинства селений). Тем не менее и здесь практически всех женщин деревни объединял аналогичный обычай. Примечательно, однако, что у карел традиция навещать роженицу не носила организованного характера: родственницы и соседки приходили без приглашения, когда им было удобнее. В отличие от карел финны вскоре после рождения ребенка устраивали особый женский праздник (*varraiset* — букв. «пальчики») с традиционными гостинцами со стороны гостей и угощением со стороны роженицы [176, с. 83].

В заключение небезынтересно отметить особое значение указанного обычая для молодухи. Получаемые ею подарки и поздравления в связи с рождением первого ребенка но существу выражали общественное признание ее возросшего авторитета. Подтверждением можно считать зафиксированный нами обычай, согласно которому женщине, впервые ставшей матерью, полагалось приносить более основательные гостинцы, чем после рождения следующих детей [185, № 5, с. 331].

Рассмотренная выше традиционная форма поздравления касалась преимущественно роженицы (особенно если она родила впервые) и в значительно меньшей мере относилась к самому ребенку.

В то же время в комплексе родильной обрядности многих народов важное место занимал особый, посвященный непосредственно новорожденному обряд, которому лучше всего подходит русское название «родины».²⁷ Родины являлись обычно кульминационной точкой всего комплекса родильной обрядности и представляли собой довольно сложную форму общественного признания ребенка в качестве нового члена семьи, рода и общины в целом. Коли до родин значительная часть родственников и односельчан, главным образом женщин, приходила с гостинцами и подарками, чтобы поздравить родителей новорожденного (в первую очередь мать), то делалось это довольно буднично, попросту. Родины же происходили, наоборот, в достаточно торжественной обстановке, важность которой у большинства карел подчеркивалась приурочением обряда к крещению ребенка. Родины в таких случаях обычно назывались крестинами (с. к. *ristijaiset*; лив. *ristiezed*; люд. *ristijaized*). Они составляли вместе с христианским крещением относительно единый обрядовый комплекс, и рассматривать их целесообразнее во взаимосвязи.

Крещение ребенка и родины

Сведения об отношении карел к христианскому обряду крещения (с. к. *ristindä*; лив. *ristindy*; люд. *rištind*) довольно противоречивы. Так, Н. Ф. Лесков в конце прошлого века отмечал, что «крещение в кореле не считается за факт особой важности»

[52, с. 25]. Однако в целом, как показывают накопленные с тех нор материалы, утверждение Лескова несколько преувеличивает равнодушие карельского крестьянства к обряду крещения. Принадлежность к православному вероисповеданию имела для карел этническую значимость — как признак, отличавший их, например, от «руочи», т. е. финнов-лютеран. И, видимо, не случайно само понятие «человек» в карельском языке выражено характерными терминами «крещеный человек», «крещеная душа» (ristikaiiza, ristitty hengi) и т. п. Более того, на сельском кладбище не полагалось хоронить тех, кто умер некрещеным: таких хоронили отдельно [188, № 3, л. 50; № 7, л. 8].

Наиболее строго придерживалось обычая крестить детей население Южной и Средней Карелии. Однако и здесь известно немало отклонений от этого правила, которые, возможно, и послужили П. Ф. Лескову основанием для его заявления. Дело в том, что, считая крещение обязательным, карелы тем не менее обычно не спешили крестить новорожденного, за исключением случаев, когда опасались, что ребенок может умереть [52, с. 25; 184, с. 365]. Поэтомu реальные сроки между рождением детей и крещением их сильно варьировали — от нескольких часов до месяцев и даже лет (последнее сравнительно часто происходило у северных карел). Особенно затягивалось крещение ребенка и отдаленных деревнях, где родители предпочитали ждать, когда священник сам посетит деревню, совершая очередной обход своего прихода [28]. Нее же большинство обрядов крещения в конце XIX — начале XX в. совершалось в шестинедельный срок, а зачастую даже в первые недели после рождения ребенка.

Крестили детей чаще дома, чем в церкви, так как нести или везти ребенка в село было обременительно, и к тому же считалось рискованным лишиться раз подвергать его опасностям порчи. Поэтому священника приглашали на дом во время его периодических посещений деревень. Но нередко попа заменяли инициальные бабки, что было особенно характерно для районов Ксми и Сегозерья [184, л. 40; 188, № 1, л. 56; № 2, л. 42; № 3, л. 47, 48; № 5, л. 3; № 7, л. 8–10].

Разумеется, от того, кто исполнял крещение, священник или боабо, зависел характер обряда. Понятно, что священник старался придерживаться требований церковных канонов, причем не только в церкви, но и в домах крестьян. Например, в кончезерских деревнях пои (parri) пользовался такими профессиональными атрибутами, как купель, миро и пр. Соответствующим образом исполнялся, судя по воспоминаниям С. Хуотаринена, и сам обряд: на краях купели с подогретой водой зажигали три свечи (Inolins), ион освящал воду, читал молитвы (malitvod) перед иконой, затем, взяв младенца из рук крестного отца, окунал его в воду и передавал в руки крестной матери, после чего все вместе троекратно обходили с молитвой вокруг купели; в заключение поп мазал миром ребенку руки, ноги, пупок и лоб [172, с. 198 след.]. В северокарельских деревнях нон, совершив обряд крещения, надевал на ребенка рубашку, а поверх нее — пояс и вешал на шею крестик. Некрещеного ребенка не опоясывали [153, с. 48].

К сожалению, почти полное отсутствие сведений о том, как происходило крещение в тех довольно многочисленных случаях, когда в роли попа выступала боабо, заставляет нас ограничиться предположением, что обряд тогда носил более или менее формальный характер. Известно лишь, что повитуха обхридилась простейшими средствами — теплой водой в ушате, свечками, ладаном (для окуривания), иконой богородицы, упрощенными молитвами [188, № 3, л. 48].

Обычно родители заранее подбирали ребенку имя, которое затем, во время крещения, поп записывал либо заменял другим, выбранным по святцам. В семье ребенка могли называть первым именем, но чаще переделывали данное попом имя на карельский лад.³⁰ Выбор имени считался очень ответственным делом, которое доверялось только наиболее близким и уважаемым людям, предпочтительнее всего -- отцу ребенка. Существовало поверье, что «если имя сменится, то и счастье изменится»; заметим, что аналогичное поверье зафиксировано также у русских [153, с. 45. Ср.: 74, с. 218]. Выбранным именем начинали пользоваться сразу, даже если ребенка еще не крестили.

С водой, в которой крестили ребенка, связан ряд религиозно-магических действий. Наиболее значительные из них основывались на представлении о святости «крестильной» воды (лив. ristindyvodozot — букв. «крестильные водички») [155, с. 118] и заключались в том, что ею умывали руки, лицо и грудь (в вариантах ... только грудь) матери, окончательно «очищая» ее. Таким же образом «очищали» посуду, из которой ела роженица [188, № 1, л. 56; № 2, л. 5, 42; № 3, л. 10, 14, 47; № 4, л. 3]. Но некоторым сведениям, этой водой мыли даже рожок (соску) ребенка [188, № 1, л. 56]. Подобный антисанитарный прием «очищения» соски был не просто иррационален, но и вреден, ибо подвергал младенца опасности инфекции. Выливать «крестильную» воду полагалось в такое место, чтобы на нее никто не мог наступить, например в подпол или под большой (красный) угол избы [153, с. 48; 163, с. 365; 188, № 3, л. 10]. В тунгудских деревнях ее сливали в озеро [188, № 2, л. 42]. Выполняли эту процедуру обычно крестная мать или крестный отец ребенка [153, с. 48].

С церковным обрядом крещения связано появление и исключительно широкое бытование в семейном быту карел института крестных родителей. Он имел очень много общего с аналогичным институтом восточно-славянских народов. Так же как у русских, крестным отцом и матерью (с. к. ristitoatto и ristimoamo; лив. ristizä, ristizy и rist'emä, rist'oi; люд. rištšiza и rištšema, rist'uoi. Ср.: венг. ristiz и ristima; ижор. ristämä и ristemä) выбирались обычно родственники либо хорошо знакомые и уважаемые люди. На роль крестного отца особенно часто приглашался дядя по матери, причем настолько, по-видимому, часто, что, например, в «Словаре салминского говора» термин ristizy прямо так и переведен на финский язык: mieskummi, äidin veli — «крестный отец, брат матери» [155, с. 277]. Это хорошо согласуется с выводами

М. О. Косвена о том, что институт крестного отца, возникший в связи с христианским обрядом крещения, вытеснил у многих европейских народов архаичный институт материнского дяди, но унаследовал от него целый ряд функций, которыми определялось традиционное отношение к крестнику: став восприемником последнего при его крещении, крестный отец, согласно народным обычаям, оставался «его воспитателем и руководителем в юности и молодости, его постоянным опекуном и советчиком даже в его зрелые годы» [40, с. 93]. Карельский материал вполне подтверждает характеристику, которую дал институту крестного отца Косвен. В то же время надо заметить, что в семейном быту карел конца XIX — начала XX в. наряду с крестным отцом очень большую роль в жизни крестников и особенно крестниц играла крестная мать.

Согласно общепринятому у многих народов обычаю, ни отец ре- Пенка, ни тем более его мать не принимали непосредственного участия и обряде крещения [40, с. 105]. Их замещали крестные родители, причем они могли или оба участвовать в обряде [153, с. 48; 172, с. 199], или же только один из них — в зависимости от пола ребенка: крестный отец крестил мальчика, крестная мать — девочку [153, с. 41]; 188, № 1, л. 15; № 3, л. 48, 53; № 7, л. 8 и др.].

Карельскому институту крестных родителей свойственна до пол[но]любопытная особенность: и случае смерти одного или обоих крестных (можно был) выбрать новых. Для этого требовалось отнести избранному лицу на четвертой неделе великого поста «крестовый хлеб» (rislileipa). Принятие хлеба означало согласие стать крестным отцом (или крестной матерью) просителя [1(>8, с. 530, 58(11. !)] тот обычай зафиксирован, правда, только у северных карел, однако допускаемая им возможность замены «духовных родителей» весьма симптоматична, ибо лишней раз показывает, насколько формально воспринимали карелы христианское по- питие «родства» но вере.

Сразу после крещения ребенка принято было устраивать крестины. Размах угощения зависел, разумеется, от степени зажиточности. В богатых семьях готовился праздничный обед (nshgin) с мясными кушаньями, рыбниками, калитками, шаньгами, оладьями, чаем, кофе и пр. [172, с. 199; 188, № 1, л. 52; № 7, л. 8]. В семьях победнее угощение нередко ограничивалось чаем и пирогами. Заслуживает внимания характерная вообще для карельских семейных праздников особенность — сравнительно малое употребление спиртных напитков. Так, в сообщениях о крестинах ругозерских и сегозерских карел прямо указывается, что водки на крестинном обеде вообще не было или было мало [188, № 3, л. 46, 48, 53]. В источнике, относящемся к кондопожским людикам, подчеркивается, что у более богатых крестьян на крестинах и вина было больше, чем у бедняков [172, с. 200].

Согласно карельскому обычаю, родители ребенка вместе с его крестным отцом и матерью принимали в крестинном празднике

самое активное участие. Даже там, где мать ребенка, несмотря на многократные купания в бане, считалась все еще недостаточно «очистившейся», щеле крещения ребенка благодаря омовению освященной «крестильной» водой признавалась настолько «чистой», что ей разрешалось «обедать вместе со всеми [188, № 7, л. 8].»

На крестины обычно приглашалась вся родня; но некоторым более поздним сведениям, собирали только близких родственников [172, с. 199]. Гости приходили с дарами, как и при посещениях роженицы в первые дни после родов, только на сей раз :то делалось более основательно и организовано. Как писал, например, Ф. Ладпинский о сегозерских Карелах, поверх гостинцев . блюда с пи- рогами и рыбой полага-лось класть или холст па рубаху, или ситец, или платок [187, л. 7]. Кроме того, если при обычных посещениях роженицы приношения в основном предназначались ей, то при родине (крестинах) дары несли главным образом ребенку. Первые и самые цепные подарки своему крестнику (rislipoika и т. п.) или крестнице (rislilyllo и т. п.) подносили крестные родители. Состав подарков был традиционным: платье либо ткань на него — девочке; рубашка либо ткань па нее — мальчику [153, с. 49; 188, № 1, л. П, 15; № 3, л. 45, 'i8]. Позднее, когда ребенок уже начинал ходить, крестный отец дарил серебряный крестик, а крестная мать — весь костюм. Но обычаю родители крестника со своей стороны одаривали кума и куму (с. к. кноша, мп. ч. kno inaksel; лив. кпомш, mie/kiiomii; люд. киот) рубахой, полотном, варежками, чулками и т. п. [153, с. 49; 172, с. 200; 188, № 3, л. 53, и др.]. Впрочем, из :егого обычая, по видимому, в более позднее время допускались исключения. В одном из источников так категорично и сказано: родители не делали подарков крестным [188, № 1, л. <)].

Подарки других участников родии (крестин) — ткани, предметы одежды, деньги — тоже предназначались в основном ребенку. Дополнялись они гостипцами для его матери. Лпачительная часть гостинцев, надо полагать, тут же, на крестинном обеде, съедалась. По нашим сведениям, у карел па крестинах не было принято устраивать специальные сборы денег «на зубок», как это практиковалось, например, у ижоры: «. . . справляли крестины (risliaisi), всю свою родню собирали... Потом клали деньги па блюдо или тарелку. . . кто сколько положил. Меры такой не было» [150, с. 711]. Аналогичный способ сбора средств карелы применяли только во время свадебных пиров.

В целом родимы с их многолюдным застольем и церемонией дарения носили радостный, праздничный характер. Тем не менее по сравнению с родинами других народов (например, латыши на крестинах устраивали даже танцы [62, т. 2, с. 175]) карельские крестины отличались сдержанностью. Одна из причин этого кроется, но всей вероятности, в суеверных опасениях сглаза, порчи и прочего зла.

Для предохранения ребенка от порчи предпринимались разнообразные меры. Так, несмотря на то что новорожденного в первые дни жизни навешали многочисленные родственники и односель-

чане, далеко не всем удавалось его увидеть. Ребенка осмеливались показывать только самым близким людям, в ком были уверены, что они не сглазят. Этикет требовал, чтобы те, кто видел младенца, не хвалили его, по крайней мере вслух [176/с. 32].¹²

Уход за новорожденным ребенком

Выше мы уже касались традиционных норм ухода за новорожденным. Теперь попытаемся рассмотреть их более полно.

Содержание этого цикла обрядности прямо или косвенно определялось задачами, которые, по народным представлениям, могли быть достигнуты с помощью тех или иных средств. Испытанными, традиционными способами старались, «до-первых», обеспечить ребенку здоровье, уберечь его от порчи, зла, болезней; во-вторых, воздействовать на него, так сказать, /в воспитательном смысле, иначе говоря, способствовать приобретению им таких жизненно необходимых качеств, как трудолюбие, мастеровитость, хозяйственность, здравомыслие, уравновешенность, доброта и т. д.; в-третьих, обеспечить ему, насколько возможно, на будущее счастливую и зажиточную жизнь. Слоном, целей было немало, но и средства для их достижения применялись самые разнообразные.

Ко времени перехода роженицы с ребенком в дом отец новорожденного подвешивал на березовом оцепе (с. к. *viipn*; лив. *vīpn*; люд. *bībiru*). Ср. венг. *bibu*) зыбку. Конструкция традиционной зыбки (с. к. *kiitkyt*, *kalyt*; лив., люд. *katkyd*. Ср. вепс. *kiitte*) довольно простая. Н. Ф. Лесков отмечал, что «кяткюд» делали из осины и сшивали ивовыми прутьями, ничего металлического в конструкции зыбки не должно было быть [52, с. 26]. Северные, а также, видимо, сегозерские карелы широко пользовались дощатыми зыбками в виде четырехугольного неглубокого ящика [153, с. 43; 188, № 1, л. !]. Аналогичные лубяные и дощатые зыбки, но с матерчатым дном были распространены и среди русского крестьянства [Б'2, т. 1, с. 468; 180, с. 300—302].

Все же значительная часть карел, особенно северных, предпочитала держать новорожденного в течение первых шести недель не в зыбке, а в специальном коробе (*vakka*). Последний плели из лучин, а к верхней кромке подшивали сосновыми корешками полоску бересты [153, с. 43].³³ Такой короб был весьма практичен. Запеленатому младенцу было в нем удобно и спокойно. Короб легко можно было переставлять с места на место; если в избе было холодно, короб поднимали на печь, не боясь, что ребенок скатится. В тех случаях, когда мать надолго уходила из дома (например, на дальние покосы), она брала короб с ребенком под мышку. И даже позднее, вплоть до полугодового возраста, ребенка предпочитали носить в коробе, не опасаясь вывихнуть ему суставы [153, с. 44].

Небезынтересно отметить некоторое принципиальное сходство между северокарельским коробом для новорожденного ребенка и саамской (лопарской) колыбелью, которая сочетала в себе

«и постель, и свивальник» и очень облегчала транспортировку детей [30, с. 92 след.]. Не исключено, что северокарельский обычай использования подобных коробов обязан своим бытованием влиянию саамской традиции (скудость материалов не позволяет пока делать оиеродоленных выводов на этот счет).

Изготовление короба и зыбки считалось собственным делом (карелы верили, что младенец может унаследовать характер того человека, кто изготовил ему зыбку или короб), поэтому поручалось оно обычно кому-либо из родных: отцу ребенка или крестному, деду и т. д. [{прочем, *ripdkin*] было воспользоваться для первенца уже готовым коробом, взяв его, например, у свекрови. С. Паула-харью зафиксировал поверье о существовании магической записи мести пола будущих днтей от того, кому принадлежал короб, свекрови или теще. Считалось, что если мать держала своего ребенка в свекровином коробе, то у нее в дальнейшем чаще будут рождаться сыновья, тогда как короб, полученный молодой от своей матери, оказывал нкобы противоположное воздействие рождалось Полипе дочерей, что было менее желательно [Г>3, с. 431].

Подстилку в зыбке делали из соломенной или сенной «перины» (*periniU*), которую покрывали пеленкой [188, № 1, л. !]. Па дно зыбки в качестве оберегом клали различные предметы: птичьи когти, косточки и перья, три белых камешка (очевидно, кварц), нкопы «упавших из грозových туч»; в изголовье часто подкладывали ножницы, а иногда далее иконку спаса или богородицы [Г>3, с. 43; 162, т. 1, с. 4, № 666; 176, с. 41]. П. Ф. Лесков в числе оберегов упоминает кусочки обожженного камня и лоскуток кожи с вырезанной на нем пятиконечной звездой [52, с. 26].³⁴ Существовало также поверье, что если троекратно обнести вокруг зыбки горящим трупом, то ребенок будет спокойно спать [162, т. 1, ч. 4, № 666]. Хорошим оберегом для младенца мог, по народным представлениям, служить комель от венника, которым его мать после родов три раза парилась в бане. Для большей эффективности к этому обрубленному голику привязывали конопляной ниткой кусочек обожженного камня (Г>2, с. 271). Колее подробные сведения о подобном обереге зафиксировала У. С. Конкка у сегозерских карел: в обрубок голика засовывали отпавшую пуповину ребенка, сам «голик заворачивали в тряпку, и такой узелок всегда держали при ребенке — когда носили в баню, ездили в гости и т. д.» [22, с. 10, 351].

Кепи ребенок ночами много плакал, считали, что его беспокоит особое сверхъестественное существо «иткеття» (*ilkeUäjii*, *yönil-keUäjä* — буки, «заставляющая (ночами) плакать»). Для избавления младенца от этого зловредного духа прибегали к разнообразным магическим приемам. Наиболее часто практиковались следующие: в изголовье мальчику клали начатую вязку сети с выстроганной излучины маленькой иглой (*käby*), девочке аналогично — веретенце и прялку с куделью. Верили, что иткеття, явившись ночью и найдя незавершенную вязку сети или недопряденную

кудель, сама возьмется за работу и оставит ребенка в покое [153, с. 44]. По наблюдениям Н. Ф. Лескова, можно было обойтись и без уменьшенных моделей: прямо к люльке привязывали начатую сеть или настоящую прялку с пучком льна и веретеном — «пустить иткеття работает» [52, с. 29]. В люльку мальчику нередко помещали также уменьшенные модели некоторых/других орудий мужского труда, например миниатюрный самострел [153, с. 44], который можно считать скорее всего обейегом для отпугивания злой иткеття. Впрочем, подобным предметам, возможно, придавалось, как полагает Л. Пелконен, совсем (другое, воспитательное) значение: прялка и веретено могли привить девочке навыки пряжи, вязка сети и самострел должны были помочь мальчику стать рыбаком и охотником [54, с. 45(1)].

В карельских семьях детям грудного возраста старались уделять как можно больше внимания: не позволяли им сильно плакать, опасаясь, что «пуп станет большим»; подолгу укачивали. Для удобства к зыбке принызалась специальная лямка для ноги. Качан зыбку ногой, нянька (мать ребенка, бабушка или старшая сестра) могла в то же время заниматься и каким-нибудь другим делом, так как руки у нее оставались свободными. Известны случаи, более характерны**, вероятно, для быта большой семьи, когда няньке приходилось управляться сразу с двумя-тремя младенцами, пока матери работали вне дома [БХ, с. 535].

С убаюкиванием ребенка у карел, как и у некоторых других народов, связано поверье, будто пустую зыбку нельзя качать: ребенок будет плакать [137, т. 2, с. 572; 1(54, с. 35(5)]. Люльку вообще не следовало оставлять пустой, чтобы зло не заняло ее или не подменило дитя. Поэтому, винимая младенца из зыбки, на его место клали нем и к, которым мели пол, или сапог матери [52, с. 27]. Считалось опасным также оставлять ребенка «люлчепика» (с. к. kiilylnikka; лив. kiitkydiiickkii) в избе одного, и если возникла такая необходимость (а в малых семьях это случалось, видимо, часто), то иод зыбку бросали веник, веря в магическую силу такого оберега [22, с. 101].

Чтобы укрыть ребенка от лишних взглядов, зыбку в течение первых шести педель завешивали со всех сторон пологом. Для полога (с. к. kiilydzaviessa; лив. kälkydzoavessi) использовали ситец или просто заношенную юбку (лив. giññprku) [22, с. 10; 137, т. 2, с. 573]. Опасаясь сглаза, карелы избегали одевать детей нарядно, более того, нарочно старались придать им неряшливый вид: например, выходя с ребенком из дома, ему пачкали сажей лоб [52, с. 27; 17(5, с. 3(5)]. Страхом причинить вред ребенку объяснялся целый ряд запретов, которые, хотя и затрудняли уход за ним, тем не менее довольно строго соблюдались. В дополнение к тем, о которых мы уже говорили выше, назовем еще несколько, касающихся непосредственно ухода за младенцем. Например, до тех пор, пока ребенок не начнет ходить и разговаривать, ему не следовало стричь ногти каким-либо стальным инструментом, чтобы не укоротить век, поэтому матери обычно лишь обкусывали их. Известно

также поверье, что ребенок быстрее заговорит, если ему не стричь волосы; из-за этого детей долго не стригли — иногда до трех лет [153, с. 39].

В дореволюционных карельских деревнях уход за детьми в весьма значительной степени зависел от времени их рождения. Коли ребенок появлялся на свет осенью, о нем больше заботились, так как работ было сравнительно мало [188, № 3, л. 1(1)]. В ином положении оказывались дети, родившиеся летом. В пору сенокоса и жатвы их оставляли зачастую без ухода, особенно в малых семьях, где не всегда имелись даже малолетние няньки старшие сестры и братья. Коли учесть еще, что летние работы были в крестьянской жизни наиболее тяжелыми и неотложными, станут понятными причины очень высокой детской смертности. По данным официальной статистики, в деревнях Карелии в конце XIX начале XX в. «примерно третья часть новорожденных не доживала до года» [71, с. 29].

Уже сам по себе факт высокой детской смертности заставлял людей искать в соответствии со своим миропониманием причины смертности, так и меры борьбы с нею. Исходя из представления о незащищенности «безвладычпого» ребенка от сглаза и порчи, от происков злых духов, карелы старались, даже совершая вполне рациональные действия по уходу за новорожденным, всемерно использовать сверхъестественные способы и средства, чтобы предохранить его от болезней и гибели. Однако религиозно-магические обряды родильного цикла исполнялись, как известно, не только для того, чтобы обеспечить выживание новорожденного. Очень важными считались и такие средства, с помощью которых стремились должным образом воздействовать на личность ребенка, иначе говоря, привить ему необходимые трудовые и хозяйственные навыки, воспитать положительные черты характера: доброту, послушание, привязанность к родителям, смелость (у мальчиков), развить умственные способности, обеспечить благополучие и вообще счастливую и долгую жизнь.

Значительное место в структуре родильной обрядности занимали обряды и обычаи, выполнявшие юридическую и в какой-то мере экономическую функции, причем юридические и экономические элементы обрядности большей частью были тесно взаимосвязаны. Так, делая новорожденному подарок, родственники и односельчане тем самым признавали соответственно свое родственное (по отцовской и материнской линиям) или соседское отношение к нему. Правда, по сравнению, например, со свадьбой, где юридическая и экономическая подструктуры представлены чрезвычайно широко и разнообразно, в родильном цикле они выступали гораздо слабее и довольно однообразно, уступая религиозно-магической подструктуре.

Можно полагать, что чрезмерная насыщенность традиционной родильной обрядности религиозно-магическими элементами, основой которых служили всевозможные суеверия и мистические представления, больше всего способствовала тому, что до наших дней она сохранилась у карел лишь в виде отрывочных и поверхностных воспоминаний, а из всего многопланового обрядового цикла продолжает бытовать и даже получил ныне некоторое развитие только обычай навещать роженицу и ребенка, делать им соответствующие подарки (теперь дарят пироги, ткани, игрушки и т. п.). Этот «стародавний обычай» (писал И. В. Пименов, приобрел повое содержание; в нем нашла выражение признательность общества матери за то, что она произвела на свет будущего гражданина» [Я], с. 2/1.1].

Судьба традиционной родильной обрядности карел вполне закономерна. Уже в 1917-е гг. ее корни, уходящие в глубь тысячелетий, были подорваны успехами социалистического строительства и культурной революции. Изменились условия труда и быта крестьянства, повысилось общее благосостояние, неуклонно расширились в Карелии, как и по всей стране, сеть медицинских учреждений. Значительных успехов достигли санитарная работа и культура просветительная деятельность, благодаря которым большинство карельского населения стало все негативнее относиться к традиционной родильной обрядности с ее суевериями и магическими обрядами.

¹ Подобная же нерп и помощь предков отмечена у морды | 101, с. 80].

² Ср. аналогичное понерье у русских [с. 213].

³ Аналогичные запреты отмечены также у еланьских народов [гм., напр.: 7, с. 217 след.].

⁴ О кушаках оберегах см. также: ГП, с. 11].

⁵ К). Поптнкнйнеп е.нранедлшо указывает на обычай карелок трудиться до самых родов как на огонную причину часто случавшихся ныкпдышей [И-1, г. III].

⁶ Например, М. П. Локкпна (Ольга) и П. Г. г. раеккли. Пнала айтору, что она «ходила за 12 км на покое, косила, йотом родила, сама справилась и обратно пешком с ребенком пришли» [см. также: ПЖ с. ГИ, с. 1/8. с. 1/4].

⁷ Такое положение было, как считает У. С. Конкка, наиболее характерно для сегозерских карел [22, с. 1].

⁸ Аналогичный обряд «размывания» рук бытовал у русских [180, с. 21]8].

⁹ Аналогичные обычаи известны у коми и русских [5, с. 292; 11', с. 20Г].

¹⁰ Жительница д. Нильмоасро У. Я. Лангуста еще в 1932 г., боясь греха, родила и хлеву, хотя муж и даже снекровь не пускали ее туда [188, № 6, л. 57].

¹¹ О такой номе роженицы («стоит на коленях, перегнувшись через порог») говорится и в некоторых «родильных» заклинаниях [102, т. 2, № 922, 923].

¹² Ксть сведение, что обливали роженицу водой для того, чтобы испугать: «Как испугается, ребенок пойдет» [102, т. 7, ч. 4, № 40271. И поду для большей эффективности добавляли, например, паутину, которую собирали в подполе [22, с. 33].

¹³ Ср. с. удмуртским обычаем: пуповину мальчика зарывали в конюшне, «чтобы у него водились кони»; пуповину девочки забивали в прятку, чтобы девочка стала хорошей пряхой [70, с. 117].

¹⁴ Об аналогичных представлениях и обычаях других народов (в частности, русских и саамов) см., напр.: [30, с. 90; 180, с. 293].

¹⁵ Аналогичные обычаи отмечал Д. К. Зеленин среди русского крестьянства, но, по его данным, в отцовскую рубаху полагалось заворачивать мальчика, в материнскую - дочь, тогда как для магического воздействия на пол будущего ребенка заворачивали пелену новорожденного, а плаценту [180, с. 213].

¹⁶ Подробное описание «отпуска» свадьбы см.: [90, с. 159].

¹⁷ У сегозерских карел ребенка натирали в таких случаях дегтем. По всей вероятности, смоле, широко применявшейся благодаря целебным ее свойствам в народной медицине, приписывались также магические, оберегательные качества [22, с. 9].

¹⁸ На основе материалов, собранных в последние годы среди сегозерских карел, У. С. Конкка полагает, что новорожденного, «но более поздним иреставле ним», вообще «нельзя сразу носить в баню, его мыли в ванночке» дома [22, с. 1].

¹⁹ Сходный обычай отмечен Д. К. «Лениным у русских» [180, с. 293].

²⁰ «Долотом Укко» или «долотом грома святого Ильи» (икон lulllln. liv. pyliiil liliixlyrnl.tivlt.il) карель! называл древние каменные орудия, принимаемые (кое где и поныне) за окаменевшую молнию; они наделили их особой магической силой «силой Укко, силой бога, силой (старого Инйнимейпена».

²¹ Аналогичный обычай был известен, в частности, у русских и коми [Г, с. 21]4; 180, с. 29Г].

²² «1-аины еще трое суток лежали в бане, вспоминала в 19Г) г. шестидесятилетняя жительница д. Гигорки М. К. Абрамова и с гордостью добавляла. А и уже нет» [188, № 2, л. Г].

²³ Сходный обычай использование роженицей ухвата в качестве оберега при выходах на улицу отмечен у русских [180, с. 21]3].

²⁴ Отсутствие сведений о каких-либо особых блюдах для роженицы отмечает и У. С. Конкка в очерке о семейных обрядах сегозерских карел [22, с. 11].

²⁵ Рожок делали из полого коровьего рога, на спиленный конец которого привязывали кусок овчины, очищенной от шерсти [22, с. К), 37; 1811, № 2011/23].

²⁶ Аналогичным образом полагалось поступать и при кормлении коровьим молоком, чтобы в случае смерти ребенка не пропало молоко у коровы.

²⁷ В варианте П. Пиртараяты боабо говорила от лица новорожденного: «Кот и я, бабушка, теперь нянчи да присматривай!».

²⁸ И этой связи уместно отметить также обряд «здорования земли» (lervehyll.aa moalla букв. «поздороваться с землей»), цель которого заключилась в приобщении ребенка к семейному культу «хозяйки (хозяина) земли» (maaiialtia). Новорожденного опускали дважды к земле, произноси при этом несложный заговор, как например: «Здравствуй, земля, здравствуй, здоровающийся» (Terveh inoalla, lerveh lerveliyUajjilla) [1Г)3, с. 31].

²⁹ Термин «родины» (в форме roinat) зафиксирован в основном среди финско-карельского населения западной и северной частей Приладожья и среди финнов-ингерманландцев [1А, с. 57; 177, с. 184].

³⁰ Русские имена мужчин на карельский лад выглядели следующим образом: Хуоти, Хуотари Федор; Онтто, Онттоона Антон; Пухри, (н)ухри Онуфрий; Поавила Павел; Рийко — Григорий; Типно, Геинана Степан и т. д. Женские имена: Лини — Анна; Куки — Квепин; Оути — Квюкия; Матро — Матрена; Тоарие — Дарья и т. д.

³¹ Здесь, очевидно, имеются в виду случаи, когда ребенка крестили до истечения шестинедельного срока.

³² Обычай укрывания детей от посторонних (из боязни сглаза) широко известен, в частности, также у коми [5, с. 293].

³³ Как сообщает С. Паулахарью, лучины для короба надо было щепать из средней части полена, но только не с края и не из сердцевины, чтобы ребенок не стал завистливым.

³⁴ Пентаграмму могли изображать с той же магической (охранительной) целью и прямо на дне зыбки [122, с. 42].

НОМИНАЛЬНАЯ ПОМИНАЛЬНАЯ ОБЯЗАННОСТЬ

Как видно из предыдущей главы, обрядность, связанная с рождением ребенка, претерпела в советский период настолько основательную реформу, что в современном народном быту от нее мало что осталось. Аналогичные, хотя и не столь радикальные, изменения произошли в судебной обрядности карел КАССР (об этом подробно говорилось в предшествующих работах автора [см., напр.: 90, с. 212—219]). Иначе обстояло дело с обрядами погребального цикла, к которым значительная часть карел продолжает поныне относиться сраинительн консервативно. Такой обрядовый консерватизм объясняется больше не тем, пожалуй, тем обстоятельством, что объектами похоронного ритуала, а также блюстителями и инициаторами его исполнения обычно являются представители старшего поколения, тогда как свадебные и родильные обряды касаются прежде всего более молодых людей.

Открытость, публичность исполнения похоронного ритуала способствовала тому, что обряды погребения и поминания на протяжении XIX—XX вв. основательно фиксировались наблюдателями и исследователями. В результате не только накоплен обильный эмпирический материал, но и за период с конца XIX в. до наших дней появилось немало научных публикаций и даже специальных исследований. Нее это облегчает нашу задачу анализа традиционной погребальной и поминальной обрядности карел.

Основная структура погребально-поминальной обрядности

Состав обрядности и структура погребального ритуала определялись его функциями в общей системе семейной обрядности, которые в основном сводились к следующим: окончание жизненного пути одного из старших членов семьи и рода, оплакивание умершего, его погребение, забота о его загробном существовании и поддержание связей с покойным родичем.

Погребальный ритуал состоял из нескольких последовательно чередующихся обрядовых комплексов. А. М. Линецкий в свое время отмечал три последовательных этапа: лежание умершего дома, похороны и шестинедельный период «хождения» покойного по земле [183, л. 248 след.]. Аналогичное, но более четкое деление

ритуала на три основных цикла находим у Л. С. Христолюбовой: к первой группе отнесены действия, связанные с фактом смерти и подготовкой покойника к захоронению, ко второй — непосредственно погребение, к третьей — номинальные обряды [10 (>); с. 71]. Предложенное Христолюбовой на удмуртском материале членение ритуала представляется вполне оправданным, оно соответствует также традиционному погребальному ритуалу карел, и мы будем придерживаться такого же деления.

По составу и структуре погребально-поминальная обрядность карел имела очень много общего с таковой большинства народов Русского Севера. Наиболее близки между собой похоронные обряды карельского, вепсского и русского населения края. По мнению А. М. Линецкого, карельские обряды, связанные со смертью, уже в XVIII в. «в основном... не отличались от русских» [51, с. 102]. Надо, однако, помнить, что близость семейной обрядности разных народов далеко не всегда объясняется их этнокультурным взаимодействием, хотя относительно карельского и русского населения Карелии результаты взаимовлияния совершенно очевидны. Погребальные обряды могут иметь и типологическое сходство, обусловленное одинаковым поведением людей в аналогичных ситуациях, особенно обряды народов, находящихся приблизительно на одном уровне социального и культурного развития. И частности, сходство схемы ритуала и общность структуры основаны главным образом на специфическом содержании погребальной обрядности.

Традиционная схема погребального ритуала карел в конце XIX—начале XX в. особой сложностью не отличалась (табл. 4; рис. 2). Относительно простой была и структура ритуала, благодаря тому что большинство подструктур не получило существенного развития. Так, несмотря на многочисленность участников похорон и поминок, социальная подструктура (представлен) в погребальном ритуале довольно неопределенно даже ближайшими родственниками усопшего не имели обрядовых ролей. Основными исполнителями обрядов выступали чаще всего односельчане, по сколько родственным умершего не обычая не полагалось лани. мать погребальными делами. Одна из ведущих ролей в карельском погребально-поминальном ритуале принадлежала плачевым функциям (но сравнению со свадебными причитальщицами) ² отличалась особым архаизмом: своими причитаниями они должны были общаться главным образом с мертвыми, а не с живыми людьми, в связи с чем почти всю устно-поэтическую подструктуру ритуала составляли причитания как «средство общения с обитателями иотустороннего мира» [22, с. 25).

Обычай массовой участия родственников и односельчан в похоронах можно отнести не только к социальной, но и к правовой подструктуре, ибо в этом обычае, с одной стороны, проявлялась солидарность с семьей покойного и демонстрировалось единство членов рода и всей сельской общины, а с другой — нельзя не видеть в нем исполнение обязанности перед умершим, отдачу ему последнего долга. Кроме того, за указанным обычаем вплоть до 1920-х гг.

сохранялась еще одна немаловажная функция — религиозно-магическая, выраженная так называемым погребальным культом, или культом мертвых. Суть данного культа сводилась, как известно, к архаичным представлениям, будто, обеспечив умершему благополучный переход в загробный мир и в дальнейшем оказывая ему должное внимание и почести, живые родственники могли рассчитывать на покровительство и помощь или по крайней мере на благоклонное отношение с его стороны.»

Юридическая подструктура погребально-поминального ритуала была сравнительно слабо развита, причем правовые элементы обрядности оказываются большей частью связаны с экономическими, как например разнообразные формы выделения покойному причитающейся ему доли из общесемейного хозяйства (в частности, выделение скота для забоя на поминки). И состав экономической подструктуры входили кроме подобных расчетов с умершим также элементы иного характера — подарки, плата тем или иным участникам ритуала, угощение и др. Определенное место, хотя тоже в общем-то довольно незначительное, в ритуале занимали элементы демонстративно-символической подструктуры, большей частью подчеркивавшие трагический или по крайней мере траурный смысл происходящего (например, обычай вывешивать за окно в боковой стене избы полотенце в знак того, что в доме лежит покойник).

Доминирующую подструктуру похоронно-поминального ритуала составляли религиозно-магические элементы, причем здесь их роль была выше, чем в любом другом комплексе семейной обрядности карел. В самой основе большинства традиционных погребальных и поминальных обрядов лежала вера в загробную жизнь, по народным представлениям, мало отличающуюся от земной. Поэтому ведущее место в религиозно-магической подструктуре ритуала занимали весьма разнообразные элементы обрядности, объединенные общей религиозной основой — культом мертвых. Не вдаваясь здесь в подробное рассмотрение последнего, поскольку ему будет посвящен раздел следующей главы, отметим лишь, что с ним связаны многочисленные обрядовые действия и обычаи, в которых прежде всего находила выражение забота об умершем родиче: традиционное снаряжение покойника для перехода на тот свет и благополучной «жизни» в загробном мире; ночное бдение возле него; «угощение» (в том числе во время поминок); устройство персональных поминок (например, сороковой день и годовщина смерти) и общих поминальных празднеств для всех покойных родственников («предков») в определенные дни года, и т. д. (см. табл. 3, рис. 2).

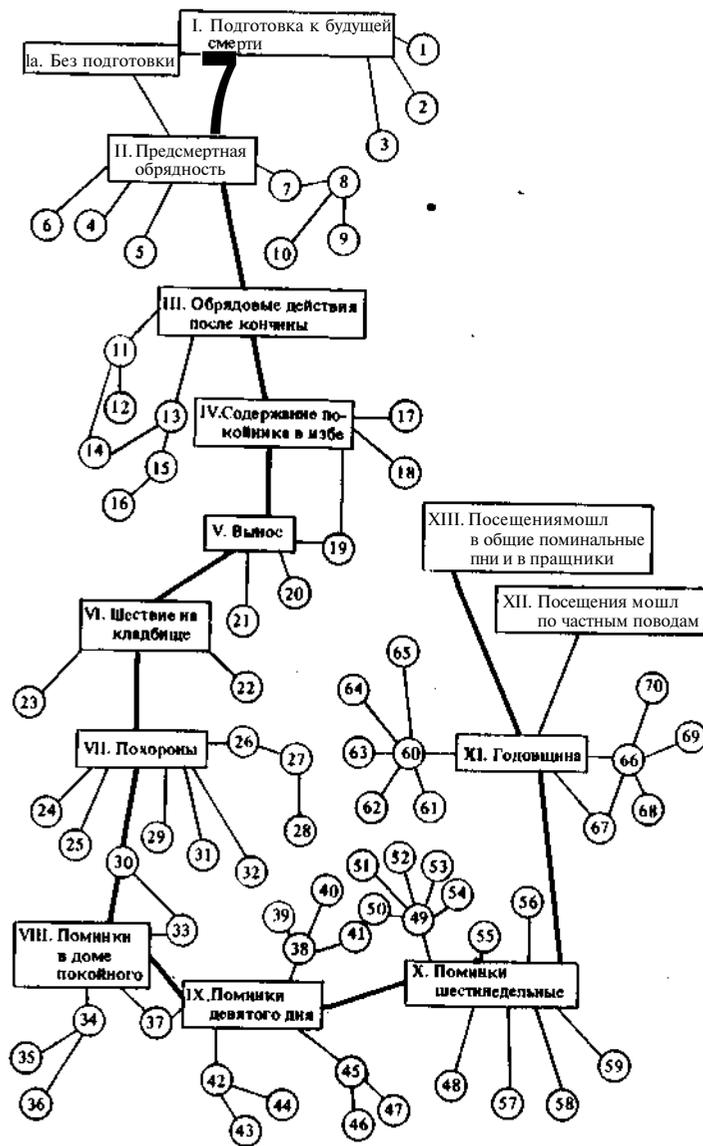
В состав религиозно-магической подструктуры наряду с обрядностью культа мертвых входили также элементы прямо противоположного назначения, призванные предохранять участников погребального ритуала от вреда, который мог причинить им покойник. Впрочем, таких элементов было сравнительно мало и они носили в основном магический характер (например, «очиститель-

ные» прикосания к печи при возвращении с похорон). Довольно существенной частью религиозно-магической подструктуры следует признать, наконец, христианскую обрядность. Тем не менее в погребально-номинальном ритуале, так же как в свадебном и родильно-крестильном, церковные обряды (типа соборования, отпевания, поминания и др.) отнюдь не считались совершенно обязательными: исполнялись они далеко не всегда, а если исполнялись, то чаще всего формально. При этом взаимоотношения родственников покойного со служителями церкви зачастую опирались не столько на духовную основу, сколько на расчеты экономического характера (плата за молебен, пожертвования церкви и т. п.).

Накапчивая обзор основных подструктур, следует отметить еще раз, что многие элементы ритуала могли выполнить несколько функций (примеры приводились выше). Уже одно это делает затруднительным анализ подструктур обрядности по отдельности. Нецелесообразность подобного, раздельного метода очевидна еще и потому, что такой анализ неизбежно исказит общую картину ритуала, ибо составляющие его элементы находятся во взаимодействии между собой и со множеством разнообразных элементов материальной и духовной культуры, с семейным и общественным бытом. Поэтому правильнее будет рассматривать погребально-поминальный ритуал как единую, целостную структуру, состоящую из более или менее сложных обрядовых комплексов, взаимосвязь и последовательность которых строго определялись традиционной схемой ритуала.

Итак, за основу схемы карельского погребально-поминального ритуала мы приняли деление его на три последовательных цикла. К первому относятся обрядовые комплексы, связанные с фактом смерти члена семьи и подготовкой покойника к погребению. Наиболее важными в составе этих комплексов представляются при жизни — укладывание умирающего на смертное ложе и применение разнообразных религиозно-магических способов облегчения смерти, а после кончины — обмывание и одевание покойника, помещение в большой угол, сидение около него (в том числе ночные бдения), укладывание в гроб (см. табл. 3). Основу второго цикла составляют комплексы обрядовых действий и обычаев, непосредственно связанных с похоронами: вынос гроба из дома и доставка на кладбище, погребение, возвращение участников похорон домой и поминки. Последний из названных обрядов можно в равной мере отнести как ко второму, так и к третьему, т. е. номинальному, циклу, в составе которого наиболее важными считались обряды поминок в день похорон, на сороковую день (или «шестинедельные» — *kuuznedalizet*) и в годовщину смерти, а также в общие дни поминовения всех умерших родственников.

Длительность циклов была неодинаковой. Она определялась и поныне определяется традицией. Например, первый цикл длится у карел, как и у многих других народов, обычно около трех суток, собственно похороны принято совершать в течение одного дня, и



Ис. 2. Схема погребально-номинальной обрядности.

/ - изготовление смертной одежды; 2 - приобретение принадлежностей христианского погребального ритуала; 1 - предварительное изготовление креста (столба), гроба; 4 - созыв родни; ; - прощание с умирающим; в - христианские обряды; 7 - укладывание умирающего на смертное ложе; А - религиозно-магические меры облегчения кончины; 9 - приготовление воды «для души»; 10 - дополнительные магические меры облегчения смерти; // - обмывание тела, одевание, укладывание в большой угол; 12 - магическое применение мыла, веника и пр.; 13 - изготовление гроба, калмалауд'ы или

только поминальные обряды не имеют хронологических границ, сливаясь с общим культом мертвых, и в частности с семейно-родовым культом предков.

Приготовления к смерти

Приступая к рассмотрению обрядов первого или нагнанных циклов, следует напомнить, что для нас интересны такие варианты погребального ритуала, которые исполнялись в связи с кончиной пожилых людей, поскольку в подобных случаях традиционная обрядность соблюдалась наиболее строго. Для сравнения наметим, что похороны ребенка, умершего в самом раннем возрасте, сопровождалась минимальной обрядностью.

Обычно люди старшего поколения уже сами начинали готовиться к смерти: изготавливали заранее «смертную» одежду (женщины, например, шили себе из белого полотна или ситца рубаху, «смертный сарафан» knolinkoslo), многие приобретали также необходимую, с точки зрения православного (церковного) обряда, «молитву» и т. д. И. К. Ипха, в НМ г. наблюдавший этот обычай в северных районах Карелии, пришел к ошибочному выводу об отживании традиции, поскольку «младшее поколение, ... по его словам, - больше не придерживается такого обычая» [134, с. (И)]. IS действительности же традиция в значительной степени жива и поныне: пожилые карелки и в наши дни считают совершенно естественным делом заботиться о своем посмертном костюме, тогда как молодым женщинам такая забота, очевидно, всегда представлялась преждевременной. Небезынтересно отметить, что в вопросе о смертной одежде наиболее консервативными хранителями традиции, по крайней мере уже с конца XIX в., выступают женщины (как, впрочем, и в отношении многих других традиций семейной обрядности). Мужчины, даже пожилые, судя по источникам, оказывались, видимо, довольно безразличными к требованиям обычаев.

Ис. 2 (продолжение).

т. п.; 14 - уничтожение отходов от мытья покойника и от гроба; 15 - приготовление ложи и гроба и укладывание покойника в гроб; 16 - снаряжение умершего для загробной жизни; 17 - ночные бдения; 18 - «бужение» и «кормление» умершего; 19 - прощание с умершим; 20 - религиозно-магические действия при выносе; 21 - традиционные способы транспортировки гроба; 22 - религиозные и демонстративно-символические атрибуты процессии; 23 - остановки прощания; 24 - бросание у могилы; 25 - окуривание могилы и гроба; 26 - выкуп «земли»; 27 - опускание гроба и могилу; 28 - эпизоды прощания и оформление могилы; 29 - намогильная тризна; 30 - возвращение участников похорон в дом умершего; 31 - раздача «поминаний» в память о новоумершем; 32 - раздача «поминаний» в память о других покойных родичах; 33 - поиски покойного; 34, 42, 47, 66 - домашнее застолье; 35, 43, 56, 68 - предоставление умершему места за столом и т. п.; 36, 69 - поминание; 37 - посещение могилы на второй, третий день после похорон; 38, 46, 49, 60 - посещение могилы; 39, 44, 51, 62 - угощение покойного; 40, 52, 63 - раздача «поминаний»; 41, 50, 41 - причитывание; 45 - поминки двадцатого дня; 48 - созыв родных и близких; 53, 64 - приглашение покойного на поминки; 54 - приглашение других покойных родичей; 55 - «встреча» покойного; 57, 67 - участие родни и односельчан в поминках; 58 - номинальный обед; 59, 70 - проводы покойного; 65 - новязывание «ветряного платка».

(Смерть старого человека, пользующегося заслуженным уважением окружающих, становилась весьма значительным событием в жизни деревни. Уже само ожидание скорой кончины такого человека вносило в семейный, а в какой-то степени и общественный быт определенную напряженность. Умиравшего не полагалось оставлять одного, за ним присматривали, ухаживали. Даже ночами кто-нибудь около него бодрствовал, чтобы при наступлении смертного часа разбудить всех жителей дома. Не только родня, но и соседи просили оповестить их, чтобы они могли попрощаться с умирающим или хотя бы присутствовать при его кончине. Нередко умирающий сам просил созвать к себе родных и близких. УзнЧш о том, что кто-то в деревне находится при смерти (lahteinaisilla'i букв. «при уходе»), родственники и односельчане сходились к нему и дом независимо от времени суток. И, по видимому, слова С. Наулахарию о том, что «и ожидании великой минуты! полные изба и сени набивались пароду» [153, с. 69, 72. (Им. также: 136, с. 284; 140, с. 26 след.; 163, с. 3671, часто соответствовали истине.

Очень важным считалось получить от умирающего (kuolie) прощение за обиды, которые когда-то были, возможно, причинены ему. Поэтому церемония прощения сводилась в сущности к простому диалогу. Например, троекратно просили умирающего: «Прости ради Христа» (1'rosli roadi Iirisla), на что следовал обычный ответ: «Пусть бог простит» (Jninala proslikkah). Мели совершивший какой-нибудь проступок по отношению к умирающему не успел получить «прощение» (ргонксн'п'а) при его жизни, он, чтобы избавиться от угрызений совести, а еще больше от страха перед покойным, просил прощения у мертвого.

Умиравший, особенно если это был старый человек, обычно сам чувствовал приближение смерти. Он даже мог отослать ожидающих, например, к столу, чтобы они подкрепились, пообещав дать знак, когда будет умирать [163, с. 367]. Догадавшись по виду умирающего о скорой кончине или по его просьбе (знаку), родственники устраивали для него особую постель на полу в большом углу избы. Н. Ф. Лесков, правда, указывал, что на пол перекладывали умершего сразу после смерти [53, с. 511], но в своем описании погребального ритуала южных карел он опирался, по-видимому, на нетипичные, хотя и частые, случаи, когда человек умирал раньше, чем его успевали переложить с кровати на смертное ложе. Дело в том, что карелы верили, будто на полу легче умирать, чем в кровати [19; 136, с. 283; 153, с. 70]. Сходные поверья и обычаи бытовали не только у карел, но также, например, у мордвы, марийцев, удмуртов [106, с. 73; 189, л. 157]. Впрочем, у тех же поволжских финнов и у великорусов зафиксировано другое поверье: постель, на которой умер человек, делается от этого «нечистой» [140, с. 26; 180, с. 320].

Карельский материал позволяет считать первое толкование обычая весьма архаичным; в нем отражено действительное стремление облегчить кончину, максимально обезопасив умирающего

от посягательств со стороны злых духов. Именно этим объясняется обычай устраивать смертное ложе в священном, большом углу. Вера в святость большого угла имела как христианские, так и языческие корни: здесь держали иконы, здесь же незримо находились, по крайней мере в ответственные моменты семейной жизни, духи предков. Не случайно карелы, молясь на иконы, обращались не только к христианским божествам и святым, но и к своим покойным предкам — «сюпдиует». С. Наулахарию зафиксировал поверье, будто на лавках у изголовья смертного ложи сидят «старика Туонслы» (Тнопсн nkol). И если умирающий начинал косить глазами, как бы высматривая кого-то позади себя, присутствовавшие считали, что он видит явившихся за ним предком; некоторые настолько галлюцинировали, что даже якобы узнавали своих покойных родичей и называли их [140, с. 26; 153, с. 70, 172]. Понятно, что присутствие могущественных предков должно было, по народным представлениям, облегчить переход в царство мертвых. Таким образом, можно полагать, что традиция переноса умирающего и священный угол была, особенно первоначально, связана с культом предков охранителей семьи.

Смертное ложе у карел вплоть до начала нашего века устраивалось довольно просто: на июлу расстилали охапку соломы, в изголовье клали меток с сеном, солому накрывали холстиной или дерюгой либо вообще ничем не накрывали. Перины и перовые подушки считались для постели умирающего непригодными, так как душа, выходя из тела, могла якобы запутаться в перьях, и тогда смерть затруднится [153, с. 70]. Сходное объяснение бытовавшего у русских крестьян обычая заменить перину и подушки соломой приведено Д. К. Лелениным: «Господствует верование, что каждое перо причинит ему (умирающему. 10. С.) мучения» [180, с. 320. См. также: 111, с. 6991. Л. С. Христолюбова и Т. П. Федннович отмечают подобные же поверья в удмуртской и мордовской погребальной обрядности [106, с. 73; 189, л. 157].

Для облегчения кончины приводили в соответствующий вид одежду: расстегивали пуговицы, развязывали узлы и т. и. Проверяли, чтобы на умирающем не было ничего скрученного, даже шнурок нательного крестика заменяли одинарной ниткой [140, с. 27; 153, с. 72; 163, с. 367]. Женщине распускали косы [136, с. 284; 140, с. 27]. При наступлении агонии с умирающего снимали одеяло (особенно, если оно было шерстяным), «чтобы душа не спряталась иод него» [153, с. 71]. Повсеместно было принято также открывать печную вьюшку или окно, реже — дверь, чтобы душа могла покинуть избу. Заботой о душе объясняется и* широко распространенный среди карел, русских, мордвы и многих других народов обычай ставить поблизости от умирающего (например, на подоконник, стол) чашку либо стакан с водой, чтобы душа, выйдя из тела, могла сразу же обмыться; общеизвестно поверье, что вода в чашке должна колыхнуться, когда отлетевшая душа коснется ее [75, с. 117; 140, с. 26; 168, с. 747; 180, с. 320; 183, л. 249;

189, л. 157]. Нередко еще до наступления смерти перед образами зажигали свечки. В деревнях, где значительную часть населения составляли староверы, присутствующие начинали поочередно читать молитвы. У северных карел для этого могли специально приглашать к умирающему начетчика-«грамотея» [154, с. 197; 188, № 1, л. 291. О наличии у карел каких-либо более существенных элементов христианской обрядности (соборования и т. п.) в составе предсмертного цикла сведений практически не имеется. Ото лишний ран подчеркивает формальное отношение основной массы карельского крестьянства к требованиям христианского вероучения.

Несмотря на многолюдно, и доме и во дворе соблюдалась тишина. Присутствовавшие если и разгоняли между собой, то вполголоса или даже шепотом; по полагалось стучать, греметь. Особенно напряженная тишина воцарялась в момент кончины, чтобы не вспугнуть душу, обычай «полис естественный и распространенный не только у карел [154, с. 71; 168, с. 747. Ср.: 75, с. 117]. Возле умирающего не полагалось даже плакать; правда, народное объяснение запрета связано с поморьем, будто слезы, упавшие на умирающего, превратятся на том снеге и искры и будут жечь его. *)то же поверье запрещало плакать над умершим и над открытой могилой [134, с. 117; 136, с. 283; 153, с. 721.

Коли при обычной, более или менее легкой смерти полагалось воздерживаться от липшего шума и от громких разговоров, то в случаях, когда смерть оказывалась затяжной и мучительной, умирающему старались помочь традиционными способами.

К числу часто применявшихся среди карел магических способов ускорения смерти относился следующий: кто-нибудь взбирался на чердак и троекратно громко хлопал тремя досками кровли над тем местом, где в избе лежал умирающий. Иногда при этом еще стреляли из ружья вверх черен образовавшееся и крыше отверстие либо (в севрокарельском варианте) колотили по пей длинной жердью [134, с. 64; 153, с. 71; 154, с. 198, и др.]. Синхронное объяснение подобных приемов ускорения кончины громким шумом старались якобы напугать душу, чтобы она убежала. Однако более древнюю основу обычай составляет, на наш взгляд, стремление отпугнуть злые силы, чтобы те не мучили умирающего. В то же время заслуживает внимания предположение Д. К. Зеленина, что у русских аналогичный обычай — «конек ломать» и поднимать тесины кровли — сложился в результате эволюции крыши жилища, т. е. благодаря появлению потолка [189, с. 321]. Наряду с шумовыми способами ускорения смерти у карел зафиксированы более спокойные, считавшиеся тем не менее тоже достаточно эффективными. И. К. Инха, например, отметил поверье, будто трава, надерганная с трех крайних межей и подложенная под солому умирающему, ускоряет кончину [134, с. 64; 153, с. 71]. Карелы района Иломанси в тех случаях, когда, предсмертное состояние затягивалось более чем на девять суток, пользовались приемами уподобительной магии — разламывали веретено и три

сетевязальные иглы. Веретено втыкали в щель потолка и рукой отламывали конец; но И. Кемппинену, веретено ломали, если умирала женщина, а иглу — если умирал мужчина [136, с. 284; 140, с. 27; 153, с. 71 след.]. Иногда под солому явно в качестве оберегов клали сложенные крест-накрест две старые, сильно источенные косы либо два серпа, затем дважды перекидывали топор через крышу дома — вдоль и поперек, что также должно было, видимо, отпугнуть от умирающего злых духов [153, с. 70 след.]. Причина длительной и мучительной смерти могла заключаться, по мнению карел, в том, что умирающий **Пьл** грешником (roilikiliine). В частности, известно поверье, что мучительная смерть бывает у колдунов, которые своими действиями нанесли много вреда людям [136, с. 284; 153, с. 71 след.]. Полное типичным для карел представляется поверье, будто дополнительные страдания умирающему могут причинить такие его работы и дела, которые остались незавершенными. Поэтому полагалось заранее, еще до наступления смертного часа, сжигать недоконченные поделки и рукоделия, и вообще человеку следовало при жизни помнить об этом и всякое дело доводить до конца [153, с. 71 след.].

Как известно, среди русского крестьянства было принято случаи мучительной смерти объяснять расплатой колдунов за их связь с «нечистой силой» [180, с. 320]. Представления карел о причинах подобных случаев отличались менее христианизированной языческой основой. И хотя влияние христианской религии проступает в них довольно заметно, умение колдовать обычно нее же не относилось к числу таких причин, поскольку колдовская практика среди карельского населения имела, можно сказать, массовый характер и сами карелы не видели в ней никакой связи о «нечистым».

Обрядность после кончины

С наступлением смерти (с. к. knolorna, kiiolemla; лив. kiioleidu; люд. knolend) начинался новый комплекс обрядовых действий. Развитие их шло orally в нескольких направлениях, из которых основным являлось религиозно-магическое (см. табл. 3). Даже **Гикл** действий, посвящавшихся, казалось бы, чисто практическому уходу за телом умершего и подготовке его к погребению, представлял собой одну из важнейших частей традиционного культа мертвых.

Сразу после кончины перед иконой зажигали, если это по было сделано раньше, одну или две свечки и с «молитвами окуривали умершего ладаном (gloadanoa koailah — «кадят ладаном»); в окуривании могли поочередно участвовать все родственники и знакомые покойного [120, с. 101; 153, с. 73]. Тут же плачача начинала «смертное причитание» (kuolinvirzi); но сведениям М. Варонена, плачача, чтобы причитывать по покойнику, выходила из избы [165, с. 102. См. также: 120, с. 101]. Содержание причитания было

довольно лаконичным и сводилось в сущности к констатации факта смерти. «Уже ли успокоился на негнибавом, беззвучном ложе? Ведь ты уже был в дряхлом возрасте. . . Успокоился на вековечном ложе Туонелы» [35, № 30] — вот, собственно, почти весь текст первого причета, начинавшего традиционный цикл «законных плачей» (sakonaitkn), соответствовавших определенным моментам погребального ритуала [120, с. 101 след.; 131, с. 98, 113; 153, с. 71--130].

Но традиционным представлениям, полагалось сразу после кончины покрыть рот умершего лоскутом белой ткани (чаще всего — ситца), и делалось это спешно, чтобы злой дух (loispiiolehiini — «потусторонний») не успел проникнуть в тело, — иначе покойник будет якобы выходить из могилы и вредить людям [13fi, с. 284; IГЗ, с. 72]. Этот «ротовой платочек» (snuripakkaie, smiraikkane) размером примерно 10X10 см убирали только перед погребением [IГЗ, с. 72; 15(1, с. 332; 108, с. 748; 180, № 1725/4].

Пока тело умершего не окоченело, совершался один из важнейших погребальных обрядов обмытия покойника. Сам по себе обряд в том виде, в каком он бытовал у карел в конце XIX начале XX в., особой сложностью не отличался и в основном был сходен с аналогичным обрядом многих других народов (русских, мордвы, коми'и' пр.). Широко известен среди карел обычай, согласно которому умершего мужчину должны были мыть мужчины, женщину женщины [13(?, с. 284; 140, с. 28; IГЗ, с. 73; 188, № 1, л. 2)]. Ср.: 75, с. 117]. Однако во многих источниках указывается, что для исполнения обряда было принято приглашать старух или вдов [53, с. 511; 18(1, № 1725/4; 188, № 1, л. 57, 77]. Часто мойщиками выступали родственники умершего, но, как правило, в каждой деревне имелись люди, привычные к такому опасному, по суеверным представлениям, делу; их услугами односельчане охотно пользовались. Иногда покойный заранее мог попросить кого-нибудь обмыть его. М качестве платы мойщикам давали что-нибудь из одежды покойного либо вообще ничего не давали (особенно если мыли умершего его родственники) [13(i, с. 284; 154, с. 199].¹ Участие в обряде обмывания считалось полезным делом для самих мойщиков, так как верили, что после их собственной смерти души обмытых ими покойников придут на помощь при переправе через загробную реку Туони [153, с. 74]. Чаще всего мойщиков (или мойщиц) было двое-трое, но, по некоторым сведениям, мыли и в одиночку [53, с. 511; 188, № 1, л. 57. Ср.: 5, с. 427].

Обмывали умершего обычно на смертном ложе, в крайнем случае немного передвигали из большого угла на свежую солому. Если же смерть заставала на кровати, то для мытья стелили на иол солому, на которую перекладывали тело [53, с. 511].

В конце XIX — начале XX в. синхронный смысл обряда обмывания заключался именно в очищении тела: в загробный мир не положено вносить «грязь земной жизни». Эта мысль так или иначе выражена во всех вариантах «законного плача», которым

сопровождался обряд и который так и назывался — «обмывательный плач», или «плач обмывания» (pezondvirzi, pzenditkn). Наиболее содержательные тексты вариантов такого причитания (плачи дочери по отцу, жены по мужу, матери по дочке и взрослому сыну) записаны и опубликованы С. Наулахарью [153, с. 74-80]. В наше время исследовательнице карельских причитаний Л. С. Степановой удалось записать вариант плача матери по дочери [35, № 311. Во всех вариантах плача просила отмыть тело дорогого человека (отца, матери, мужа, сына, дочери и т. д.) «до белизны белых лебедушек», чтобы мог он попасть «к белым предкам» (valkeili synlysili), высказывала свое горе, оттого что осталась без доброго наставника (или наставницы), просила хотя бы в образе птички показываться ей на первых весенних проталинах и т. д. Сама плачен в обмывании не участвовала. Она лишь комментировала происходящее, тогда как одна из мойщиц мыла покойника мылом и мягким, хорошо распаренным березовым веником (реже тряпкой), другая поливала теплой водой, третья помогала поворачивать и приподнимать тело [140, с. 28; 153, с. 73].

Несмотря на известный страх перед умершим (в источниках этот страх нередко преувеличен), можно полагать, что труп трогали обычно голыми руками; правда, Л. М. Линевский в свое время утверждал обратное, что покойника двигали «крюком, но никогда не голыми руками» [183, л. 249]. Подобный обычай действительно практиковался в прошлом, но касался он лишь тех покойников, которые при жизни страдали падучей (шмлепспей) или были душевнобольными, их даже не обмывали [13(?, с. 285; 140, с. 28].

После того, как умерший был тщательно вымыт и насухо вытерт, его поднимали на боковую лавку головой к большому углу. Па пол, на то место, где лежал покойник, клали кочергу [1(55, с. 102]. Собранную с пола солому позднее сжигали на берегу либо на плоту, пущенном в озеро, но могли также сжечь, как у ряда других народов [75, с. 127; 17(1, с. 115, 1(1(0, и др.), в поле или прямо во дворе [127, с. 18; 134, с. (55; 137, т. 2, с. 448; 1(28, с. 757]. Вместе с соломой обычно сжигали щепки и стружки от гроба, а иногда и одежду, снятую с умершего [140, с. 31; 183, л. 251]. Воду от мытья покойника карелы (и финны) часто использовали в качестве магического средства: для избавления коров и телят от насекомых-паразитов, для оберегания коров от медведей (Иломанси) и т. д. [138, т. 1, с. 459, № 323; 140, с. 31]. С аналогичными магическими целями могли применять остатки мыла, в частности для оберегания коров от медведей [138, т. 3, с. 1789, № 325]. В тунгудских деревнях мылом и веником, которыми был обмыт покойник, выводили клопов [137, т. 2, с. 448]. По сведениям А. М. Линева, таким мылом старались лечить детей при иарше и других кожных заболеваниях [183, л. 251].⁵ Подобных примеров можно привести немало, но и перечисленных здесь достаточно, чтобы понять, насколько сильными магическими свойствами

суеверное крестьянство наделяло самые; обычные предметы — мыло, веник, воду, солому и пр., полагая, что к том вследствие соприкосновения с покойником могла пристать «калма» (с. к. kalniņ, лив. kalrnn, люд. kalrn — «смерть», «могила»), но нередко также в значении «опасная, неизлечимая болезнь»). В то же время обычай сжигать принадлежности смертного ложа (кое-где принято было сжигать дазке мыло и веник [188, №4, л. 151] можно в КИКОЙ-ТО мере признать рациональной санитарной мерой, полезность которой и случаях смерти заразных больных, а том более при эпидемиях не вызывает сомнения.

Одевание умершего тоже представляло собой целый обряд, долго-сохранивший традиционную основу. И сущности вплоть до начала нашего века традиция довольно строго определяла и состав смертной одежды, и особенности ее изготовления. Как уже отмечалось, пожилые женщины обычно за годи готовили себе погребальный костюм. Тем *но* менее имеются (.ведения, что смертную одежду часто приходилось шить непосредственно в ходе подготовки к похоронам. Последнее было, по-видимому, более характерно для тех случаев, когда умирали нестарые люди.

Смертную одежду (knolienvoalliel. буки, «одежда покойника») шили одинарной ниткой редкими, как бы наметочными стежками, не делая узелков, отчего шов получался заведомо непрочным. Л. Похтонен так объяснила причину подобного шитья: на том свете одежда, мол, быстрее порвется и покойник получит новую [153, с. 81]. Иголку при работе* обязательно держали «от себя» («вперед иголкой»).¹⁹ Не следовало перекусывать нитку зубами, поскольку существовало поверье, будто от этого к швее может пристать калма [140, с. 28; ПГ>5, с. 81]. Смертная одежда изготовлялась из белого холста, позднее из белого ситца и, по некоторым сведениям, даже из кисеи [168, с. 753, 754, 7Г>7]. И похоронной обрядности карел белый цвет костюма символизировал смерть и принадлежность к царству мертвых; аналогичное значение, очевидно, придавалось белому цвету и в погребальных обрядах русского, удмуртского, коми и других народов, хотя, по мнению Д. IV. Нелепина [18(), с. 521, 3301, у восточных славян белая одежда считалась в прошлом признаком траура [5, с. 327; 12, с. ПГ>; МП, с. 74; 18!), л. ПГ>!). Обычай одевать умерших в белое сохранился среди карел еще в начале XX в., однако некоторые исключения допускались, например при похоронах девушек.

Но многих источниках подчеркивается, что смертная одежда должна быть чистой, по не обязательно повой. Особое предпочтение отдавалось такой одежде, которую покойный при жизни надевал (но не более трех раз) при посещениях церкви или монастыря [136, с. 285; 153, с. 81; 153, с. 368]. Неношеное белье следовало хотя бы постирать.⁷ Известно также поверье, согласно которому умершего не одевали в дареную одежду (annozvoale), ибо тому придется ее выкупать на том свете. Желательно, чтобы ткань или готовая вещь была изготовлена либо приобретена самим покойным или хотя бы при его участии [13(5, с. 285].

Состав погребального костюма при всей традиционности имел сравнительно много вариантов, причем количество их явно возрастало по мере приближения к нашему времени. Так, по сведениям И. Кемппинена, карелы иногда хоронили умерших без верхнего платья в одном исподнем [140, с. 28]. Можно полагать, что в прошлом такой обычай действительно имел у карел, так же как и у восточных славян [180, с. 422], широкое распространение.* Однако по крайней мере в конце XIX — начале XX в. среди карел было принято хоронить в более или менее полном костюме. Особенно полный комплект нижнего и верхнего платья полагалось надевать па мужчину. М этот комплект входили две рубахи нижняя (белая, сшитая без воротника и обшлагов [168, с. 751]) и верхняя, подштанники, тоже непременно белые, и верхние порты (или брюки), а также пиджак [188, № 1, л. 28, 57]. Брюки и пиджак стали надевать на покойников повсеместно, по-видимому, довольно поздно только в XX в. Голову независимо от времени года покрывали шапкой, поверх псе еще белой холщовой накидкой «куккелем» (kukkeli, kokkeli, cukkeli; ср. русское наименование аналогичного головного убора — «куколь»; в ругозерских деревнях куккель называли также «чубруна» [149, с. 57]). Сшитый из одного или двух кусков полотна куккель закрывал голову, плечи и спину (или хотя бы ее верх), оставляя открытым лицо.

Обували умершего в специально сшитые из холста прямые чулки без пятки. Шерстяные чулки надевать на покойника обычно опасались, чтобы не вызвать падеж овец [59, с. 12(i)]. Объяснение прямого покрои чулок кроется, вероятнее всего, в его архаичности: будучи вытесненными из обычного обихода чулками с пяткой, чулки прямого покроя могли применяться в качестве традиционной принадлежности погребального костюма. Но крайней мере именно так объясняет М. II. Пелицер причину сохранения до наших дней подобных чулок в погребальном костюме у коми [5, с. 255 след.].

Консерватизм погребальной обрядности достаточно ярко проявился в отношении к обуви. Обувь для умершего обычно являлась предметом особой заботы. Однако эта забота вряд ли основывалась па представлении, будто мертвецам на том свете приходится много ходить и поэтому обувь им особенно необходима." Наоборот, она вызывалась скорее всего стремлением обеспечить усопшего если не подлинно архаичным видом обуви, то хотя бы максимально приближенным к нему. Например, в тех случаях, когда покойника обували в сапоги или башмаки, полагалось выдерживать из них железные гвозди (аналогичный обычай отмечен Д. К. Зелениным у русских [180, с. 322]). В таком обычае Г. И. Куликовский усматривал, и не без основания, пережиток «старинны, когда олончанин знал только деревянные гвозди» [48, с. 52]. У северных карел было принято отрывать от сапог каблуки, и хотя делалось это, как объясняли информаторы П. Виртаранты, для того, чтобы умерший, посещая свой дом, ходил неслышно, «не стучал каблуками» [168, с. 753], более вероятной первоначальной основой обы-

чая представляется имитация древней обуви, не имевшей каблуков. У северных карел зафиксированы и другие обычаи преднамеренной норчи сапог (например, прорезались дыры в подметках, обрезались голенища) [153, с. 81; 168, с. 755], в чем можно видеть стремление номочь умершему быстрее сменить «изношенную» земную обувь на обувь загробного мира. Впрочем, обрезание голенищ иногда могло быть, на наш взгляд, продиктовано и весьма прозаическими хозяйственными соображениями. По некоторым сравнительно поздним сведениям, хоронили могли вообще без обуви (особенно малолетних детей) или в каких-нибудь старых опорках [154, с. 199; 168, с. 755; 188, № 7, л. 32]. Наиболее принято было у карел обувать покойников (независимо от пола) в поршни из сыромятной кожи (или холста). Их нередко шили прямо по ноге умершего во время его одевания [22, с. 25; 163, с. 368].

В более отдаленном прошлом, вероятно, полагалось независимо от времени года надевать на руки покойного рукавицы [140, с. 28]. Однако в источниках, освещающих похоронные обряды начала нашего века, этот обычай упоминается крайне редко, что, видимо, свидетельствует о переходе его из обязательных элементов ритуала в вариативные, необязательные.

Если мужской погребальный костюм уже в 1920-е гг. имел немало отклонений от традиций, то в женском погребальном костюме еще в 1930—1950 гг. сохранялось много архаичного. Особенно это было свойственно костюму пожилых женщин, отчасти хотя бы уже потому, что последние обычно сами заранее готовили его для себя. Основу костюма составляли рубаха с удлиненными станушкой и рукавами, сарафан, сшитые из холста чулки, два головных платка, из которых один завязывался на затылке, второй — под подбородком [188, № 1, л. 57; № 2, л. 7].⁹ Кроме того, в прошлом на умерших женщин было принято надевать, как и на мужчин, куккель [22, с. 23; 149, с. 57; 153, с. 80; 188, № 2, л. 83 и др.], однако в начале нашего века, по крайней мере с 1920-х гг., этот обычай стал повсеместно нарушаться и женщин чаще хоронили без куккеля [188, № 2, л. 77]. Тоже, видимо, сравнительно недавно традиционный костюм стали дополнять кофтой (kouhta). Передник, составляющий неотъемлемую принадлежность обычного костюма, карельских крестьянок, не принято было повязывать на покойницу.

Имеются сведения о бытовании в ряде мест обычая надевать замужним женщинам на голову сороку, которую, по определению И. Маниинена, «делали кое-как» [149, с. 57; 154, с. 199]; у снмозерских ливвиков аналогичный головной убор — «чепчу» — шили для покойницы из белого ситца.¹⁰ Такое формальное отношение к изготовлению сороки понятно; настояшая сороку, шитую жемчугом, а иногда и золотом, предпочитали заменять дешевой моделью либо просто платком, тогда как ценный головной убор переходил по наследству. Зато в тех случаях, когда умирала молодая девушка, в гроб к ней нередко клали сороку, чтобы она могла в царстве мертвых выйти замуж [129, с. 489 след.].

Погребальный костюм девушек существенно отличался от костюма замужних женщин. Так, девушек, умерших в брачном возрасте, хоронили в красочных нарядах или даже в свадебной одежде [22, с. 126], подобно тому, как это делали русские, белорусы и, видимо, многие другие народы России [59, с. 126; 111, с. 700; 180, с. 322; 189, л. 159]. На голову девушке в отличие от замужней женщины поинзынали не два платка, а только один либо просто косынку. Интересный обычай, касающийся похорон девушек, зафиксировала у карел Калининской области Г. С. Маслова: «Девушку накрывали до рук нарядным полотенцем, подобным „рукобитному“. Оно являлось как бы свадебным даром девушки, не успевшей выйти замуж» [58, с. 34]. Совершенно очевидно, что и приведенный У. Харвой вариант (сороку клали девушке к гроб), и отмеченный Масловой обычай ворхиенложских карел имели в прошлом одинаковую религиозно-психологическую основу — стремление обеспечить умершим девушкам лучшие возможности для вступления к брак в загробном мире.

Согласно народным представлениям, человеку не следовало оставаться подолгу без опояски, ибо считалось, что последняя оберегает от злых духов. Это правило касалось не только живых людей, но и мертвых [168, с. 193]. И качестве опояски применялась льняная или конопляная нитка, хотя, по Г. И. Куликовскому, покойника могли опоясывать и шерстяной ниткой (сообщение относится к д. Моши и чье, населенной людиками) [48, с. 52 след.]. Нитку затягивали простым (одинарным) узлом 114(1, с. 285; 153, с. 81j.

Одетого покойника помещали на боковой лапке на «смертную доску» — калмалауду — или, по П. Ф. Лескову, на соломенную подстилку [53, с. 5111, головой в большой угол. И изголовье клали небольшую подушку, набитую березовым листом. Руки скрещивали на груди, ноги выпрямляли и, чтобы держались имеее, связывали; хоронить, однако, со снизанными конечностями не полагалось, поэтому перед погребением их разнизывали. Сверху тело накрывали холстяным или даже кисейным саваном (kale, kalevuute, kalepallina, soalivana и т. п. — «покрывало», «саван») [22, с. 24; 188, № 1, л. 57; № 2, л. 7].

Процедура обряжения и укладывания покойника в большой угол завершалась очередным «законным плачем»; у сегозерских карел, по данным У. С. Конкка, только с этого момента начиналось оплакивание умершего [22, с. 24; 35, № 84].¹¹ Содержание плача в основном сводилось к вопросам, которые задавались покойнику: доволен ли тот «лучшими прямыми одеждами», в которые его нарядили; почему лежит «с закаменелым сердцем» иод образами и не разговаривает с родными; как приняли его высокие предки, и т. и. [22, с. 24 след.; 35, № 84, 87, 135, 136, 175 и др.; 153, с. 82 след.; 169, с. 183].

У карел практически повсеместно было принято держать покойника в избе в течение трех дней, т. е. до самого погребения. Эта часть похоронного ритуала состояла из целого комплекса обрядовых действий. Обрядность данного комплекса относилась к самым разным подструктурам ритуала: социальной, религиозно-магической, юридической, экономической, демонстративно-символической и др. (см. табл. 3). Элементы подструктур и здесь были тесно взаимосвязаны, многие из них выполняли сразу несколько функций; некоторые обряды, характерные для предшествующего цикла, получали дальнейшее развитие. Последнее относится, например, к такому элементу социальной, а в известной мере и юридической подструктуры, как прощание с умершим. На данном этапе ритуала этот обряд в первую очередь захватывал весь круг родственников покойного, а также более или менее широкий круг односельчан (в зависимости от социального положения умершего) и, таким образом, в большинстве случаев выходил за пределы семейно-родового коллектива. Напомним, что близкие родственники старались находиться возле умирающего в его последний час и получить прощение еще при его жизни. Прочая родня начинала сходиться в дом умершего, как только получала известие о смерти, причем родственникам, жившим в отдаленных деревнях, приходилось спешить, чтобы успеть хотя бы на похороны. Мее это время покойника навещали также односельчане.

На похороны не полагалось приходить с пустыми руками, поэтому каждый из родственников приносил с собой хлеб, пироги (чаще всего рыбник). Этого обычая население Карелии придерживалось еще в 1920–1930 гг. [184, л. 23], а пережитки его зафиксированы нами еще в 70-х гг. В большинстве случаев приношения, надо полагать, были вполне кстати, поскольку хозяевам приходилось в течение трех дней кормить и поить довольно большое количество участников ритуала. Карелы района Иломанси приносили хлеб, пироги, соль, муку, однако все эти припасы складывались возле покойника, а во время похорон уносились на кладбище и раздавались нуждавшимся [136, с. 28(i)].

Родственников умершего, прибывающих из других деревень, обычно встречали плачем на крыльце дома или па дворе, а особенно близкую родню, например замужнюю дочь, выходили встречать даже на край деревни и оттуда сопровождали, причитывая, до самого дома. Вновь прибывшие, вступив на двор, если не раньше, тоже начинали причитывать, выражая свое горе в традиционных вопросах: почему родитель (родительница, брат, сестра или т. п.) не вышел, как всегда, на крыльцо встречать, или он «уснул на вечном ложе Туонелы»; почему от дома веет пронизывающим холодом, и т. п. Встречавшие отвечали соответствующими плачами. Такие наполненные трагизмом церемонии могли длиться около часа [22, с. 24; 35, № 35, 36, 85 и др.; 131, с. 110; 153, с. 91-93].

По обычаю, зафиксированному Н. Ф. Лесковым у южных карел, всякий приходящий в дом кланялся несколько раз иконом, затем, подойдя к покойнику, брал «белую холщовую тряпочку», специально положенную ему на грудь, и проводил ею над телом от головы к ногам и обратно [53, с. 512]. Заметим, что последний элемент сохранился у карел до наших дней. Полное подробное описание северокарельского варианта обряда опубликовано С. Паулахармо. Каждый пришедший навещать умершего сначала кадил ладаном над телом, затем, крестись, кланялся троекратно до иола и просил: «Прости меня, покойник, за все грехи и грешки, что помню и не помню, ведаю и не ведаю» (I'rosli iiiiilina, pokoi-iiiekka, kaikisla reäbistii lai rcalikahi.4l.ii, mnisletii! lai nuuislaniai. tomal, lielyl. la liettiiiiaUömät) [153, с. 91].

По традиционным поверьям, известным у многих народов, мертвеца не следовало оставлять одного дома. По некоторым сведениям, это объяснилось страхом, что покойник, оставленный без присмотра, пойдет будто бы бродить по дому и может причинить какой-нибудь вред [129, с. 489; 153, с. 93]. Однако нам представляется, что для карел более важной основой обычая «караулить умершего» (выражение П. Ф. Лескова) был не столько страх перед ним самим, сколько опасение, что в него войдет «злой дух», подобно опасениям, например, ижорцев, что «злой человек» (paha inics) похитит душу, или белорусов, что «чертяка» сотворит «икую пакость» над мертвым [111, с. 705; 123, с. 8(i)]. Особенно необходимым считалось сидение возле покойника в ночную пору. Обычно все три (реже две) ночи, что умерший лежал дома, около него происходили своего рода общественные собрания, которые у карел известны как «ночные сидения» (лив. yõn i.stniji/el), «ночное бдение» (с. к. yõnvalvoilla) и т. и.; ср., например с удмуртским названием обычая «уй иукои» «ночное сидение, бдение» [10(1, с. 751). Насколько важное значение придавалось соблюдению обычая «сидений», свидетельствует отмеченное С. Паулахарью поверье, что каждый человек должен на своем веку провести не менее трех ночей возле трех покойников, чтобы в загробном мире он мог попасть в «царство небесное» (tsarsva) [153, с. 93 след.]. Состав и количество участников ночного сидения могли, разумеется, сильно варьировать в зависимости от возраста умершего и его социального положения: чем авторитетнее был покойный при жизни, тем больше людей приходило в дом сидеть возле него.

Судя по литературным сведениям, ночные сидения в северокарельских деревнях в прошлом отличались сравнительно строгим поведением участников, а также подчеркнутой христианской направленностью. «Пдящие» (yõn valvojat) сидели при свете горящих свечей, периодически крестились и молились. Нередко для чтения молитв приглашались старухи-молельщицы (molijat), которых якобы даже нанимали за плату [168, с. 750]. Время от времени покойника окуривали ладаном (koajittih). Никаким рукоделием заниматься не полагалось, не следовало громко разговаривать, шутить и смеяться.

Среди карельского населения Олонецкой губернии ночные сидения имели более оживленный характер. Это, в частности, отмечал Н. Ф. Лесков: «Собирается множество старух и стариков, которые сказками и занимательными рассказами коротают длинную ночь» [53, с. 511]. Аналогичные, хотя и более поздние, сведения имеются также из района Иломанси, где тоже было принято во время «сидения у мертвого» (kuolieii istijazed, knoliezed) рассказывать сказки [136, с. 286].^{1?} Олонецком районе (Вагвозеро) Л. И. Никитиной прямо говорили, что при ночных бдениях полагается вести шуточные разговоры — «веселить покойника» 1184, л. 231.¹² Сравнительно недавно, в 1971 г., участвуя в похоронах сказительницы А. Ф. Никифоровой, автор имел возможность убедиться в том, что этот обычай нередко соблюдается и поныне. Содержание разговора, которые? вели между собой пожилые женщины — родственницы и подруги покойницы, — почти не отражало трагизма ситуации. Напротив, участницы «бдения» вспоминали различные житейские истории, эпизоды из обрядовой, в том числе свадебной, практики прошлого, то и дело обращались, в разговоре к умершей — так, как будто она слушала их. И прочем, преи от времени женщины прерывали беседу и заводили хором молитву (на русско-языке): «Снятый боже, снятый крепкий, свитый бессмертный, помилуй нас», после чего вскоре снова завязывался разговор.

Среди карел и вепсов был отмечен особый вариант похорон, который в отличие от обычных вариантов, с оплакиванием, включал в свой состав элементы своеобразного «веселения» умершего. Так, у людиков-лоянцен (Олонецкий р-н) и у средних вепсов еще в 1957 г. был известен обычай, который, по описанию В. В. Пименова, позволял молодежи «веселить» покойника, пока тот находился в избе, а также во время похоронного шествия, для чего гармонист играл «самые веселые, разухабистые мелодии», а молодежь плясала впереди процессии [67, с. 39]. У. С. Конкка и А. П. Косменко в 1974 и 1976 гг. зафиксировали случаи «веселых» похорон в деревнях Сегозерья [22, с. 29, 84]. Надо заметить, что в погребальной обрядности многих европейских народов, и в том числе славянских, в свое время тоже практиковались разнообразные обрядовые «веселости», приуроченные к ночным бдениям возле покойника [см., напр.: 11, с. 205—211; 12, с. 144—151; 17, с. 54—56; 180, с. 331]. Не исключено, что варианты «веселых» похорон, бытовавшие среди южных карел и вепсов, так же как и обычай развлекательных разговоров при ночных бдениях, являются отголосками влияния славянской традиции, в которой прослеживаются «рудименты языческих погребальных оргий» [12, с. 144 след.].

В большинстве сведений отмечается, что причитать над умершим ночью не полагалось. Только под утро, после того как пропоет петух, плачем заводили «утренний причет» (лив. huondezviri). Как указывает А. С. Степанова, мотив «плача-пробуждения» среди карел «исключительно популярен, и ему придается особое значение в цикле похоронных плачей» [35, с. 512]. Особенно

развит этот мотив у южных карел. Обычно какая-нибудь из самых близких родственниц умершего (или специальная плачущая) обращалась к покойнику с просьбой проснуться к завтраку. В южно-карельских вариантах утреннего плача основное внимание уделяется «расспросам» умершего о том, как встретили его душу прародители и архангелы, куда отвели: на правую или на левую сторону — «к великим престолом прародителей» (правая сторона) или к «сатанинским собраниям» (левая); угостили ли его с дороги медовой рюмочкой, и т. д. (35, № 177—179; 120, с. 1021. «Вудильный» плач, считавшийся одним из обязательных («законных») похоронных причитаний, могли дополнять некоторые другие плачи. В частности, заслуживает упоминания причет, которым какая-нибудь из родственниц умершего благодарила всех, кто пришел посидеть ночь «в единой артели», «при свете восковых свечек» [35, № 159; 140, с. 29].

Всякий раз, когда в доме садились завтракать, обедать или ужинать, полагалось «будить» покойника; особенно необходимым считалось приглашать его последний раз позавтракать в кругу семьи в до Н1, похорон 122, с. 25; 153, с. 95—97; 168, с. 748, 751]. Наливали свежий чай и ставили около покойника вместе с какой-нибудь стряпней.

Многие родственники и односельчане, пришедшие проститься с умершим, обращались к последнему с просьбами передать нестолько их покойным родичам. По сведениям С. Паулахармо, пока покойник находился дома, его личные вещи раздавали родственникам, чтобы тот видел, кому что досталось. Если умерший кому-нибудь обещал при жизни что-либо подарить, следовало это выполнить, чтобы не разгневать его; по этой же причине нельзя было ссориться при дележе имущества [153, с. 94 след.]. Нольиинство сведений все же указывает на то, что раздел личных вещей умершего, как и принадлежавшей ему доли семейного имущества, происходил обычно позднее.

Погребальные приготовления

Важным и ответственным делом считалось изготовление гроба и некоторых других погребальных атрибутов (намогильной доски, креста и т. п.). Гроб (gruhi, kgrpu, grobn) начинали делать обычно в день смерти или даже сразу после кончины. По сведениям С. Паулахарью, близким родственникам усопшего не следовало заниматься изготовлением гроба, равно как и другими погребальными делами, чтобы усопшему не показалось, будто родня охотно хоронит его [153, с. 83 след.]. Такое объяснение представляется несколько надуманным и, вероятно, поздним. В целом для карел вряд ли был характерен строгий запрет на непосредственное участие родственников в приготовлениях к похоронам родича. Во всяком случае на эту мысль наводят аналогии в погребальной обрядности других финноязычных народов: например, у коми гроб

могли делать родственники или посторонние, а у води вообще считалось более желательным, чтобы гробовщиком был кто-нибудь из родни [94, с. 82; 121, с. 440]. У карел, судя по литературным и фольклорным источникам, гроб делали обычно два-три человека. Например, гроб для Михкали Перттунена, известного руноповца, изготовили трое мужчин, тогда как информаторы П. Виртаненты прямо указывали, что обычно мастерят гроб двое [167, с. 12; 168, с. 7501. Лишь о карелах Иломаитси имеется сообщение, что там гроб «делали всей деревней» [136, с. 2851. Последнее действительно могло иметь место, если изготовляли гроб-колоду. Дело в том, что в прошлом у карел, как и у многих других народов России (например, великорусов, коми, мордвы, сету [7Г], с. 128; 94, с. 82; 119, с. 21Г; 180, с. 323; 189, л. 512), было принято хоронить Гі долбленых колодах; эта традиция дожила у карел до конца XIX п. и виде обычая погребать младенцев и выдолбленных чурбаиах гробах [53, с. ГИ2; 145, с. 2851, хотя взрослых уже, как правило, хоронили в дощатых гробах.

В качестве материала для гроба карелы предпочитали (но крайней мере северные) использовать готовые тесаные доски с по толка сеней или клетки либо с кровли сарая или избы [134, с. (55; 153, с. 84]. Мели подходящих досок не было, отправляли гробовщиков в лес. Там они выбирали большую сосну (явный отголосок погребения в колоде, для изготовления которой нужна была именно толстая сосна!) и, свалив ее, вытесывали доски. Эти доски затем на дворе дома остругивались скобелем (kapli). Там же, во дворе, начинали делать гроб, но доделывали его, особенно в холодное время, в избе [153, с. 85; 155, с. 102].

Столь ответственное дело, как наготовление гроба, сопровождалось очередным «законным плачем». Причитальщица спрашивала гробовщиков, сумели ли они выбрать для «вечного домика» хорошее дерево, сухое и нееуковатое, просила прорубить «в вечном домике окошечки величиной хотя бы с петушинный шазок» [35, № 32, 153; 153, с. 8(i)].

Обычай делать в стенках гроба отверстия наподобие окошек был широко известен у многих народов России. Например, у северных великорусов, как отмечали Д. К. Молении и К. В. Чистов, еще в XIX в. было принято прорезать в погребальных колодах небольшие окошки [119, с. 215; 180, с. 323]. Такая же традиция бытовала у мордвы, причем окошки в гробу нередко делались даже со стеклами, но известны также варианты, когда ограничивались изображениями окошек, начертанными чем-нибудь острым [189, л. 142 след.]. Сходный пережиток традиции зафиксировала В. Н. Бслицер у коми, которые «на стенке гроба еще несколько лет назад (приблизительно в начале 1950-х гг. — К. С.) чертили окно мелом и карандашом [5, с. 328]. О существовании у целого ряда финноязычных народов, в том числе марийцев и удмуртов, обычая прорезать в боковой стенке гроба окошко писали в свое время У. Харва и И. Кемнпинен [125, с. 22 след.; 126, с. 13; 140, с. 33]. Цель устройства окошек совершенно определенно выра-

жена в карельских причитаниях и в объяснениях информаторов: пусть, мол, умерший видит, как живет его сородичам [35, № 32, 153; 129, с. 490]. Эта идея связи между мертвыми и живыми являлась несомненно основой обычая, хотя со временем под влиянием христианского вероучения она могла дополниться, как доказывал Кемнпинен, идеей ожидания всеобщего воскресения [140, с. 32].

У карел было принято прорезать отверстие в правой стенке гроба на уровне глаз покойника, в это отверстие уже по крайней мере в конце XIX в. обычно вставлялся кусочек стекла [53, с. 511; 135, с. 285; 145, с. 8921. Величина окошка, а соответственно и стекла не была строго ограничена. Л. Пелконен указал размер 6Х6 см (у суоярвекских карел), но, видимо, окошки могли быть и меньше — чуть ли не впрямь «с петушинный глазок». В то же время иногда вообще обходились без окошка, ограничиваясь тем, что, как писал Г. И. Куликовский, «просто кладут в гроб куски стекла» [48, с. 51]. Примечательно, однако, что обычай сооружать окошки в гробу эпизодически практикуется у карел КЛССР еще и в наше время [22, с. 25, 711.

Традиционные способы изготовления гроба отличались большим архаизмом. Не только среди карел, но и среди русского населения Карелии широко бытовало представление, будто сколачивать гроб железными гвоздями — грех. Поэтому в соответствии с традицией доски гроба сшивались берестой либо прутьями [48, с. 52; 153, с. 84; 154, с. 199; 168, с. 752]. Для сравнения отметим, что аналогичным способом вплоть до начала нашего века делали гроб коми, только они сшивали доски не берестой, а лыком, куделью и т. п.; так же, но кедровым корнем связывали доски гроба ханты и манси [5, с. 327; 82, с. 131; 94, с. 82]. Крышку гроба (прежде для этого вытесывалась ровная доска, позднее стали делать крышку с коньком-шеломом) тоже не прибавляли железными гвоздями — ее ставили на потайные деревянные шипы. Красить или украшать чем-либо гроб не полагалось.

Одновременно с гробом из того же материала выстругивали калмалауду. Впрочем, судя по сведениям конца XIX — начала XX в., у северных карел «смертная» (точнее — «покойницкая») доска (kuolienlauta) существенно выделялась из общекарельского типа как по форме, так и по применению: на нее клали покойника после омовения и обряжения, затем эту же доску использовали в качестве дна гроба [134, с. 64 след.]. Большинство же карел называли «смертной доской» (с. к. kalmalanta, kalmalanda; лив. kalmulandii; люд. kalmalaud) особую доску, которую после погребения умершего было принято класть (и поныне кладут) на могильный холмик. На этой доске нередко вырезали или писали краской крест, имя погребенного, даты рождения и смерти [156, с. 74; 177, с. 55]. Однако, по нашим наблюдениям, этот обычай даже в Южной Карелии далеко не везде соблюдался: так, в Олонецком и Пряжинском районах (в основном среди лаввиков) до сих пор на могилы кладутся доски с надписями (имя, даты жизни, нередко — изображение креста), тогда как севернее, вплоть до

Сегозерья, — простые доски (рис. 12), а сведения о погребенном пишутся на кресте или тумбочке. Кое-где, например на севере Олонецкого района, калмалауда имеет форму короткого, но сравнительно толстого бруса с трапециевидным сечением.

Вместе с гробом обычно делали также деревянный крест. В южной части Карелии (вплоть до Сегозерья) форма намогильных крестов у карел, как и у соседнего русского населения, более или менее соответствовала требованиям православной церкви. Чаще всего изготовляли шестиконечный крест, однако сверху его обычно накрывали наклонными дощечками (наподобие двускатной крыши), нередко даже с резными охлупнем и иричелинами. В то же время карельское население, особенно в северных районах Карелии, начиная с тунгудских деревень (возможно, под воздействием негативного отношения старообрядцев к ортодоксальной симиолике православной церкви) предпочитало ставить на могилы вместо крестов деревянные столбцы весьма разнообразной формы, в большинстве случаев украшенные резьбой (рис. 9, 10). К вопросу о намогильных крестах, столбцах и т. и. сооружениях нам предстоит еще вернуться.

Щепки, обрезки и стружки, что оставались от гроба и калмалауды, было принято сжигать вместе с прочими отходами (соломой от смертного ложа, мытья покойника и т. п.), поскольку в них могла таиться калма. Лини., по данным П. Ф. Лескова, солому из-под покойника и щепки от гроба вообще не сжигали, а бросали в воду, и те якобы, «по мнению кореляков, тотчас тонут» [53, с. 512]. Часть мелких стружек обычно все же не уничтожали, оставляя для подстилки в гроб.

Сведения о подстилочном материале для гроба довольно различны. Так, карелы Северо-Восточного Приладожья для подстилки и набивания подушки использовали льняную кудель и пеньку (kiiolienpelvahad букв. «льня мертвого») [136, с. 28Г; 137, т. 2, с. 448; 165, с. 102]. Однако большинство данных, относящихся к XIX — началу XX в. (один источник относится, вероятно, даже к позднему средневековью [25, с. 11; 182, л. 22]), свидетельствует, что в качестве основного материала для подстилки и наполнения подушки карелы с древних времен применяли березовый лист. Сухие листья от веников и отрубленные от них верхушки веток расстилались по дну гроба, главным образом в изголовье и в ногах [22, с. 25; 53, с. 512; 188, № 2, л. 7, 26, 77, 83].

Как известно, у русского и ряда финноязычных народов России (коми, удмуртов, сету, води и др.) листья и ветки от березовых веников тоже служили традиционным материалом при устройстве гробовой постели [5, с. 327; 75, с. 118; 106, с. 75; 121, с. 340; 178, с. 215; 180, с. 323, и др.]. Вполне возможно, что такое широкое бытование традиции обусловлено преимущественно доступностью материала в любое время года, поскольку веники, по крайней мере банные, заготавливались впрок, но, с другой стороны, не следует, разумеется, исключать и вероятность взаимовлияния этнических традиций. Лиственную подстилку накрывали

сверху белой тканью — холстом или коленкором [22, с. 25; 153, с. 87; 168, с. 753; 188, № 2, л. 77, 83]. Прежде чем положить покойника в гроб, последний окуривали изнутри ладаном.

Тело умершего перекалывали в гроб обычно только в день погребения. До этого момента покойник еще представлялся участником происходящих в доме событий — его «кормили» и «поили» одновременно со всеми, оберегали от зла, с ним «разговаривали» и т. д. Тем не менее уже первые посмертные обряды обрядования и укладывания тела в большой угол носили характер приготовлений умершего к переходу от земной жизни в царство мертвых. Более решительным шагом к такому переходу являлся обряд уложения в гроб. Выразалось это не только в количестве и характере причитаний, поскольку многие обряды погребального ритуала, особенно и день похорон, сопровождался интенсивным иричитыванием. Окончателность, бесповоротность ухода в загробный мир подчеркивалась тщательностью снаряжения покойника всем необходимым для жизни в Манале царстве мертвых, которая представлялась довольно точным продолжением земной жизни, поэтому умершего старались соответственно обеспечить.

Судя по археологическим данным, древние карелы имели обычай класть вместе с умершим в могилу помимо вещей, относившихся к костюму, также различные орудия труда: мужчине — топор, косу, кресало (кузнецу — кузнечные орудия), сбрую и даже копьё; женщине — ножницы для стрижки овец, веретено, серп, мотыгу и пр. [158—159, с. 187]. В конце XIX — начале XX в. хоронили уже с гораздо меньшим набором орудий труда. Женщины могли положить в гроб, например, прядку с куделью, нить с иглой [154, с. 102]. Обычно клали также некоторые личные вещи умершего, особенно те, которыми он часто пользовался. Детей нередко снабжали игрушками [153, с. 88].

У карел еще недавно был зафиксирован обычай класть в гроб, к ногам покойника, небольшой тряпичный узелок либо берестяной коробок (в поздних вариантах — спичечный коробок) с землей, взятой из подпола. Современное объяснение, по данным У. С. Конкка, сводится к тому, что покойник должен иметь при себе землю из родного дома [22, с. 25, 81]. Однако первоначальная основа обычая, по-видимому, заключалась не столько в этом, сколько в архаичных представлениях, приписывавших земле из подпола магическую силу оберега. Подтверждением сказанного можно считать аналогичное применение земли и золы в составе других семейных обрядов [90, с. 173].

Примечательно, что в своей погребальной обрядности, отличавшейся, казалось бы, особой приверженностью к архаичным, дохристианским по существу представлениям и обрядам, карелы конца XIX — начала XX в. довольно строго соблюдали многие из предписываемых православной церковью обычаев. Более того, как показывают археологические материалы, и в частности результаты раскопок средневековых кладбищ в Олонце и Костомукше, карелы уже по крайней мере в XVI—XVII вв. хоронили своих умерших

с нательными крестами, иногда даже с иконками [25, с. 22, рис. 52; 65, с. 95].¹³ Крест, очевидно, должен был прежде всего свидетельствовать, что покойный относится к «крещеным людям». В то же время крест несомненно воспринимался и как могущественный, освященный церковью оберег от «нечистой силы». Обычай хоронить с нательным крестом широко соблюдается еще в наше время при похоронах верующих, преимущественно старых людей. На покойника полагалось надевать только медный крестик. Если нательный крест умершего был серебряным, его заменяли на медный [153, с. 88]. Аналогичный обычай отмечен так же у саамов [30, с. 94].

По сведениям, относящимся к концу XIX — началу XX в., с иконкой не хоронили. Если на груди умершего, пока он находился дома, держали иконку (что было довольно обычным явлением), перед погребением ее снимали, затем прибавляли к могильному кресту [153, с. 88]. Можно думать, что так поступали при похоронах старообрядцев, у которых каждому полагалось иметь свою личную иконку (к сожалению), более достоверными объяснениями обычая мы не располагаем).

Среди карел, как и среди русского населения, было принято снабжать умерших дополнительными свидетельствами их принадлежности к православному вероисповеданию, в частности «паспортом», или «молитвой». Иногда это делал священник, приглашенный на похороны, по чаще кто-нибудь из своих покрывал лоб умершего бумажной лентой — «венчиком» (ot.sabnмага - букв, «лобная бумага») и, прочитав с «паспорта» текст разрешительной молитвы, вкладывал его в правую руку покойника [136, с. 285; 188, № 2, л. 771].

Верующие карелы, а это в основном пожилые женщины, поныне считают такой элемент церковной обрядности, как вручение умершему «паспорта», необходимой частью погребального ритуала и заранее приобретают для себя в церкви листок с разрешительной молитвой и «венчик», хотя мало кто из них умеет читать по-старославянски и, вероятно, немногие знают текст молитвы наизусть.¹⁴ Поэтому неудивительно, что зачастую «паспорт» остается непрочитанным.

Еще вообще, как свидетельствуют многие источники, карелы, хотя и стремились соблюдать при похоронах формальности православной церкви, в действительности сравнительно редко пользовались услугами священнослужителей [48, с. 53; 184, л. 29; 188, № 1, л. 4]. Для этого было несколько причин, и объективных, и субъективных. К первым относилась, в частности, удаленность большинства деревень от погостов, где находились церкви, затруднявшая своевременную доставку священника на похороны. Поэтому жители отдаленных деревень обычно сами совершали основные, на их взгляд, христианские обряды над мертвым: читали, как умели, заупокойные и другие соответствующие случаю молитвы, окуривали ладаном тело умершего, гроб и все, что относилось к погребению, вручали покойнику «венчик», «паспорт» и т. д.

У значительной части карельского населения, особенно в северных районах Карелии, имелась также весьма веская субъективная причина отказа от услуг служителей церкви при похоронах. Речь идет о старообрядцах различного толка, которые в случае смерти своих единоверцев приглашали на похороны грамотея-начетчика (kirjaniekka). Последний должен был молиться воле умирающего и затем бодрствовать около покойника, за что ему и богатых домах давали корону или овцу «на помин» умершего [154, с. 197 след.]. [Прочем, на старообрядческих похоронах тоже нередко обходились своими силами, без особых начетчиков [188, № 1, л. 11, 29, 571].

Основная масса карельского народа относилась к фактам похороны без попов как к вполне обычному явлению. И то же время определенная, наиболее зажиточная часть крестьянства придавала участию священника и похоронах умерших родственников не сомнению не только религиозное, но и престижное значение.

Существенным элементом традиционного погребального ритуала карел являлись проводы копальщиков (kalriiankaivajat). Обычно могилу копали утром в день похорон, так как, согласно поверью, ее нельзя оставлять открытой на ночь. Даже днем и ожидали прибытия похоронной процессии кто-нибудь находился около готовой могилы охранял ее.

Провожая копальщиков на кладбище, причитывали очередной «законный плач», и которым просили выкопать могилу не на студеном северном склоне, а на теплом южном, чтобы не пришлось «моей ласковой, хорошей» (vieslövä hyviiseni букв, «моя (мой) вежливая, хорошая») и «краю предков» (synlysisä) несть пек страдать от холода [153, с. 103 след.]. В сегозерском варианте причета, приуроченного к приводам копальщиков, умершему сообщают, что несть род идет исполнить последнюю его просьбу — копать для него яму, подобную ямкам, какие роют себе в песке куры и петухи, и просят его благословить копальщиков [35, № 891].

Влизики родственники умершего не должны были копать могилу. По сведениям, записанным в 1970-х г. среди сегозерских карел, для этого нанимали посторонних, причем расплачивались с ними одеждой (рубашками и портами) [22, с. 27, 81, 83]. В Иломантси и Суонрви могилу копали родственники, и участие в рытье могилы там считалось большой услугой умершему [130, с. 289 след.; 140, с. 351]. Обычай, зафиксированный в Иломантси и Суонрви в 1920-х гг., отражает, на наш взгляд, более древнюю основу погребального обряда. Видимо, не случайно в приведенном выше сегозерском варианте причета плачя сообщает покойнику, что весь род идет копать для него могилу. Что же касается платы за рытье, то она была в сущности условной. Ее скорее можно отнести к пожертвованиям, которые в разных видах делались по ходу погребально-поминального ритуала.

В составе погребального ритуала наибольшей сложностью отличался комплекс обрядов, связанных с выносом умершего, доставкой на кладбище и погребением. Этот комплекс во всех

отношениях представлял собой кульминацию ритуала, его решающий этап. Правда, резкой грани, которая отделяла бы обрядность предшествующего этана от обрядов собственно погребального комплекса, не существовало, так как уже на первом этапе многие обрядовые действия (обряжение покойника, прощание с ним и др.) предвосхищали обряды основного цикла. Л такие действия, как изгтовление гроба и рытье могилы, укладывание в гроб и снаряжение умершего всем необходимым для перехода в царство мертвых, по существу входят в обрядность погребального комплекса. Тем но менее день погребения выделялся обрядовой насыщенностью, особой эмоциональностью и массовостью.

Эмоциональный накал обрядов, непосредственно связанных с погребением мертвого, вполне понятен: истекали последние часы и минуты пребывания умершего в мире живых, родственникам и близким предстояло навсегда расстаться с дорогим родичем, который, по традиционным представлениям, тоже должен проститься со всем, что окружало его при жизни, -- с домом, двором, деревней и т. д. Трагизм вечной разлуки ярче всего выражался в причитаниях, так как считалось, что с мертвыми лучше всего общаться языком причитаний.¹⁵ Поэтому неудивительно, что на день похорон приходилось наибольшее количество причитаний, среди которых только «законных плачей» насчитывалось, по подсчетам Л. Хонко, около 30, начиная от плача-бужейин и напутственного плача копальщикам и кончая плачами при возвращении с кладбища домой [131, с. 111].

большинство плачей в день похорон исполнялось специальными плачами, хорошо знавшими ритуал и традиционную основу причитаний. Иногда причитальщиц даже нанимали. Известно, например, что на похороны Михкали Перттунена были приглашены пять причитальщиц, которым невестка умершего сказителя уплатила по 15 к. [173, с. 247]. В определенные моменты ритуала другие участницы тоже могли причитывать, причем нередко одновременно. Они высказывали свое отношение к покойному, просили у него прощания, пересылали с ним весть ранее умершим родственникам и близким, чтобы те узнали о новостях в жизни родичей. Кстати, многие пожилые карелки до сих пор верят в возможность передачи вестей покойным родичам через новоумершего [22, с. 25].

В прошлом причитывание на похоронах считалось обязательным условием благополучного прибытия умершего в загробное царство: «Без причитаний не открывались ворота Туонелы» [38, с. 242]. Пережитки подобного поверья сохранились в сознании старшего поколения до наших дней, хотя число умеющих причитывать становится все меньше. Поэтому старые карелки нередко договариваются между собой, что, если одна из них умрет, другая попричитает на похоронах, чтобы предки пришли встретить ее. Сходное поверье автор зафиксировал в 1977 г. среди прионежских вепсов: «Бели покойника не оплачут, его на тот свет не примут».¹⁶

Перед выносом покойника перекладывали в гроб. И кто-нибудь из близких родственников совершал еще раз обряд оберегания. На стенках гроба устанавливали три горящие свечи (tuohukset): одну — в изголовье, две — по бокам. Затем гроб с покойником окуринали со всех сторон ладаном, обходя с кадильницей. В Иломантси и Суоярви для этого пользовались веником, обводя им вокруг гроба и трижды прикладывая его к телу умершего: сперва — к ногам, потом — к животу и, наконец, — к груди, каждый раз кланяясь и прося прощания. Этот веник полагалось уносить вместе с гробом на кладбище, чтобы там положить у могильного креста [13(i, с. 287; 1(53, с. 3(59)]. По завершении обряда оберегания приступали к общему прощанию с умершим. Плача приглашала всех: «Подходите в последний раз всей общиной поближе, не заговорит ли еще с нами... и, уйдя в другой мир, будет ли чем-нибудь нам помогать ...последний раз возьмем у него прощание» [22, с. Т> след.; 35, № 90, 221 и др.]. Присутствующие поочередно подходили, сначала родственники, затем прочие, к гробу и, крестясь, клипаясь земным поклоном трижды: в ногах, у середины гроба и в головах. Затем вставали на колени и, положив руки на край гроба (или даже обхватив гроб) на уровне груди умершего, говорили: «Прости меня грешного, никакого зла не было между нами» (Г'mslі miiitla riіihkahisla; ei ineiltі pahіillа ni miria olliin) — либо: «Прости нас» (Prosti moida) [22, с. 72, 7(5; 188, № 1, л. 29, 57]. Примечательно, что среди карел, как отмечал ошо в середине прошлого века Ф. Ладвинский, не принято было целовать покойника «ни в уста, ни в лоб, даже по прилагаются к образу, лежащему на груди» [187, л. 10; 188, № 1, л. 29]. Прощание включало также обязательный обход вокруг гроба [22, с. 26; 188, № 1, л. 29, и др.].

По некоторым сведениям, отпевали умершего дома перед выносом [188, № 1, л. 29]. Чаще всего этот христианский обряд в упрощенном виде совершал кто-нибудь из односельчан, наиболее сведущих в церковной (или старообрядческой) погребальной обрядности. Часть карельского населения (преимущественно пожилые женщины) и поныне старается соблюдать хотя бы некоторые обычаи церковного (православного) ритуала погребения. Над умершим, особенно если это старый человек, исполняются молитвы, его наделяют соответствующими христианскими атрибутами, например «паспортом». Нередко подобные «паспорта» и «венчики» набожные женщины стараются положить в гроб даже тогда, когда хоронят заведомо неверующих людей.

Похороны

По представлениям карел, хоронить следовало непременно в первой половине дня, так как захороненный после полудня не увидит в Туонеле дневного света, а будет вечно пребывать во тьме [22, с. 26 след.; 153, с. 104].

Вынос гроба с покойником из дома представлял собой очень ответственный и сложный обряд. Большая часть его элементов носила религиозно-магический характер и должна была обезопасить дом и всех живущих в нем от вредоносного воздействия калмы. Для этого принимались меры как коллективного, так и индивидуального оберегания (см. табл. 3, рис. 2).

Как только носильщики поднимали гроб, чтобы вынести из избы, на его место клали какой-нибудь железный предмет (кочергу, ухват, крюк с шестка или т. п.), на пол плескали иоду. Сегозерские карелы туда же бросали хлеб, разбивали какую-нибудь посуду. Широко было принято, как и среди соседнего русского населения [180, с. 3241, при вынос]; ставить па стол квашню [22, с. 73, 81; 183, л. 249; 187, л. 111. В других вариантах под стол либо на то место, где только что лежал покойник, клали один или несколько камней,¹⁷ в порог (либо в пол, а у северных карел в скамью или лавку, на которой стоял гроб) забивали гвоздь (kiilicinna^lanc букв. «гвоздик мертвеца») [22, с. 81; 134, с. (i); 13(1, с. 287; 1>8, с. 756, и др.].¹⁸

Довольно распространенное объяснение подобных оберегательных мер сводится к стремлению нейтрализовать мертвеца, который может якобы причинить большой вред здоровью живых родственников и даже взять кого-нибудь из них с собой в царство мертвых. Поэтому различные обереги гвоздь, вколоченный в порог или в пол, кочерга и пр. будто бы преграждали мертвецу путь в дом, если тот вздумает вернуться. Однако такое объяснение представляется слишком поверхностным и, вероятно, сравнительно поздним. Первоначальная мотивировка обычая — страх перед калмой, а не перед покойником уже стала забываться.¹⁹

Отчетливее выступает мотив изгнания калмы после выноса умершего в обрядовом очищении помещения, где находился покойник, с помощью воды и веника (тряпки). Впрочем, мытье избы у карел, как и у соседних народов (русских, саамов и др.), носило ритуальный, довольно символический характер даже! но сидения середины прошлого века: «Пол и степы в доме вымывают пехотной», — писал, например, Ф. Ладвицкий [187, л. 11. См. также: 19; 30, с. 94; 13В, с. 287; 153, с. 100; 180, с. 324. и др.]. Мытью обычно предшествовало подметание пола, причем мусор вместе с веником тут же сжигали в печи либо, как указывает Л. И. Линевский, выбрасывали [183, л. 248. См. также: 13(5, с. 2871. Для более полного изгнания калмы избу окуривали можжевеловым дымом. На шестке нажигали ветки можжевельника и, размахивая ими, обходили избу; особенно усердно окуривали огнем и дымом место, где лежал мертвец [48, с. 53; 13(5, с. 287; 153, с. 101. Ср.: 75, с. 118].

Кроме общих мер оберегания практиковались, как уже отмечалось, также приемы индивидуального, личного оберегания от калмы. В качестве индивидуальных оберегов применялись, например, мелкие камешки, найденные в печи. Близкие родственники покойного завязывали их в концы головного или шейного платка

и носили с собой на кладбище; вернувшись домой, надо было развязать платок и бросить камешки под нечку [93, с. 103]. У карел Суоярви и Иломанси хорошими оберегами для носильщиков гроба считались железные предметы (например, складной нож), которые следовало носить в кармане во время похорон [136, с. 288; 163, с. 369].

Вернемся, однако, к одному из самых ответственных моментов погребального ритуала — моменту выноса. Илизким родственникам умершего нести гроб не полагалось, хотя, по сведениям К. Пентикайнена, в районе Кестеньги придерживались противоположного обычая — гроб несли именно родственники, якобы «для счастья» [154, с. 200. Ср.: 10(5, с. 771. Обычно носильщиками были мужчины. По, как сообщает С. Паулахарью о северных карелах, там мужчину носили мужчины, а женщину — женщины, причем умершего парня несли парни, девушку — девушки [153, с. 104].

В различных этнографических группах карел существовало несколько традиционных способов ношения гроба с покойником. В зависимости от способа носильщиков могло быть четыре или шесть. В деревнях Кплевальского района, особенно если умирал старый хозяин (хозяйка) дома, было принято носить гроб на одной длинной жерди (orsi), которую для этого снимали из-под потолка избы; жердь пропускали через веревочные петли, завязанные на обоих концах гроба, и шесть человек — трех; впереди и трое позади гроба — могли нести «о на плечах [134, с. 65; 153, с. 105; 168, с. 756].²⁰ Полос распространен среди карел (в частности, олонекских, тверских и тихвинских) обычай носить на двух жердях — носилках (nosilkat). Изготавливались такие носилки просто: к жердям привязывали воровки, на них ставили гроб, и четыре (нередко и больше) человека несли жерди на плечах [170, с. 260].

Последний способ отмечен также в описаниях похоронного ритуала некоторых других народов. П. П. Чубинский, например, упоминает, что белорусы покойника несут на носилках — «марах», если кладбище близко [111, с. 708]. Имеются краткие сообщения о носилках в похоронном ритуале финноязычных народов: води, ижоры, мордвы и др. [75, с. 117—119; 189, л. 165]. Тем ценное сведения, приведенные Е. В. Рихтер в статье о погребальных обрядах сету: для каждого умершего изготавливались новые носилки (lautsi) из двух жердей, сколоченных несколькими поперечными планками либо связанных веревками; на таких носилках покойника держали в избе, затем, переложив в гроб, уносили из дома за околицу деревни, откуда дальше везли на лошади [75, с. 117—119]. Наличие собственного названия — «лаутси» — и сохранение за носилками существенной обрядовой роли в погребальном ритуале сету свидетельствуют о достаточно традиционном характере обычая. Что же касается карельских способов ношения гроба на одной жерди (северные карелы) или на двух носилках, из-за крайней малочисленности сведений трудно судить о том, насколько древними они являются. Не исключено, что оба заимствованы из обрядности соседних народов. По крайней

мере бытование второго варианта (ношение на двух носилках) представляется нам вполне возможным результатом воздействия если не северорусской, то восточно-славянской погребальной обрядности. Карелы в конце XIX—начале XX в. пользовались носилками обычно в тех случаях, когда до кладбища было близко. Если путь был сравнительно далеким, гроб с покойником везли на санях. Если кладбище находилось «за водой», например на острове, перевозили в лодке.

Вынос сопровождался очередным «законным плачем» — так называемым «причитанием выноса» (*viemlyvirzi*). Но еще до выноса, как только носильщики брались за гроб, плачя обращалась к ним с вопросом: «Куда вы готовите моего светлого, хорошего, на какую работу, на какой промысел; никогда еще не готовили его на такое дело, однако в последние разочки снаряжаете из дому на безвозвратные дороженьки Туонелы» [153, с. 105]. Умершему плачя предлагала попрощаться навечно «с красными окошечками», «с теплой печкой» и т. д. [35, № 2211.

У карел было принято выносить покойника вперед ногами. В дверях избы носильщики останавливались, гроб троекратно опускали на порог (либо несколько секунд держали неподвижно над порогом) [27, с. 120].* В это время плачя причитывала, обращаясь к «хоженом местам» (*assimlasijasel*), чтобы те простили «моего светлого, хорошего», если тот при жизни прошел по ним с бранными словами; обращаясь к носильщикам, плачя просила их не спешить, помедленнее уносить «дорогого, хорошего» по «дорожкам Туонелы» (*Tiionelan tiehysilln*) [153, с. 10(i)]. Гроб опускали также на порог сеней, крыльца, и причитальщица упрашивала их простить «светлого, хорошего» в последний раз [22, с. 26, -73, 76; 153, с. 106 след.]. Во дворе гроб опускали на землю, чтобы умерший мог попрощаться и здесь. И на дальнейшем пути к кладбищу процессия двигалась медленно, останавливаясь во всех воротах, перед каждым домом, в которых покойному доводилось особенно часто бывать (у родственников, друзей и т. д.), на развилках дорог. Если приходилось выходить на берег, то остановки делали у бани, у лодочного причала. Плачя прощалась от лица умершего с улицей, домами соседей, полями, баней, со всеми жителями и с деревней в целом.

Порядок похоронной процессии у карел в конце XIX—начале XX в. был строго определенным, хотя отклонения тоже допускались. Так, в селениях-погостах, где имелась церковь, во многих похоронах участвовал священник, особенно если семья умершего была богатой. В таких случаях похоронное шествие возглавлял священник, за ним несли крышку гроба, затем — гроб. За гробом рядами шли провожатые (*knolienkaimoajat, kuolicnkaimoveh* — букв, «провожатые мертвого») соответственно степени родства: близкие родственники покойного находились в первых рядах. При похоронах без участия служителей церкви, что, как мы знаем, бывало гораздо чаще, впереди процессии полагалось нести намогильный крест [153, с. 109]. И крест, и крышку гроба носили, как правило, мужчины из числа близких родственников умер-



Гр. 4. Траурниц процессии пи похоронах кнрг.и.ской ска.штс.п.и.ицы Л. Ф. Пики-форопом и д. ItiixTiincpo Киндоишкпмм'о района, фото ангора, Н17И г.

шего. Если гроб везли на лошади, то крышка лежали рядом с ним. Подобный случай кое-где соблюдается у карел и поныне: например, в 1070 г. при похоронах сказительницы Л. Ф. Никифоровой один из ее родственников шел впереди с крестом, а гроб с покойницей и крышку везли в машине (рис. 3). В начале века исключение составляли карелы Иломантси: у них вместо креста впереди и позади гроба полагалось идти с горищей свечой [136, с. 2891.

Но сведениям С. Паулахарью, относящимся к северным карелам, в первых рядах процессии ниш якобы только мужчины и мальчики, тогда как женщинам и девочкам отводились задние ряды [153, с. 109]. Однако в других источниках такой обычай не отмечен. Можно полагать, что общее для всех карел положение уже в конце XIX—начале XX в. было иным: место провожатых в процессии определялось в основном не по их полу, а по степени родства с умершим, как это принято в наше время.

По традиционным представлениям карел, провожать покойного должны были практически все жители деревни, исключая лишь тех, кому, согласно поверьям, не следовало участвовать в похоронах, например беременным женщинам (см. с. 21—22). («читалось, что чем больше умерших проводит человек в Туонелу, тем больше окажется у него там встречающих, когда настанет время ему самому явиться в загробное царство» [153, с. 109]. Надо полагать, что последнее дополнялось также стремлением продемонстрировать духу умершего родича или соседа свое уважение и внимание, чтобы заручиться его благосклонностью на дальнейшую земную жизнь. Это желание отчетливо обнаруживается в обычае, согласно

которому у покойника просили прощения не только участники похорон, но и все случайные встречные, даже незнакомые с умершим, поскольку опасались, что покойник может навести на них калму. Вообще суеверный страх перед калмой, олицетворением или носителем которой представлялся покойник (недаром Ф. Ладвинский в свое время подчеркивал, что «народ сильно боится покойников» [1871]), заставлял людей принимать и другие меры безопасности. Например, в домах, мимо которых должен был проследовать гроб, клали на подоконники какие-нибудь железные предметы, чтобы в дом не проникла калма; остававшиеся в домах не должны были смотреть из окон на проходившую мимо процессию и т. п. [153, с. 1111].

Как уже сказано, гроб могли не только нести на кладбище, но и везти — на лошади или лодке (в наше время чаще всего везут на автомашине) в зависимости от расстояния до кладбища и его местоположения. Кели дорога предстояла сухопутная, карелы везли умершего обычно на санях (дровнях) в любое время года [22, с. 26; 48, с. 52; 54, с. 96; 93, с. 73]. Аналогичная традиция, как известно, соблюдалась еще в недавнем прошлом многими народами России, в частности русскими, коми, вепсами и др. [1; 5, с. 328; 7, с. 264 след.; 180, с. 325, и др.]. В литературе неоднократно высказывалось вполне обоснованное, на наш взгляд, мнение, что указанная традиция опирается на большую архаичность саней как средства передвижения по сравнению с колесным транспортом (Д. К. Зеленин, Л. М. Линеvский и др.).

Среди карел широко бытовало представление, будто лошадь с трудом везет гроб, а если покойник еще чем-нибудь или кем-нибудь из участников похорон недоволен, то он в таких случаях становится якобы очень тяжелым (d'ygundy) [140, с. 41; 153, с. 108; 163, с. 3691]. Поэтому, для того «чтобы лошади было легче везти», с полозьев саней нередко заранее снимали железные шины [186, № 2252/14]. После похорон сани для очищения от калмы мыли водой (аналогичный обычай мыть телегу для очищения ее от могильной земли известен в мордовском погребальном ритуале [48, с. 52; 189, л. 165]).

Гроб на кладбище доставляли в открытом виде, подобно тому как это делалось у русских [119, с. 215]. Имеются, однако, сведения, что гроб могли везти закрытым, причем на его крышке, в ногах (напомним, что покойника везли или несли на кладбище ногами вперед), сидел кто-нибудь из близких умершего. Например, на гробе жены мог сидеть муж, на гробе мужа — жена (в Иломанси и Суоярви жене полагалось сидеть рядом с гробом мужа, но не наверху), на гробе отца или матери — кто-нибудь из детей, и наоборот, на гробе сына или дочери — отец или мать. Кроме того, на гробе могла сидеть также плачущая, причитывая всю дорогу [136, с. 289; 153, с. 107 след.; 168, с. 757, 760]. Аналогичный обычай был известен и у русских: «Дочери сидели на гробе умершего отца и причитывали» [180, с. 325]. В санях вместе с гробом везли также горшок с тлеющими углями и ладаном, которым при каждой оста-

новке окуривали покойника, гроб и всю повозку [48, с. 53]. Тут же находились и припасы для надгробной тризны [136, с. 289].

Полее своеобразны обычаи карел, связанные с демонстративно-символическим оформлением похоронного шествия. Траурному содержанию обряда должна была соответствовать и скромная конская сбруя. Но, с другой стороны, значительность события требовала подчеркивания самого факта похорон. Для достижения такой цели карелы пользовались традиционными средствами, в частности различными демонстративно-символическими атрибутами. Одним из них служило, по крайней мере у северных карел, полотенце (или платок), которое нолагалось привязывать к дуге с правой стороны (vermnelraikka букв. «дуговой платок»). По такому знаку все, кто ехал навстречу, узнавали похоронную процессию и сворачивали в сторону, поскольку для покойника дорога должна быть свободной [153, с. 107; 168, с. 757, 758]. Пели умершего везли на лодки, полотенце! (платок) держали в руке или клали поверх гроба [173, с. 33]. На кладбище полотенце снимали с дуги и после погребения привязывали к намогильному кресту в качестве «ветряного платка» (linilipnikka) [168, с. 757].¹ Очень широко в качестве демонстративно-символического атрибута погребального шествия карелы применяли колокол — из тех, что летом нешали па шею корове или лошади, чтобы в лесу ее было легче найти. Такой «коровий колокол» (lehmänkello), известный еще и как «летний колокол» (kesiikello), подвешивали к оглобле или дуге. Размеренный, в такт шагам лошади, гулкий звон колокола соответствовал траурной, скорбной обстановке похорон и, видимо, поэтому считался подходящим средством оповещения о характере обряда. Эта мысль подчеркнута в пословице: «С бубенцами везут замуж, с колоколом в Туонелу» (ПММЧЧ iiiieholah, kelloHsa Tuonelali) [153, с. 1071]. В то же время большой интерес представляет содержащееся в нелевых записях Л. П. Новицкой (1961 г.) сообщение, что карелы придавали религиозный смысл применению «коровьего колокола» на похоронах: звон этого колокола должен был сообщить мертвым предкам, «что везут нового» 1188, № 6, л. 241. Насколько архаичен подобный обычай оповещения мертвых о прибытии к ним новоумершего родича, трудно сказать, так как мы не располагаем сведениями о погребальных обрядах карел в более ранний период. Однако представляется вероятным, что данный обычай возник у карел под влиянием христианской церковной традиции звонить но умершим в колокол.²

Древнейшим, поистине традиционным способом оповещения мертвых о новоумершем представляется причитывание. Как только похоронная процессия приближалась к кладбищу, плачущая адресовала свой причет непосредственно ранее умершим родичам с просьбой подойти к воротам Туонелы и встретить нового покойника. Карелы верили, что подобные плачи «поднимают народ калмы» (kalman kansa nossetah). В наше время, когда традиционные похоронные причитания исполняются далеко не всегда и во всяком случае не в полном объеме цикла, многие пожилые карелки

продолжают считать этот плач необходимым для того, чтобы перед умершим открылись ворота Туонелы [22, с. 25; 35, № 38; 39, с. 320].

В литературе имеются указания, что перед погребением покойника заносили в церковь, где совершалась панихида. Так, С. Паулахарью писал, что священник возлагал умершему на лоб «венчик» и вкладывал молитву в руку, после чего все, начиная с попа, снова прощались с покойником, целуя иконку на его груди. Из церкви родственники шли за гробом с горящими свечками в руках. Если погода была безветренной, свечи горели до конца погребения. При выходе из церкви плачя особым причетом просила кого-нибудь из родственников умершего позвонить в церковный колокол, чтобы все услышали, как «уносят к славным предкам моего хорошего» [153, с. 113 след.]. Несколько иначе показано завершение церковного обряда отпевания у И. Ф. Лескова. При выносе гроба из церкви родственницы умершего со сбитыми платками и растрепанными волосами начинали громко иричитывать и так, с плачами, шли на кладбище [53, с. 512].

Примечательно, что ни П. Ф. Лесков, ни С. Наулахарью не приводят сколько-нибудь полных описаний обряда отпевания в церкви. Отсутствуют такие описания и в других источниках, как поздних, так и ранних. Зато часто встречаются упоминания о том, что по ходу похоронного ритуала, и особенно во время погребальной процессии, исполнились христианские молитвы и псалмы. Так, в частности, при перевозке умершего от дома до кладбища было принято петь по-русски молитву: «Снятый боже, СВЯТЫЙ крепкий, святой бессмертный, помилуй нас».²⁴ Заметим, что эту же молитву непрерывно пели две пожилые женщины возле гроба Л. Ф. Никифоровой, пока грузовая автомашина везла их через всю деревню к кладбищу (1971 г.).

Молитвы на русском языке как один из существеннейших элементов погребальной обрядности настолько были распространены среди карел, что Ю. Пентикяйнен даже высказал мнение, будто «русские религиозные песни» вообще «вытеснили прежнее иричитывание» на похоронах. В действительности же вплоть до первых десятилетий нашего века традиция иричитывания на похоронах не была вытеснена православными молитвами, напротив, карельские причитания вполне уживались с последними. Это, по сути дела, подтвердил в какой-то мере и сам Пентикяйнен, приведя тексты плачей, исполненных М. Такало на могиле мужа [154, с. 200, 203—208]. Но еще убедительнее опровергают мысль о сколько-нибудь значительном вытеснении похоронных причитаний из реальной практики карел исследования и публикации, в которых обобщен и представлен обширный материал, относящийся не только к дореволюционной карельской деревне (например, Н. Ф. Лесков, С. Паулахарью), но в известной мере и к современной (У. С. Конкка, А. С. Степанова и др.).

Костюмы участников похорон (так же, впрочем, как и участников предшествующих обрядов погребального ритуала: обмывания

и обряжения покойника, ночных бдений и др.) обычно соответствовали своим цветом траурному, печальному характеру событий. Особенно женские, которые отличались темными красками, тогда как в мужских костюмах, но крайней мере в начале нашего века, вполне допускались наряду с темными и светлые тона, например рубахи могли быть белые и т. п.

Еще /). Леннрот отметил такую странную, на его взгляд, особенность карел, как «похвальный обычай» погребения умерших на кладбищах, имевшихся при каждой деревне, в отличие от финской традиции хоронить только на сельских кладбищах в центрах церковных приходов [148, с. 151]. Угол карельский обычай, аналогии которому в виде родовых кладбищ, кстати, была известна в прошлом и у других народов России [П2, т. 2, с. 282], объясняется, надо полагать, довольно просто. Мертвые родичи нужны были живым, чтобы пользоваться их покровительством и помощью. Для этого необходимо поддерживать с ними неразрывную связь, прочность которой, разумеется, зависела от того, насколько близко они захоронены.

Вместе с тем на территории Карелии известно немало групп деревень (обычно это гнезда деревень патриимального типа), население которых пользовалось одним общим кладбищем. Так что и конце XIX — начале XX в. традиционное положение (каждой деревне свое кладбище) имело довольно много исключений. В наше время таких исключений становится все больше.

Место для кладбища предпочитали выбирать на песчаном пригорке у берега реки или озер, часто на полуострове или даже на острове. По традиции лес на кладбище запрещалось рубить, и этот запрет в карельских деревнях соблюдается поныне [54, с. 102; 184, л. 24 и др.].²⁵ Поэтому на фоне окружающих деревню полей и прореженного длительной порубкой леса роща с исковыми елями или соснами (реже березами, рябинами) издали бросается в глаза, подчеркивая местонахождение кладбища. Не случайно, видимо, тихвинские и отчасти олонечские карелы, говоря о кладбище, пользуются словом «рошша» (с. к. го́шша, лив. го́шши < рус. «роща») [77, с. 23, 25].

Наиболее распространенным среди различных этнографических групп карел обозначением понятия «кладбище» был традиционный термин, имевший общую для ряда финских языков основу, — kahn-. Так, у собственно карел КАСГР общеприняты такие формы, как kalmisinoa, kalmiz(z)moa — букв. «могильная земля», ливвики и людики пользовались соответственно терминами kalinuzimtnoa, kalmizmiia, kalmnžin, kalmizom, калининские карелы — kalmizo («могильник») и т. п.; кроме того, среди карел Северного Приладожья и ливвиков известна также форма kalmisto. В наше время, как отмечает У. С. Конкка, карельские термины стали все чаще вытесняться русским — «кладбище» [22, с. 26].

Древнюю основу имеют в карельском языке также обозначения могилы: с. к. kalma, лив. kalmu, люд. kalm (ср. вепс. koum, каум; вод. kalma и т. д.). Наряду с древним, возможно еще прафин-

ским, термином большинство этнографических групп карел и финнов знало другое название — *hauta*, *hauda* и т. п., хотя значение последнего в карельском не только «могила», но и просто «яма» [137, т. 1, с. 190 след.].

В конце XIX — начале XX в. могилы представляли собой яму глубиной 1,5—2 м [136, с. 289; 140, с. 35; 153, с. 116]. В более отдаленном прошлом, XII—XV вв., по археологическим данным, глубина погребений у карел была около 1 м [36, с. 18]. Интересно, что до нашего столетия обычай столь неглубокого (100-120 см, а к каменистом грунте еще меньше) погребения сохранился лишь у саамов [30, с. 951, которые, как отмечал И. Г. Георги, практиковали «в прежние времена» даже наземные захоронения [14, с. 11]. Относительно наземных погребений карел прямых сведений нет. Но в причитаниях, исполнявшихся на похоронах, нередко высказываются просьбы не зарывать умершего глубоко, а только укрыть его ивовыми листьями и т. п. [35, № 92, 1(50 и др.].

Надо признать, что ранние, включая средневековые, погребальные памятники народов, относящихся к восточной группе припалтийских финнов (карел, ижоры, поди и непсов), очень слабо изучены [75, с. 127]. Древневеисекие (весские) погребения X—XIII вв. еще более или менее освещены в современной археологической и этнографической литературе (работы М. И. Рандоникаса, Л. М. Линевекого, Л. Л. Голубеной, С. И. Кочкуркиной, В. М. Пименона и др.).²¹ Карельские же могильники I тысячелетия оставались почти вне поля зрения исследователей. Основные археологические материалы по карелам относятся к первой половине II тысячелетия. Так, в результате раскопок, выполненных Г. Швиндтом в конце XIX в. на Карельском перешейке, был «прослежен четкий и определенный погребальный обряд: грунтовые могилы без насыпей, без внешних признаков, погребение в срубе из одного венца» [114, с. 42]. Характерный для карел XIX—XX вв. способ захоронения в грунтовых могилах был присущ им уже в XII—XIV вв. На территории современного проживания ливвиков, в низовьях рек Олонки, Тулоксы и Видлицы, известны также курганные могильники приблизительно того же периода, относящиеся к видлицкому типу приладожских курганов. Исследовавший их В. И. Равдоникас полагал, что они оставлены предками карел [72, с. 64; 73].

Ценный, хотя и не очень богатый материал по средневековым, вплоть до XVII в., погребениям карел в г. Олонце добыт и опубликован С. И. Кочкуркиной (в соавторстве с О. В. Овсянниковым) [65, с. 93-95]. Эти захоронения по своим основным признакам: трунообразия в могильных ямах, колоды и прямоугольные гробовища из рубленых досок, положение погребенных (лежат на спине, руки сложены на поясе), детали погребального инвентаря (в частности, нательные кресты), угольки и, наконец, ярусность могил — в значительной степени соответствуют карельским погребениям XIX — начала XX в. О преемственном характере последних

свидетельствуют также результаты раскопок, выполненных А. П. Журавлевым на Костомукшском могильнике [25, с. 11; 182, л. 18-22].

Итак, карелы издавна хоронили своих умерших в грунтовых могилах. При этом, как известно из литературы и по сообщениям наших информаторов, во время рытья могил копальщики (*kal-mankaivajal*) нередко наталкивались на более ранние погребения. В таких случаях, как отмечал Л. М. Лиисвский, костям потревоженного покойника полагалось давать деньги и пищу, чтобы тот принял нового товарища [183, л. 250. См. также: 13(5, с. 290; 163, с. 470]. По нашим сведениям, подобные случаи чаще всего происходили на церковных кладбищах, располагавших ограниченной площадью. Так, по сообщению К. Л. и Ф. П. Митруковых, жителей с. Михайловского (Кирья) Олонецкого района, у них на протяжении трех веков хоронили внутри церковной ограды, поэтому одно и то же место использовалось периодически — через несколько лет. Впрочем, аналогичная ситуация могла складываться с течением времени и на обычных деревенских кладбищах, тем более что близких родственников принято было хоронить недалеко один от другого. Надо полагать, опасением нарушить более раннее погребение объясняется практически повсеместно бытовавший и бытующий поныне среди карел обычай выкупать место и землю при погребении. Хотя, с другой стороны, этот выкуп может рассматриваться и как пожертвование «хозяйке земли», подобно аналогичному выкупу «места» молодухой при входе во двор или в дом мужа.²²

В прошлом карелы довольно строго придерживались традиционного ориентирования захоронений на меридиональном или близком к нему направлении. Сонорная или северо-восточная ориентировка, отмеченная еще в карельских погребениях начала нашего тысячелетия [158, с. 186], признана многими исследователями как специфичная для финноязычных народов традиция [1(5, с. 16-19; 70, с. 125; 76, с. 94; 80, с. 109; 85, с. 137, и др.]. Корни такой традиции принято видеть в представлениях, которые бытовали у большинства финно-угорских народов и согласно которым загробный мир находится на севере. И. Кемппинен на материале карельских эпических песен убедительно показал, что, по религиозно-мифологическим представлениям, загробный мир находится на севере и что даже сами названия «Манала», «Туонела» в фольклоре часто выступают как синонимы понятий «Похьела», «Лаппи» (соответственно Северный край, Лопарский край) [140, с. 50—51]. Одной из причин северной (или северо-восточной) ориентировки служило, по всей вероятности, то обстоятельство, что в середине лета в Карелии солнце всходит на северо-востоке (*koilline*). Следовательно, северо-восточная ориентировка могил могла привязываться к летнему восходу. Однако в прошлом, не говоря уже о конце XIX — начале XX в., карелы далеко не везде придерживались северной или северо-восточной ориентации. Очевидно, не без влияния русской погребальной традиции,²⁸ подкреп-

ленной к тому же православной церковью, среди карел все шире стал распространяться обычай ориентирования могил на запад-восток.²⁹

В рассматриваемый период в могильной яме было не принято устраивать какие-либо дополнительные сооружения, аналогичные простейшим бревенчатым, в один венец, срубам, что обнаружены в карельских погребениях XI—XIV вв. [42 с. 16; 114, с. 42]. Прежде чем опускать гроб в могилу, ее полагалось окурить ладаном [168, с. 760; 183, л. 250]. Этот обычай и в наше время продолжает соблюдаться среди пожилых карел, особенно в отдаленных деревнях. Так, во время похорон 75-летней карелки А. П. Кремеовой на ведлозерском кладбище в марте 1981 г., по сообщению Г. И. Мезенцева, в яму опустили одного из родственников покойницы, который тщательно окурив ладаном все стенки и уголки могилы.

Доставленный на кладбище гроб с покойником устанавливали на перекинутые через могильную яму колья или лопаты. В тех случаях, когда гроб везли или несли закрытым (как »то было принято в районах Иломанси и Суоярви), его открывали, • «чтобы дать покойнику воздуха» и чтобы он мог последний раз посмотреть на мир [136, с. 289; 163, с. 370]. Однако более реальной представляется другая причина придстановки похорон — использование последней возможности непосредственного контакта с умершим, что подчеркивается также текстами соответствующего плача [22, с. 190, № 50; 35, № 182]. Таковую же мотивировку аналогичного обычая в удмуртском ритуале приводит и Л. С. Христолюбова [106, с. 78].

Прощание с покойником и на этот раз происходило главным образом в форме причитаний. Плачи могли исполняться как от лица участниц похорон (многие женщины причитывали сами), так и от лица усопшего. Весьма выразителен, например, записанный А. С. Степановой в Калевальском районе текст плача, исполненного от лица покойницы-матери: «I'асступись-ка, мой печальный род-племечко, ведь я приближаюсь к высшим обителям. Отворитесь-ка, ворота Туонелы, чтобы могла я сойти к милым предкам». Далее сообщается, что покойнице пришлось «в молодом возрасте отправиться к милым предкам, хотя" остается большая артель малых детей». «Много обид будет моим чадушкам, — сетует за покойницу плачя. — Приголубьте, милый род-племечко, моих чадушек. . . когда будут они бродить сиротами по славному белому свету. . .» [35, № 39]. От лица умершего плачя обычно благодарила родственников за то, что устроили ему хорошие проводы. В силу особого драматизма ситуации, трагизм которой талантливые причитальщицы умели еще больше подчеркнуть своими плачами, эмоциональное состояние большинства участников погребения достигало высшего накала именно на этом, собственно погребальном этапе ритуала. Да и сами причитальщицы часто доводили себя до изнеможения, так что их приходилось даже поддерживать с обеих сторон [153, с. 157].

У северных карел тут же, возле открытого гроба, полагалось раздавать «поминания» (muisteliaiset). Специально для этого на кладбище приносили различные припасы: пироги (рыбники, калитки и др.), баранки, хлеб, муку, соль и т. д.; все раздавали, как подчеркивается в источниках, наиболее бедным участникам похорон, чтобы те поминали умершего. Количество раздаваемых припасов зависело от степени зажиточности семьи покойного: семья побогаче могла выделить на «поминания» даже полбочонка ржи или ячменя. По обычаю любая, даже самая бедная, семья в память о своем усопшем должна была наделить хоть чем-нибудь не менее трех человек. После раздачи номинальных припасов горшки и берестяные коробки, в которых «поминания» были доставлены на кладбище, умышленно портили (ломали края горшков, протыкали дно коробов) и оставляли в опрокинутом виде на могиле. Как отмечает С. Паулахарью, раздавать «поминания» могли не только близкие родственники умершего. Другие участники похорон тоже приносили с собой пироги-«поминания» и раздавали их тут же, но только с наказами помянуть своих покойных родичей. Таким образом, день погребения одного покойника оказывался в сущности днем поминовения целого ряда мертвых родственников и односельчан. Карелы верили, что, раздавая «поминания», живые тем самым как бы посылают гостинцы своим мертвым родичам, а то в свою очередь, видя, что родня помнит о них, будут помогать ей. У калевальских карел поминальные пироги не принято было есть на кладбище, их относили домой, где и съедали в кругу семьи [153, с. 116 след.; 168, с. 760 след.].³¹ И отличие от северокарельского варианта поминаний большинство карел придерживались обычая устраивать поминальную тризну прямо на могиле, но уже после погребения.

Выше уже отмечалось, что, прежде чем опустить гроб в могилу, полагалось выкупить место для покойника (osloa inoa — букв. «купить землю»). Этот обычай был распространен среди карел повсеместно (лишь в Оланге, на крайнем северо-западе Карелии, по данным Ю. Пентикяйнена, «землю не выкупали» [154, с. 200 след.]). Указанный обычай был известен также в погребальном ритуале вепсов, соседнего русского населения (за исключением поморов), коми, удмуртов и других народов [5, с. 328; 29, с. 124; 106, с. 78; 119, с. 215]. Карелы бросали в могилу только медные деньги (vaskiraha) — грошик, копейку, три копейки или пятак. Свообразную деталь сообщила автору жительница с. Мергега Олонецкого района К. И. Михайлова: в могильную яму помимо денег бросали еловые веточки, ибо верили, что с их помощью покойному будет легче прийти домой (Tnlee kodih kuuzen varbazil — лив.).

По некоторым сведениям, гроб закрывали лишь в могиле, для чего в нее специально кто-нибудь спускался [153, с. 119; 188, № 2, л. 26]. Однако обычно гроб закрывали наверху, после того как, попрощавшись с умершим, накрывали ему саваном лицо. В прошлом у карел крышку гроба не прибывали железными гвоздями, а закрепляли с помощью деревянных шипов.

Трагизм окончательного расставания с умершим находил выра-

жение в громких плачах и голошениях, которые особенно усиливались, когда начинали опускать гроб в яму, и продолжались до полной засыпки могилы землей [168, с. 759]. В это время ведущая плача исполняла соответствующий моменту «законный» погребальный причет, в котором просила не класть больших тяжестей на «самого лучшего, любимого», не заваливать его ни камнями, ни толстым слоем дерна, оставить в могиле «золотые проулочки» (kulda/el kujazet), чтобы усопший мог выходить на землю «в пору, когда не слышно петухов» (kukkojen kiulu-
[iiatoinil aiguzil), и чтобы он мог подняться, когда родные придут его навестить [35, № 3; 159, с. 184]. Тут же причитывали близким родственникам умершего, подчеркивая горечь понесенной ими утраты и утешая верой в то, что покойный (или покойная) будет помогать им из загробного мира и молить за них «милых список» [22, с. 190 след., № Г1].

Среди карел до сих пор широко бытует обычай опускать гроб в могилу с помощью полотенец (lieiläntii kãspaikat) либо кусков ткани. Старые женщины нередко заранее припасают для своих похорон браные полотенца [22, с. 27; 59, с. 230, № 3а]. Подобное применение! полотенец и холста представляется весьма древней традицией [53, с. 512; 136, с. 290; 108, с. 7581.*] Довольно устойчивое соблюдение ее у карел в какой-то мере объясняется поверьем: если покойника опустят в могилу не на полотенцах, то при переправе через реку мертвых он может упасть; истому хотя бы один конец гроба полагалось опускать на полотенец/ В 1980 г. в Могере К. И. Михайлова рассказывала автору, что при погребении женщины нижний конец гроба опускают на полотенец (viiarnpaikkii), а головной — на куске холста, ситца, штапеля или т. н. Применение в этих целях тканей фабричного производства относится, надо полагать, все же к сравнительно недавнему периоду. По сведениям П. Виртарайты, гроб опускали на трех кусках ткани, каждый длиной около 3 м [108, с. 758]. В литературе приводятся, кроме того, еще и такие варианты обряда, как опускание гроба на кушаках [53, с. 512. Ср.: 103, с. 1471 и на веревках (у северных карел С. Пиулахарью отмечал только веревки) [153, с. 118. См. также: 22, с. 27].

Полотенца и куски ткани, при помощи которых гроб был помещен в могильную яму, обычно дарились тем, кто опускал, или, как например в Иломанси, «отдавались беднякам» [22, с. 81, № 59; 130, с. 290; 108, с. 7581. Но известна и довольно поздняя модификация обычая, которая требовала, чтобы куски холста после похорон отдавались «в пользу церковного причта» [53, с. 5121:*

Давней традицией карел являлся сохранившийся до начала нашего века обычай накрывать гроб в могиле берестой. Так, по археологическим данным, уже древняя корела пользовалась берестой в качестве покрова над захоронением [25, с. 11; 159, с. 187]. Обычай оборачивать гроб (колоду) берестой был зафиксирован также у вятичей и мордвы [61, с. 189, примеч. 28]. В литературе есть указания на бытование обычая и в более позднее время среди карел, вепсов, коми и смежного русского населения [5, с. 328; 67, с. 39; 94, с. 82]. Покрывание гроба листьями бересты имело

как в древности, так и в позднее время совершенно очевидную цель — предохранить покойника от воды, проникающей с поверхности земли в грунт, хотя эффективность подобного приема представляется довольно сомнительной, поскольку при достаточно высоком уровне грунтовой воды (например, после сильных дождей) вода могла просачиваться в гроб не только сверху.

Каждый из присутствовавших на похоронах должен был участвовать в засыпании могилы. Правда, для большинства это участие носило скорее символический, чем действительный, характер, так как ограничивалось бросанием всего лишь горстки или щепотки земли. По некоторым сведениям, последовало брать землю голыми руками, для этого пользовались щепкой, палочкой или другими предметами, чтобы от кладбищенской земли не пристала калма [22, с. 87; 130, с. 290; 140, с. 40; 153, с. 119; 188, № 1, л. 291. Основную массу земли сбрасывали в могилу лопатами мужчины, однако и случае надобности (если мужчин на похоронах было мало) засыпать яму могли также женщины [153, с. 120]. Следует добавить, что именно во время зарывания могилы, но не наблюдением У. С. Копкка, близкие умершего «очень громко плачут, несколько женщин причитывают одновременно». В этих «плачах расставания» (выражение У. С. Конкка) пита повторялись «мотивы прощания и сиротства, обращения к ранее умершим с просьбой метр-тип. покойника. . . выражается надежда увидеть дорогого покойника в стае ласточек в летнюю пору, кукушкой, кукующей на ели, уткой-моряжкой на волнах» и т. д. Чем больше засыпалась землей яма, тем громче и пронзительнее становились причитания и рыдания. Прекращались они обычно лишь после того, как могила заполнялась доверху и начинались установка креста и отделка холмика [22, с. 27 след.; 153, с. 120].

Как указывает большинство источников, крест на могиле устанавливался сразу при погребении. Мели же крест не был изготовлен, вместо него временно ставили шест, например одну из носилок. У карел известно несколько вариантов могильных сооружений (в частности, крестов), на которых мы остановимся особо. Идось же отметим, что сложенный на могиле земляной холмик в день похорон, как правило, лишь обравнивали со всех сторон. Только но широко распространенному среди карел (особенно южных и сегозерских) обычаю сверху на холмик клали калмалауду. В заключение всю могилу окуривали ладаном, после чего к подножию креста опрокидывали горшок с углями [48, с. 54; 183, л. 250 и др.] либо просто высыпали угли из кадила на могилу [188, № 1, л. 27].

У подавляющего большинства карел, как и у некоторых других финноязычных народов (удмуртов, сету и пр. [100, с. 78; 178, с. 219]), было принято, завершив погребение, устраивать около могилы поминальную трапезу. В 1971 г. автору довелось участвовать в подобной тризне при похоронах А. Ф. Никифоровой: на свежем могильном холмике родственницы покойной расстелили скатерть, положили рыбник, срезав с него верхнюю корку; внук покойной распечатал бутылку с вином и начал потчевать окружающих.⁵⁴ В прошлом угощение обычно ставили на калмалауду,

основная функция которой и заключалась в том, чтобы служить столом. По сведениям И. Кемтшнена, при поминании умершего следовало кайлю вина вылить на могилу [140, с. 46]. Вообще же еще в конце прошлого—начале нынешнего столетия употребление спиртных напитков на карельских поминках было весьма ограниченным.

Обычай устраивать поминальное угощение прямо на свежей могиле имеет, судя по археологическим данным, весьма древнюю традицию, ведущую свое начало от погребальных жертвоприношений.¹⁵ Небезынтересно отметить, что среди сегозерских карел еще в начале XX в. бытовали два варианта поминания умершего: первый — угощение участников похорон прямо на могиле и второй, при котором во время похорон «на кладбище не ели и не пили», а только «раздавали зерно и специально испеченные колобы (то-уккызет) убогим и нищим» [22, с. 28]. Но существу второй вариант идентичен рассмотренному ранее северокарельскому обряду раздачи поминальных припасов беднякам. У. С. Копкка, опираясь на мнения «многих знатоков старинных обрядов», считает, что в прошлом такой обычай вообще был типичен для Сегозерья [22, с. 281. Недостаток материала заставляет нас с осторожностью отнестись к ее утверждению, ибо мы не знаем, насколько давно и широко указанный обычай вошел в карельский погребальный ритуал. В отличие от него обычай намогильных тризн, дошедших до наших дней в пережиточном, почти символическом виде, представляется гораздо более традиционным для большинства карел. Однако сам факт существования в погребальной обрядности сегозерских и северных карел единого и столь своеобразного обычая заслуживает внимания как свидетельство определенной близости между названными этнографическими группами карельского народа.

Внешнее оформление могил

Внешнее оформление могил у карел довольно сильно варьировало. Наиболее различались типы намогильных сооружений южных и северных карел, хотя в них имелось и немало общих черт. В историческом плане большой интерес представляют встречающиеся практически во всех районах проживания карел намогильные каменные кладки; даже там, где начиная с первых десятилетий нашего века не было принято класть на могилу камни, старые захоронения зачастую имеют каменную обкладку вокруг могильного холмика (рис. 4). Лишь в деревнях большей части Олонецкого района (вместе с примыкающей к ним группой карельских деревень Лодейнопольского района Ленинградской области) и в ряде деревень Пряжинского района, как единодушно утверждали наши информаторы, камни на могилы не кладут и раньше тоже не клали. «Ведь покойнику еще вставать надо, ходить надо», — так объяснила автору эту местную особенность погребений М. Т. Гормина (Коткозеро, 1976 г.). Вряд ли надо доказывать, что подобное объяснение не отражает действительной причины,

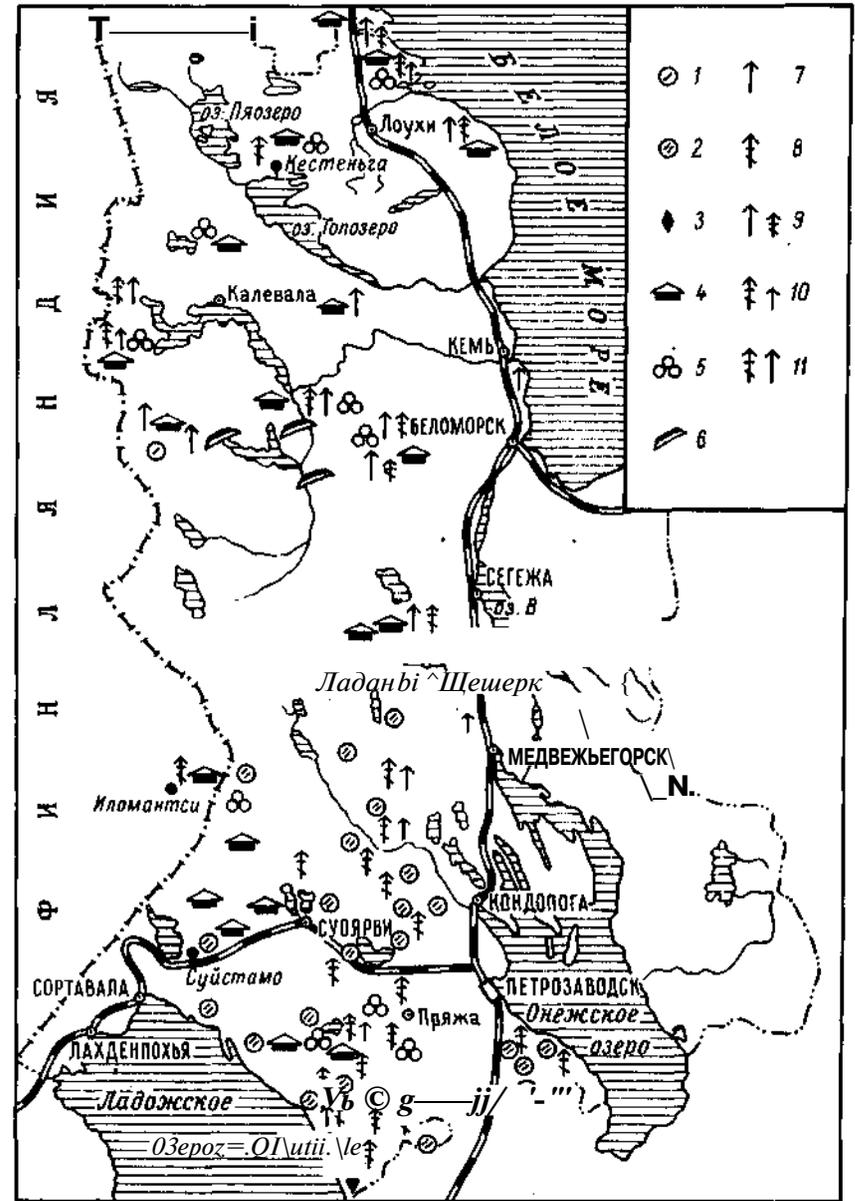


Рис. 4. Основные типы намогильных сооружений на карельских кладбищах КЛССР.

/- относительно редкое применение калмалиуды; 2 - массовое применение ее; // - бытование простых намогильных срубов; 4 - бытование намогильных гробниц; 5 - традиция каменной обкладки могильного холмика; 6 - применение лодок на могилах; 7 - бытование столбцов; 8 - бытование крестов; 9 - бытование крестов и столбцов с преобладанием последних; 10 - то же с преобладанием крестов; // - равное бытование крестов и столбцов.

ибо веру в возможность выходов покойника из могилы разделяли в прошлом практически все карелы.

Обкладывая могилу камнями было принято и у некоторых других прибалтийско-финских народов [62, т. 2, с. 326; 81, с. 75; 100, с. 146]. Особенно устойчиво сохранялся этот обычай у саамов, которые раньше вообще ограничивались наземным захоронением, закладывая труп камнями, а позднее, перейдя к неглубоким (около 1 м) грунтовым погребениям, накаливали могилу камнями [14, с. 11; 62, т. 2, с. 395]. Подобные формы погребений известны также в районах с карельским населением. Выказанное в археологической литературе (в частности, в работах В. В. Седова и П. Н. Третьякова) мнение о том, что намогильные каменные кладки относятся к погребальной традиции финноязычных народов, имеет, видимо, достаточное основание [81, с. 75; 99, С. 107; 100, с. 146 след.]. В свое время Л. Нидерле доказывал, что «обычай обкладывая могилу большими камнями» представляет собой наследие традиции курганных погребений [5, с. 218]. 15 Приладожье действительно встречаются «курганы, обложенные валунами» [42, С. 14], т. е. представляющие собой весьма блинную аналогию поздним захоронениям карел. И, другой стороны, кружка обкладка могильного холма, напоминающий каменную выкладку очажного крута и дренных погребения (и том числе курганных), тоже позволяет предполагать наличие определенной преемственности между обычаем рассматриваемого периода и дренной традицией. К сожалению, современные сведения, полученные от наших информаторов, не содержат уже никаких указаний относительно традиционной основы обычая, а дают лишь, самые естественные и простые объяснения. Например, И. М. Андреев, П. В. Иванов, Д. В. Ларионов и Л. К. Лаигуев сообщили, что каменная обкладка делается для того, чтобы сгнившие могилового холмика не оползали [185, № 1—51].

У карел в конце XIX — начале XX в. было принято накладывать могилового холмик дренном. Однако делалось это лишь спустя некоторое время после погребения — обычно через 40 дней, по молву происходить, как например у тихвинских карел, и раньше — спустя месяц, а то и неделю.

Вплоть до нашего века у большей части карельского населения, как, впрочем, и у многих других народов Русского Севера [5, с. 329 след., рис. 131, ж, а; 12, с. 32; 30, с. 96; 151, с. 50; 180, с. 326 след.], сохранялся, а кое-где бытует и поныне обычай сооружать на могилах «гробницы» (с. к. grobniQa, grobnica, grobu), или «голбцы», — невысокие бревенчатые срубы (срубцы) с двускатной крышей. По мнению А. М. Линевского, подобные «наземные гробовища» представляют собой пережиток «некогда бытовавшего наземного погребения» [54, с. 102].³⁶ Эта мысль представляется вполне обоснованной. Возможно, намогильные гробницы карел действительно продолжают традицию древних (XI—XIV вв.) карельских погребений в срубах (в литературе подобные постройки известны как «домики мертвых»), которые сооружались



Фиг. 6. Намшилым.и' срубы II дин трия Ш'нца на кладбище д. Обжа оломцкого >айпма. Фото актора, 1969 г.

либо на поверхности земли, либо внутри могилового ямы. Так, и раскопанных В. И. Радоницком могиловниках Олонецкого района «сруб с погребением не опускался и могилового яму, а помещался на поверхности земли и над ним насыпало! невысокий курган» [73, с. 5—1!; 113, С. 217]. И погребения древней карелы, раскопанных Г. Швиндом, сруб и) одно или нескольких венцов вместе с дощатым или берестяным навесом (крышей) располагался полностью в могилового яме [158—150, с. 187. См. также: 145, С. 8!2]. Судя по археологическим данным, форма «домиков мертвых» могла довольно сильно варьировать: простейшие из них ограничивались символическим срубом или одно венца; наиболее развитые помимо сруба в несколько венцов имели еще крышу, а иные — даже пол из досок, слоя глины или звериной шкуры [118, С. 217; 145, с. 892]. Весьма примечательно, что до наших дней дошли оба традиционных вида срубных сооружений, с той лишь разницей, что устраиваются они теперь только на поверхности земли, а не в могилового яме. Так, на кладбище приладожской деревни Обжа автор еще в 1969 г. обнаружил целый ряд намогильных срубов в один-два венца, сделанных из относительно тонких бревен (рис. 5); сходные срубы встречались и на кладбищах коми [5, с. 330, рис. 131, *]'.³⁷

Гораздо шире (см. рис. 4) был распространен обычай строить вскоре после похорон гробницу, чтобы она предохраняла могилу от проникновения в нее дождевой воды и вытаптывания скотом. Однако наряду с утилитарными функциями гробница выполняла и культовую роль: должна была служить жилищем погребенному под нею покойнику [153, с. 121 след.].³⁷ Последнее требование обуславливало внешний вид гробницы — ей стремились придать хотя бы в общем и символическое, но тем не менее довольно

близкое конструктивное сходство с обычным жилищем карельского крестьянина (рис. 6—8).³⁸ Поверх бревенчатого или брусяного (реже — тесового) сруба, сооружаемого прямо над могилой, устраивали на самцах двускатную тесовую³⁹ крышу; лишь в Калевальском районе встречаются крыши более сложной конфигурации. Гробницу украшали обычно резными причелипами и полотенцем, конек крыши накрывали охлупнем. В торцевой стенке сруба прорезалось окошко, чтобы умерший мог наблюдать за делами ЖИВЫХ родичей [138, с. 290; 153, с. 121 след.; 183, л. 250].⁴⁰ В крыше гробницы ОСТАВЛЯЛВ Прорезь для Креста или столбика, заменяющЕГО крест; нередко гробницу просто пристраивали к кресту.

На некоторых кладбищах Калевальского района еще сравнительно недавно можно было видеть на могилах перевернутые лодки или, чаще, их половинки [93, с. 68; 117, с. 1) — 21; 140, с. 171.

П. Виртаранта приводит записанное им у каленальских карелок МЯЕШВ что опрокинутая на могилу старая лодка заменяла гробницу [108, с. 104]. Однако можно найти еще более близкую аналогию и саамском обычае оставлять на могиле опрокинутую кероку [62, т. 2, с. 395]. И поскольку сведения о применении лодок в качестве намогильного памятника локализируются лишь и пределах Северной Карелии, представляется вполне вероятным, что указанный обычай разнился у части северных карел на осиие саамской погребальной традиции. Это тем более вероятно, что к культуре карельского, В и КаКОЙ-ТО мере и русского населения региона обнаруживается немало характерных этнографических Явлений, свидетельствующих об определенном саамском влиянии.

Высказанное нами Предположение Противоречит встречающемуся в литературе толкованию карельского обычая накрывать могилу лодкой (или ее ПОЛОВИНКОЙ) как пережиточной формы древнего культа ладьи В погребальной обрядности многих народов [113, С, 220; 140, с. 17]. Такое объяснение основывается на представлении о том, что загробный мир отделен от настоящего водным пространством (в карельской и финской мифологии — рекой Туопи) и лодка нужна мертвецу для переправы [1, с. 1)9].⁴² Судя по археологическим данным, в захоронениях Древней корелы действительно можно увидеть некоторые следы культа ладьи [ИЗ, с. 218—221]. Однако дошедший до нашего времени северокарельский обычай ставить лодку в качестве навеса над могилой вряд ли следует связывать с этим культом, скорее подобный навес можно считать локальным вариантом намогильной гробницы.

Еще более упрощенным вариантом гробницы представляются символические намогильные навесы. К таковым можно, на наш взгляд, отнести уже неоднократно упоминавшуюся калмалауду. Последняя, по-видимому, зачастую заменяла гробницу, поскольку на одних и тех же кладбищах можно встретить и гробницы, и «смертные доски». Гробницы сооружались обычно на могилах наиболее зажиточных крестьян,⁴³ тогда как беднота удовлетворялась доской. Иногда на могилу клали даже две доски, как бы имитируя двускатную крышу (например, могила рунопевца Михкали



Рис. 8. Гробница на кладбище д. Мирттигубы Калевальского района. Нижняя перекладина креста шреаааа в форме птицы. Фото автора, 1970 г.

Перттунена была покрыта двумя досками [167, с. И]). По нашим наблюдениям, калмалауду помещали чаще всего прямо на могильный холмик, однако нередко встречаются также доски, положенные на камешки, очевидно, для предохранения от сырости. Согласно большинству сведений, основная функция калмалауды — служить своего рода столом для номинального угощения [137, т. 2, с. 36; 185, № 3-51.

Мы не располагаем сведениями о том, насколько широко был известен у других народов обычай класть на могилу подобную номинальную доску. Аналогичные калмалауде доски автор видел лишь на кладбищах некоторых русских деревень Прионежья (в частности, Ладвы и **ТаржвПОЛЯ**) и вепсской деревни Шокши.⁴⁴

1\$ ряде местностей (например, в Салми) еще в конце XIX — начале XX в. намогильной доске С вырезанными па пей крестом, именем погребенного и датами его рождения и смерти придавалось **ОНЬ** важное значение; во многих случаях она даже **Заменяла** **НАМОГИЛЬНЫЙ** крест [156, С. 74]. В Иломанси и Суоярви сведения об умершем нередко **вырезались** па ближайшем от могилы дереве [136, с. 285; 163, с. 370]. Для **сравнения заметим**, что сходный, только более развитой обычай широко бытовал среди финского и карельского населения восточных районов Финляндии: по пути па кладбище похоронная процессия **останавливалась**, чтобы па придорожном дереве вырезать крест, а подчас и имя покойника. Делалось это якобы для преграждения умершему обратного пути. Деревья, ИВ которых во время похорон вырезалось имеее с крестом имя умершего (или хотя бы крест), назывались «крестовка», «крестовая сосна» и т. и. (rislikko, nslipetijja) [127, С. 18, 22, 25, 27—29; 143, с. 201]. Вполне вероятно, что **обычай карел Иломанси** и Суонрви сложился иод влиянием традиции финнов **саВО** (последние известны у нас как **«саГОЛАИСЬ»**).

В конце XIX — начале XX в. карелы Олонецкой и Лр.хапгельской губерний часто ставили на могиле (если сооружалась гробница, то — на **ней**) деревянные столбики вместо православных крестов, подобно тому, как это практиковалось в прошлом у многих народов Русского Севера [5, с. 329 след., рис. 131, д\ 12, с. 183, 185; 21; 86, с. 82—86"; 107, с. 33, рис. 148]. При всем разнообразии форм карельские и русские намогильные столбики (у Л. А. Динцес — «надмогильнички», у А. В. Оиоловникова — «столбцы»; по-карельски их называют ristii — «крест») очень сходны и в основном однотипны. Они сравнительно невысокие — обычно около 1 м, круглые или прямоугольные в сечении, покрыты двумя дощечками, образующими как бы двускатную крышу с охлуннем (рис. 8, 9). Для лучшей имитации крыши к доскам зачастую прилаживались еще подзоры-причелины и нередко — полотенце. В большинстве случаев сам столбик, подзоры, полотенце и свесы «кровли» украшались резьбой.

Подобные намогильные знаки с полным правом можно отнести к наиболее ярким жанрам народного прикладного искусства.⁴⁵ Особой декоративностью отличаются карельские номинальные столбцы. Понятно, что такое своеобразное явление народ-



Рис. 7. Обща! 1мд кладбища с гробницама • д. Пирттигубе Камаммкого Р»ВОИ». ПП... реДНСЫ ПЛЛШО — шч(ПН1... ПН1 бм гробницы (пи ВИДИМОМУ, дово. ДЯМ, в чам свидетельствуют и «ветряные плитки» ил кресте). Фото (вторе, 1)70 г.



Рис. 8. Гробница на кладбище д. Нильмозеро Лоухского района. На гробнице — банки с углями от окуривания могилы ладаном. Крест, изготовленный без соблюдения православной традиции, снабжен медной иконкой и обвязан «ветряным платком». Фото автора, 1974 г.

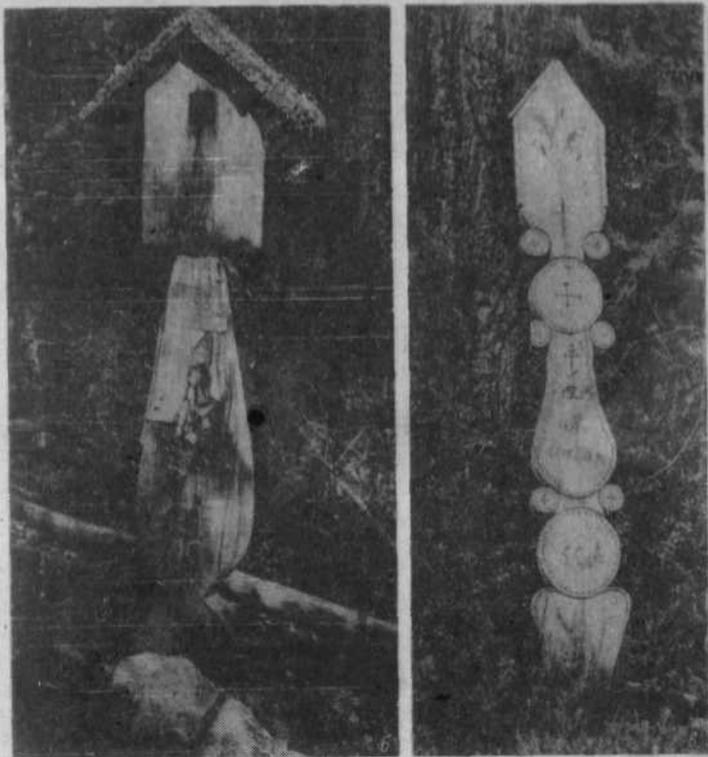
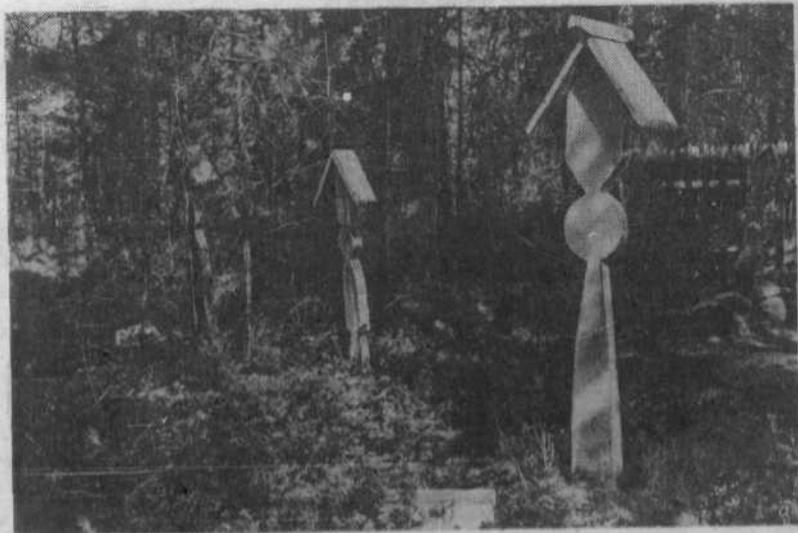


Рис. 9. Образцы намогильных столбцов беломорских (тунгудских) карел.
Фото автора, 1975 г.

а — Кевязозеро; б — Ушково (материковое кладбище); в — Тунгуда.

ной культуры издавна привлекало к себе внимание искусствоведов и этнографов. Их усилиями был накоплен и введен в научный оборот значительный материал [117; 118; 139, с. 83—88, 90—112]. Исследователи высказывали различные мнения о происхождении традиции намогильных столбцов. Наиболее интересна концепция И. П. Шаскольского, обрисовавшего эволюционный путь, который прошла погребальная традиция карел от древних захоронений в срубах к гробницам («домикам мертвых»), на крыши которых прикреплялось столько **деревянных столбиков**, скрлько умерших было погребено и могиле под «домиком». С течением времени, пишет Шаскольский, **обряд**, видимо, несколько упростился. Вместо сруба со столбиком над могилой стали воздвигать только один столбик, сделавшийся **СИМВОЛОМ** «домика мертвых». И далее: «Во **МНОГИХ** местах под давлением **православного** духовенства столбы были заменены поной **формой** надгробных памятников — крестами с двускатными крышами» [113, с. 217]. Аналогичное предположение высказал и в свое время **В. И. Равдоникс**: «Типичные карельские кладбищенские кресты двускатными и крышами. . . являются, по всей вероятности, лишь выродившимися схематизированными надмогильными домиками, вероятно, прошедшими черту **стадии надмогильных столбцов*** 174, с. 10, рис. 24|." Продолжая разговор о столбиках, следует отметить, что наши материалы подтверждают мнение **Шаскольского** о естественности количества **столбиков** на гробнице числу погребенных под нею. Так, на кладбище д. **Кевязозеро** автор обнаружил гробницу, сооруженную на парном захоронении мужа и жены. Крышу **этой семейной гробницы** украшают два фигурных столбика. В верхней части прорезаны два окошка — тоже, очевидно, по числу погребенных (рис. 10).

Форма некоторых традиционных столбиков наводит на мысль, что первоначально им могла отводиться простая, по довольно важная [юль символического дымника на «домике мертвого». Благодаря такому столбику-«дымнику» гробница еще более уподоблялась типичному для карельской деревни прошлых веков жилищу — курной избе. Что же касается фигурных столбиков, а также украшенных орнаментами **на растительные** и христианские мотивы, то можно **полагать**, что подобные стили развились у карел под влиянием старообрядческих столбцов, характерных для соседнего русского населения; во всяком случае сходство между карельскими «крестами», например, на кладбищах тунгудских деревень и старообрядческими надгробиями-«часовенками» Русского Поморья [12, с. 185; 21, с. 78; 66, с. 83-85; 107, рис. 146] совершенно очевидно. Это сходство обусловлено не столько одинаковым материалом и более или менее одинаковыми приемами художественной обработки дерева, сколько, надо полагать, религиозной общностью. В то же время представляется маловероятным, что карелы могли полностью заимствовать от русского старообрядчества и религиозные взгляды (хотя бы формально), и погребальные обычаи (пусть даже единственную традицию «надмогильничков»). По-видимому, здесь, в Беломорье, произошла своего рода интерференция двух этнических традиций: на карельскую



Рис. 10. Гробница с двойным захоронением (с двумя крестами-столбцами и двумя окошками на фасадной стенке). Кладбище д. Кевязозеро Беломорского района. Фото автора, 1975 г.

а — вид спереди; б — сзади.

основу намогильных столбиков наложились некоторые формы аналогичных памятников, характерные для русского декоративно-прикладного искусства. Дело в том, что поминальные столбики традиционных форм еще сравнительно недавно можно было встретить на карельских кладбищах но существу во всех районах Карелии (см. рис. 4).⁴⁷ И все же, как справедливо подметил И. П. Шаскольский, «под давлением православного духовенства» карелы все больше переходили от традиционных столбиков к ортодоксальным намогильным крестам [113, с. 217, примеч. 22]. Однако даже на канонические православные кресты они старались переносить основные конструктивные и декоративные особенности, присущие столбикам. Кресты, как и столбики, в большинстве случаев покрывались двускатной крышей с причелинами и охлупнем. Кое-где еще в XX в. охлупням придавали вид сидящей птицы; иногда деревянную фигурку птицы ставили на шины над охлупнем. Например, С. Паулахарью зарисовал в свое время на воинском кладбище несколько крестов и столбиков с охлупнями, в форме птицы [192, рис. 87, 90, 91, 93]. Я. Кекконен опубликовал рисунок креста с фигуркой птицы, обнаруженного им в районе Суоярви [139, табл. 24, № 4]. Х. Сихво в своей статье, посвященной образу кукушки в карельско-финском фольклоре и в верованиях, показал вслед за М. Хаавио и В. Манейккой, что кукушка считалась у карел и финнов воплощением духа умершего [160, с. 174 след.].

Широкое распространение имел среди карел в прошлом и в какой-то степени продолжает бытовать еще и в наше время обычай прикреплять к намогильным столбикам и крестам медные или вырезанные из дерева иконки.⁴⁸ Перенятый от русских старобрядцев обычай первоначально относился, вероятно, лишь к столбцам: личная иконка покойного придавала им христианский вид. По мере вытеснения столбцов крестами последние тоже оказались подвержены аналогичной «христианизации», хотя для крестов как самых, казалось бы, истинных символов православного вероисповедания она представляется излишней. Иконку прибавляли к кресту (столбику) сразу при погребении либо спустя шесть недель; на протяжении этого времени ее могли хранить в церкви. Впрочем, нередко и сам крест (с гробницей или без нее) ставился не сразу, а только через шесть недель после смерти [136, с. 290; 163, с. 370]. Нередко при погребении, как например у ливвиков Олонецкого района, водружали только шест, нижний конец которого упирался в крышку гроба. При дальнейших посещениях могилы этим шестом стучали по гробу, чтобы «разбудить» покойника. В олонецких деревнях данный обычай продолжает все еще довольно широко практиковаться, причем на некоторых могилах подобные шесты оставляют даже после установки крестов (рис. И).

Использование шестов в качестве временной замены намогильных крестов отмечено и среди других этнографических групп карел. По наблюдениям И. К. Инхи, ухтинские (ныне калевальские) карелы оставляли торчать над могилой жердь, на которой гроб принесли на кладбище, и к ней даже прикрепляли образок



Рис. 11. Постукивание шестом по крышке гроба при посещении могилы. Кладбище с. Коткозера Олонецкого района. Фото автора, 1981 г.



Рис. 12. Свежее захоронение с калмалнудон (ма доске — посуде с остатками угощения), крестом и венками, а также с «ветряным платком», привязанным к близстоящему дереву. Кладбище д. Щежкилы Мряжипскот района. Фото ангора, 1981 г.

(obresa) [134, с. 65].⁴⁹ Очень близкая аналогия северокарельскому обычаю зафиксирована нами у тихвинских карел: при похоронах к ногам покойника опускали концы жердей-носилки, на которых его принесли; после того как устанавливали крест, носилки снимали и приставляли к дереву. Отголосок подобного обычая в виде приставленных к деревьям носилок встречается кое-где и на кладбищах Олонецкого района.⁵⁰

Традиционным, завершающим погребение действием, исполнение которого карелы практически повсеместно считали в прошлом обязательным, было обвязывание креста (либо заменявшего его

шеста) полотенцем или хотя бы лоскутом белой ткани А- «ветряным платком» (tuulipaikka). Иногда полотенце привязывали не к кресту, а к стволу ближайшего дерева (рис./12). О том, насколько большое значение карелы придавали и/продолжают придавать поныне обычаю вешать на кресты «ветряные платки», свидетельствует факт широкого бытования этого обычая еще в наши дни. Первоначальная мотивировка обычая уже, по-видимому, основательно забыта. Население рассматривает такие платки как «утиральники покойников» [153, с. 121] и/как один из видов приношений умершему родичу: не случайно, посещая могилы родственников, женщины всякий раз привязывают к крестам новые «ветряные платки». Словом, так или иначе, но в данном обычае нельзя не видеть одно из разнообразных проявлений культа мертвых.⁵¹

Поминки в доме покойного

Перед уходом с кладбища участники похорон, по А. М. Линевскому, окуривались дымом можжевельника [183, л. 250]; С. Паулахарью и Л. Пелконен указывали, что можжевельным дымом окуривались уже по возвращении в дом покойного [153, с. 123; 163, с. 371]. При выходе с кладбища тщательно счищали с обуви землю [183, л. 250]. По дороге не следовало оглядываться назад из опасения, что может пристать калма. Известно, впрочем, и другое объяснение обычая: «Назад нельзя оглядываться, не то покойник придет следом», «покойник может вернуться из Туонелы» [136, с. 291; 153, с. 122; 183, л. 250]. В Иломантси и Суоярви, а также в Сегозерье при возвращении с кладбища ехали (или шли) как можно быстрее [136, с. 291; 183, л. 250. Ср.: 178, с. 220]. Однако большинство источников, в том числе и по сегозерским карелам, не содержит никаких упоминаний о поспешности возвращения. Напротив, имеются сведения, что если кто-нибудь из участников похорон «боялся покойника, то по дороге садился на камень» [22, с. 29].^{*}

Повсеместно среди карел, как и среди многих других народов (восточных славян, удмуртов, сету и т. д. [75, с. 119; 106, с. 77 след.; 180, с. 327]), практиковался весьма архаичный, на наш взгляд, прием очищения от калмы с помощью магической оберегательной силы, приписывавшейся очагу: каждый участник похорон, возвратившись с кладбища в дом умершего, прикасался ладонями к печи. По сообщению А. В. Чесноковой (Святозеро, 1969 г.), к печке прикладывались троекратно (и ладонями, и тыльной стороной кистей). Современные объяснения обычая довольно расплывчаты (например, «чтобы покойнику теплее было» [22, с. 82, № 63]). Однако древняя, оберегательная цель подобного приема тоже зафиксирована в литературе [48, с. 54; 106, с. 77]. В Сегозерье, прикладывая руки к печи, заглядывали в подпол или подпечье, приговаривая: «Как эта темень исчезает, так и ты исчезни из моего сердца, из моей головы»; другими словами,

стремились избавиться от мыслей об умершем родственнике, чтобы меньше толковать по нему [22, с. 29, 81, 82; 136, с. 291. Ср.: 180, с. 327].

К очистительным-оберегательным элементам карельского погребального ритуала относилось и хождение в баню. «По принятому обычаю, ... иицют У. С. Копкка о сегозерских карелах, после похорон топили баню и парились» [22, с. 20, 83].⁵² Исе же, судя по многим источникам, и конце XIX начале XX и. большинство карел янпо не «читали» тот обычай обязательным. Например, С. Паулахарью, говори о северных карелах, подчеркивал, что после похорон «только некоторые топят баню и ходят мыться» [153, с. 12; {}].

Напомним, что сразу после того, как похоронная процессия отправлялась на кладбище, изба подвергалась «очищению»: мылись пол и стелы, помещения окуривались можжевельным дымом, ладаном. И к возвращению участников похорон дом покойного можно было считать очищенным от калмы. Но к тому времени следовало татке приготовить столы для поминальной тризны. Непременным дополнением к обычным блюдам являлись кисели, ржаной или овсяный [93, с. 133. Ср.: 180, с. 13], и рыбники, желательно из лучших сортов рыбы [Г>3, с. 128; 187, л. 7].⁵³ П. Ф. Лесков называл в качестве поминальных блюд (у южных карел) кутью «из рослой ржи» и вареный горох [53, с. Г)12].⁵⁴ Па поминки также стряпались, как правило, калитки (kalilla), преимущественно крупяные; картофельные же калитки и поныне далеко не везде считаются пригодными для поминальных тризн, очевидно, потому, что картофель сравнительно недавно, лишь со второй половины XIX в., вошел в рацион карел и еще не стал достаточно традиционным продуктом.

Если похороны происходили не во время поста, готовили также мясные кушанья. С. Паулахарью отмечал, что скотину для поминок не резали [Г>3, с. 129], однако в литературе имеются прямые указания на широкое бытование у карел обычая забивать какое-нибудь домашнее животное в честь умершего [146, с. 291], подобно тому как это было принято у ряда других прибалтийско-финских народов [103, с. 147; 121, с. 443; 178, с. 213]. Об этом же свидетельствует поверье, согласно которому случаи падежа скота вскоре после похорон принято было относить па счет покойного, который будто бы «приходил за своей долей» [136, с. 291].⁵⁵

Следует заметить, что по крайней мере в конце XIX начале XX в. традиция номинальных жертвоприношений получила (не без воздействия со стороны служителей церкви) весьма примечательную модификацию: жертвенное животное (овцу, теленка или корову), вместо того чтобы забить для тризны, стали дарить после похорон священнику [153, с. 129].⁵⁶ Характерно, что в Финляндии аналогичное превращение погребального жертвоприношения, языческого в своей основе, в одну из разновидностей церковного налога произошло уже в средние века [164, с. 191].

Возвращение участников похорон в дом покойного (покойной) сопровождалось новым циклом причитаний. В них говорится, в частности, о залитых слезами полях и дворе, о тоскующих по хозяину (хозяйке*) ступеньках крыльца, о холодном/опустевшем доме. Вступая в избу, плача утверждала, что покойный, по всем приметам, должен находиться дома, и начинала, причитывая, искать его всюду («уж не спрятался ли на своей кошенной печи», «нет ли его за печным столбом» и т. п.), но все обнаруживала только «разлившиеся» горькие слезы [22, с. 2Я./77; 35, № 42, 94; 153, с. 123-126. Ср.: 119, с. 216].

Сведения о поминальной тризне (pnoahayıraıtuaısel, knoliezei, vego) довольно различны и в какой-то мере даже противоречивы. Так, по некоторым источникам, и доме умершего вообще могли не устраивать поминального обеда [154, с. 202; 183, л. 251]. В Сегозерье зафиксирован обычай сажать за поминальный стол «только старых вдов» (по Л. М. Липевскому — только нищих) [122, с. 2], 30, 85; 183, л. 251]. Однако самой общепринятой среди карел формой поминок все же была поминальная тризна с участием достаточно широкого круга родственников и односельчан. В зажиточных семьях, особенно у южных карел, в поминках могли участвовать также служители церкви [184, л. 25]. Предполагалось, кроме того, что душа только что погребенного тоже присутствует на поминках, поэтому в «верхнем» конце стола, ближе к большому углу, для нее отводили место и клали ложку [153, с. 129]. Участие в поминках широкого круга родственников и соседей имело, надо полагать, не только религиозное значение как проявление культа мертвых, но в известной мере являлось и социально-правовым актом, демонстрирующим и закрепляющим единство членов семейно-родового коллектива и сельской общины.

Прежде чем приступать к еде, поминали умершего. С. Паулахармо опубликовал два варианта поминальной молитвы, в которых христианская вера в бога переплелась с языческими представлениями о загробной жизни. Особенно ярко это видно в первом тексте: «Помяни, господь, покойника! Дай, боже, царства небесного, рая-спасения, теплого места на том свете, медовых яств того света!» (I'ominoi, Pospod', pokoiniekkoa! Anloali, Jiunala, Esarsvoa nepcsnoita, roajuo spassenjoa, Uion ilmaista lainmintä sijo, tiioi ilmasie nnelisie nmkasie!) [153, с. 129 след.]. Завершающим блюдом на поминках обычно был кисель. В южно-карельских деревнях с миской киселя в руках провожали душу умершего из дома во двор, где и прощались с покойным [184, л. 25]. Впрочем, в XX в. обряд «проводов души», насколько нам известно, чаще приурочивался не к поминкам после похорон, а к некоторым другим поминальным дням. Однако ижорская аналогия (по окончании тризны родственники выходили на улицу провожать покойного [50, с. 71 след.-]) позволяет предполагать, что в прошлом карелы тоже шире практиковали данный обычай.

Имеются сведения, что во время поминок родственники покойного раздавали его одежду нуждающимся: считалось, что так

они обеспечивают перешедшего в загробный мир родича соответствующей одеждой [188, № 1, л. 29]. По окончании тризны участники похорон и поминок расходились по домам. На этом заканчивались обряды основного, погребального цикла.

Обряды поминального цикла

Поминки, которыми завершались похороны, по существу начинали следующий, последний цикл обрядов погребально-поминального ритуала. Основу этого цикла составляли поминальные трапезы (imiislaizel, mnslaized, и т. п.), устраиваемые через определенные промежутки времени «дома покойного. У карел в конце XIX — начало XX в. они обычно приурочивались к девятому и сороковому дням, считая со дня смерти, а также к нерпой годовщине. Кроме того, многие источники называют двадцатый день, полугодие [17(), с. 2Б8; 183, л. 251; 188, № 1, л. 53], вторую и третью годовщины [122, с. 30; 153, с. 137; 170, с. 268]. Кроме того, С. Паулахарью писал о том, что в течение первой недели умершего полагалось поминать каждое утро, для чего выпекали три ячневых колобка (möykkyni) и отдавали вдовам с наказом: «Помяни покойника!» (Mni.slele pokoiniekkoa!); аналогичным образом нужно было поступать и в следующие недели, через каждые семь дней раздавая «поминания дня смерти» (knolientapiiviin nuisleliaisia), в эти же дни устраивались «обеда» (murkiia), на которые приглашали хотя бы несколько родственников и знакомых [153, с. 132].

Надо, однако, заметить, что С. Паулахарью приводит некоторые противоречивые сведения, а в ряде моментов он отклоняется от типичного северокарельского ритуала, как например в описании еженедельных «обедов». В то же время отмеченные им поверья относительно переходного положения, в каком пребывает умерший на протяжении первых шести недель после смерти, весьма ценны для понимания народных представлений о загробной жизни. В данный период умерший еще якобы находится там, где жил, он может навещать свой дом, обходить все места, где ходил при жизни, о своем будущем положении ему пока еще ничего неизвестно — об этом его «просветят» (valkenlelah) только тогда, когда истечет срок; все это время его даже не кормят в загробном мире, поэтому и считалось необходимым раздавать «поминания», чтобы он не голодал. По истечении шести недель покойник уходит на тот свет и больше якобы не возвращается [153, с. 132 — 136].⁵⁷ Аналогичную мысль, только более соответствующую традиционному взгляду карел на загробную жизнь, высказал П. Виртаранта: «Лишь после того, как по истечении шести недель справят поминки но усопшему, его душа уходит на покой» [168, с. 761].

Мнение о том, что душа умершего после сорочин безвозвратно уходит от живых сородичей, некритически воспринятое, кстати сказать, и некоторыми другими исследователями [48, с. 58; 154,

с. 203, и др.], представляется все же относительно поздним поверьем, сложившимся под влиянием церковной пропаганды. По всяком случае в своей реальной обрядовой практике карелы продолжали опираться на архаичный культ мертвых с его идеей неразрывной связи между живыми и мертвыми родственниками. Именно эти, социально-коммуникативная и религиозно-магическая функции со всей отчетливостью обнаруживаются в карельских номинальных обрядах.

Из всех поминок, справляемых по умершему родственнику, особой торжественностью и сложностью выделились, как и у русских, поминки сорокового дня и первой годовщины со дня смерти. Пышес уже говорилось, что сорокадневный (точнее шестинедельный) период был необходим умершему для того, чтобы, согласно общепринятым среди карел представлениям, перейти в загробный мир. Поминки, устраиваемые по истечении этого срока, как бы завершали данный переход. И отличие от большинства номинальных обрядов, которые было принято совершать (но можно было и не совершать) в первые дни и недели после смерти члена семьи и в которых обычно участвовал лишь довольно узкий круг близких родственников, поминки сорокового дня считались обязательными. И для участия в них приглашали не только всю родню, но зачастую и односельчан.

У большинства карел поминки сорокового дня известны под названием «шестинедельные» (*kun/ii'edäli/eil* в различных фонетических вариантах), но зафиксированы и другие названия, как например «праздник (пир) мертвого» (*kimlien pioid*), «шести-недельное чествование» (*kiinziiedäli/cd kiniiivo/ed*) и даже заимствованное от соседнего русского населения «сорочкины» (*яого-ļšina*).^{bii}

1) обрядовом отношении шестинедельные поминки у всех этнографических групп карел имели много общего, что было обусловлено смысловым содержанием действия, главным образом его социально-коммуникативной и религиозно-магической функциями. Тем не менее между номинальными обрядами северных и южных карел в рассматриваемое время легко заметить довольно существенные различия. Для первых, по описаниям С. Паулахарью и П. Ниртарапты, были характерны относительная простота и строгость, основной обрядовый акцент делался на «шестинедельной трапезе» (*kniiien nedälin mtirkiiia*), которая происходила в ночь на сороковой день после смерти. Готовились к ней как к празднику. Накануне вечером топили баню и мылись, надевали праздничные наряды. Созывали всю родню и лучших знакомых, особенно необходимым считалось приглашать вдов. Если семья покойного была настолько бедна, что не могла устроить большого угощения (а шестинедельной трапезе полагалось быть не хуже похоронной трапезы), то приглашали хотя бы трех вдов, чтобы было кому помолиться. По обычаю родственники и знакомые приносили на поминки соответствующие съестные припасы. После полуночи накрывали стол, оставляя в «верхнем» его конце

место для покойного; сюда клали ложку, полотенце и ставили лучшее угощение. Перед иконами, а, если было темно, то и на столе заживали свечи. Присутствовавшие всю ночь сидели тихо, негромко переговаривались, молились. Плачущая (чаще всего близкая родственница усопшего), причитывая, обращалась к родне (*oша-kiinta*), собравшейся «на последнюю совместную трапезу со светлым, хорошим», и приглашала всех приступить к угощению, однако сама она, дескать, надеется увидеть, как придет за стол ее «светлый, хороший» [153, с. 14]. Считалось, что покойный невидимой птицей (пилетал перед самым рассветом, сопровождаемый тремя ангелами (*anheli*), и уже на рассвете должен был покинуть дом. Поэтому Участникам трапезы тоже следовало поторопиться. Перекрестившись (крестили также взятый в руки кусок хлеба), поминали умершего: «Помяни, господи, покойника!» и т. д. Лишь после этого все начинали есть. Утром ходили в церковь, откуда вместе со священником шли на кладбище, но чаще, поскольку церкви имелись лишь в крупных поселениях, отправлялись прямо на кладбище. Причетом «поднимали» мертвого, поминали его, раздавая самым бедным родственникам и односельчанам еду, одежду и деньги с наказом помянуть покойного, чтобы тот в загробном мире не испытывал нужды ни в пище, ни в одежде, ни в деньгах. Могилу кадили ладаном, затем опрокидывали на нее остатки улей вместе с битым горшком. Уходя, все крестились и просили: «Прости меня, покойник!» (*Prosti milma, rokoinniekka!*) [153, с. 132-136; 168, с. 762 след.].

Среди сегозерских и северных карел зафиксирована еще более простая форма поминания в сороковой день, которая, по Ф. Ладвинскому, в середине XIX в. сводилась лишь к раздаче нищим и родственникам хлеба, пирогов, денег, платья и даже скота. Волею поздние сведения отмечают только раздачу (бухв, «разносят по домам») пирогов и другого угощения, а также посещение кладбища [187, л. 11; 188, № 5, л. 67].

Южно-карельские варианты шестинедельных поминок представляли собой более сложный комплекс обрядов, которые отличались к тому же большей торжественностью и театрализованностью. Простейший из южно-карельских вариантов поминок тоже состоял, как и у северных карел, из двух основных обрядов: посещения кладбища и поминальной трапезы в доме покойного, — только совершались они в противоположной последовательности: сначала ходили на кладбище, приглашали покойного, а с ним зачастую и других ранее умерших родичей на «праздник», затем все вместе участвовали в поминальном обеде, по окончании которого провожали душу усопшего со двора. Подобная схема лежала в основе большинства южно-карельских вариантов поминок сорокового дня, с той лишь разницей, что ее могли дополнять разнообразные элементы обрядности, а порой и целые обряды.

Шестинедельные поминки у южных карел обычно оказывались демонстрацией единства и сплоченности членов семейно-родового коллектива, которых связывало не только кровное родство, но и

скотство. Ли то же время га поминки кроме родственнике/в и свойственников могли приходиться зваными и незваными односельчане, по крайней мере хорошие знакомые покойного (покойп/й), так что парода собиралось довольно много ... несколько десятков человек. Там, где было возможно, приглашали священника, гости приносили с собой спой вклад в трапезу — главным образом рыбки и хлеб; среди пожилых карел :т>т обычай частично соблюдается и и наши дни. Собравшись, завтракали, иосл; чего шли на кладбище. Священник читал там молитву, гксмашины причитали. У могилы съедали часть принесенного с собой/угощения, остатки клали на калмалауду. Могилу окуривали ладаном, обметали нет-нами можжевельника и т. д. Причитывая, и/приглашали покойных родичей на их праздник [12(), с. 102; IШ, с. 2М]. В Суоярви, отправляясь на кладбище, специально брали с собой лишнюю подводу для покойных; по окончании поминального обеда полага-лось также отвозить их обратно на кладбище II(54, с. 373 \.

Весьма архаичным представляется обычай, бытовавший, по нашим данным, среди ливвиков и части подпои Прижинского района: прежде чем идти на кладбище, в доме развешивали белые полотенца на гвоздях (vnaagia) или даже па воткнутых в стены деревянных синцах (puikkoni), на столбах крыльца, а нередко и па столбах ворот, ведущих в сторону кладбища. Широко было принято также вывешивать полотенце в открытое окно, причем зимой, чтобы выпустить наружу конец полотенца, окно открывали и снова закрывали [Г]3, с. ГИ2; 18Г, № 5]. По Н. Ф. Лескову, другой конец вымешенного за окно полотенца клали на стол, как бы протягивая покойному дорожку к столу [Г]12; 1(54, с. 472]. Представление о том, что полотенце выпускалось за окно для того, чтобы душе умершего легче было проникнуть в дом, еще и в наши дни продолжает жить в сознании пожилых карелок [ЗГ, с. 254, примеч. 1; 184, л. 2(5; 18Г), № Г, с. Г)().⁵⁹ В близкое по смыслу значение придается также обычаю развешивать полотенца па крыльце и воротах: »то, мол, «дорогу указывают мертвому» (doro^p o/ntetali knoliehel ...лив.) [18Г, № 5, с. 39, 42]. В то же время карельский, а тем более сравнительный материал по другим народам, в частности восточно-славянским и коми, свидетельствует о том, что функции полотенца в поминальных обрядах были значительно сложнее, а основа этих функций заключалась в архаичном представлении, будто души усопших пребывают именно на полотенцах. И. И. Шангина убедительно показала, что в русской погребально-поминальной обрядности «полотенце выступало как вместилище души предков», и даже высказала предположение, что «в верованиях русских крестьян орнаментированная ткань была тем предметом, в который якобы воплощались души умерших» [112, с. 118-120].⁶⁰

Обычай южных карел развешивать в избе на время поминок большое количество полотенца для того, чтобы души покойных родственников могли разместиться на них, достаточно красноречиво подтверждает мысль о том, что в обрядовой практике наро-

дзв Русского Сезера полотенца служили своего рода посредниками меж^у живыми и мертвыми членами семейно-родового коллектива. Возможно, когда-то количество развешиваемых полотенец соответствовало числу покойных родичей. Однако для рассматриваемого периода мы имеем лишь сообщения о том, что многие участники поминок приходили со своим полотенцем, которое вешали на е,тепу, а затем, уходя, уносили с собой [18Г, № 5, с. 40, 44, 451. \]о сведениям Л. И. Никитиной, каждая из невесток вывешивала свое лучшее полотенце [184, л. 2(51. Кстати, этот приуроченный, к поминкам обычай позволяет полагать, что характерная для сегозерских вариантов свадебного ритуала традиции аналогичного развешивания молодых своих полотенец в доме мужа тоже была связана в какой-то мере с культом мертвых [90, с. 192].

Значительный интерес вызывает довольно странная, на первый взгляд, деталь вышеупомянутого южно-карельского номинального обряда: полотенца развешивались на стенах избы не только па готовые вешалки и гвозди, па также на многочисленные спицы-лучинки. При :>том количество лучинок, специально воткнутых на время поминок и степы, обычно намного превышало число полотенец; более того, на спицы могли вообще не вешать полотенца, поскольку считалось, что души покойных родичей располагались именно на спицах [184, л. 2(5; 191, БК-3854]. Подобное поверье представляется вполне закономерным, если предположить, что воткнутые в степы лучинки когда-то первоначально изображали покойных предков.⁶¹

Началом поминок можно считать обряд встречи души покойного и принятия ее в дом. У южных карел в конце XIX в. обряд встречи совершался особенно торжественно в тех случаях, когда » поминках принимали участие служители церкви. Так, по описаниям М. Д. Георгиевского и П. Ф. Лескова, родня покойного, увидев идущих на «обед» священнослужителей, выходили на улицу встречать их с подушкой, которую кто-нибудь из наиболее близких родственников держал на Голове. !та подушки вместе с перекинутым через нее полотенцем предназначалась для души усопшего, которая, согласно поверью, приходила «с попами» [ПГ; 53, с. Г)12]. Подушку торжественно вносили в избу и укладывали на печь. Туда же ставили прибор и тарелку пирогов (по данным Георгиевского — чашку с ржаным киселем и чашку с молоком или репным квасом). Аналогичный обычай бытовал еще в начале нашего века также среди карельского населения Иломанси и Суоярви, где было принято приглашать всех покойных родичей погреться на печи: «Там для вас приготовлено шестидельное чествование» [136, с. 291; 163, с. 372]. М. Д. Георгиевский в 1890 г., А. И. Никитина в 1933 г. отмечали, что на печи готовили «постель для поминаемого» [15; 184, л. 26].⁶²

В южных районах Карелии известны и другие варианты угощения мертвых. Имеются, например, сведения, что подушку на время трапезы не поднимали на печь, а клали за стол,

прибор и кушанья для покойного ставили на стол.⁶³ По с/общению Е. В. Никифоровой, в тех случаях, когда в избе б/шо достаточно просторно, «для покойников» накрывали даже отдельный стол [185, № 5, с. 55]. Существовало поверье, будто можно увидеть, пришли ли души покойных к столу, если взглянуть на них с печи [48, с. 57; 183, л. 2511. У южных карел/ номинальную трапезу начинали с «иду» — блюда из проросшей ржи, подслащенного патокой или сахаром, соответствующего кутье на русских поминках. Перед началом трапезы плачем причетом «приглашала Всех, особенно покойникон, приступить к еде» [163, с. 372]. От каждого очередного БЮДИ — рыбы, ГОРОХОВОЙ каши, пирогов и т. п. — небольшую часть подносили воображаемым душам мертвых родичей (или но крайней мере — душе поминаемого). К. Крон, описывал «шестинедельные» у <|ишляпдеких карел, отметил, что от каждого КМЖНЯ понемногу клали и ними. божницы, «чтобы умершие поели» [144, с. 50]. В качестве завершающего блюда на поминках, особенно у южных карел, принято было подавать кисель. Мо традиции он должен быть ржаным, но позднее вместо ржаного стали часто ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ОВСЯНЫМ, а и наше прсмя нередко подают даже ЯГОДНЫЙ. IV киселю полагалось ставить на стол также молоко либо репный квас, либо просто подслащенную иоду. (1 КИСЕЛЕМ и молоком обходили всех сидешпих за номинальным столом, потчевали каждого и благодарили от имени покойного [184, л. 2(>]. Нее вставали, поминали умершего, крестились; каждый своей ложкой брал кисель, макал в молоко и ел. БЛИ в поминках участвовал СВЯЩЕННИК, то он, как вспоминала Микифорова, номинал всех покойных и ОБЪЯВЛЯЛ: «Каш праздник кончился» [185, № П, с. 55].

Обряд «проводов души» бытовал у карел и нескольких парилтах, из которых наиболее интересны южно-карельские. Даже присутствие попа, придававшее поминкам, казалось бы, соиертетю христианизированный вид, не могло лишить их древней, дохристианской основы. Так, близкие родственники покойного с причитаниями и плачем брали подушку, кисель с молоком (чашку с киселем принято было ставить на подушку) и выходили из дома во двор. Положив подушку на землю, кланялись в сторону кладбища, причитали, прощаясь с покойным, и съедали каждый по ложке киселя с молоком.⁶⁴ Прочие участники поминок тоже выходили из избы, но провожали покойного лишь до крыльца. В заключение проводов чашку с оставшимся киселем вносили в избу. По возвращении в дом снимали полотенца с ворот и крыльца, а также развешанные по стенам избы [184, л. 27]. Затем все вместе доедали кисель. На этом трапеза заканчивалась, и гости расходились по домам. В 1981 г. автор наблюдал обряд «проводов души» во время шестинедельных поминок, посвященных памяти А. А. Киселевой, старейшей жительницы с. Коткозера (родилась в 1890 г.). Родственницы и подруги покойной исполнили обряд с соблюдением основных требований традиции: тарелку с киселем на подушке вынесли во двор; кланяясь и отведывая



Рис. 13. «Проводы души* с номинального обеда сорокового дни. Ни подушке — тарелочка с киселем; тм испольоми м качестве подставки для подушки, чтобы не смочим, не ни мокрой <т дождя траве. Котиоверо Олонецкого района, Фото •вторя, 1981 г.

киселя, женщины поочередно попрощались с покойницей, после чего вернулись с киселем в избу (рис. 13),

Аналогичным образом справлялась первая ГОДОВЩИВ смерть (vuodehine, vuoiiaiga, vuoiiaig и т. п.). Тоже ходили па кладбище: поминали па могиле, причетом Приглашали умершего имеее с другими покойными родственниками домой на «праздник», устраивали поминальную трапезу с соответствующими ритуальными блюдами («иду» и кисель), со встречей и пронодами души покойного, нередко и с участием священника. Н то же время по сравнению с «шестинедел...ши» поминки, носинщепные нерпой годиошипе смерти, считались менее вначительными и СПРАВЛЯЛИСЬ значительно скромнее [153, с. 137]. Но ВСЯКОМ случае сведения о ГОДОВЬХ поминках весьма скупы. Скудно! информацией располагаем мы и относительно таких дат, как полугодие со дня смерти, а также вторяя, третья и следующие годовщины. Известно, однако, что устраивать по поводу этих дат торжественные поминки с привлечением широкого круга родных и знакомых считалось необязательным. Но многом это зависело от степени зажиточности семьи покойного [184, л. 29]. Например, А. Я. Иванова так и заявила автору, что «трехгодовые» (kolmevuodehine) поминки справляли те, кто был богат [185, № 5, с. 42].

Рассматривая поминки по одному покойному, мы видели, что они нередко дополнялись культовыми действиями, посвященными

памяти других умерших. Подобные действия придавали персональным поминальным обрядам некоторые черты общих поминок. Но особенно ярко характер коллективного культа мертвых проявлялся в общие поминальные дни, которые выделялись в годовом календаре карел и многих других народов. В литед4туре часто встречается утверждение, что карелы соблюдали в г/ду три таких поминальных дня [02, т. 2, с. 359; 168, с. /7(И)]. Норный ич них приурочивался к христианскому весеннему празднику пасхе и намывался «рауадинца» (niadintsa, nijftdenča, roalinlsa. Ср. рус. «радуница»), или «пасха покойников» (pokoiniekapaska) [188, № 2, л. 7, 831. Вторым днем была триоца, или триоцкая суббота (sroiša, sroišan snovalla). Третий день «номинальная суббота», или «поминальная педеля» (miiissinsiiovaUa, iniiissi-iiläl', niiiissinedär) приходился на первые дни ноября. С. Паулахарью, правда, привел описания целого ряда поминальных дней, которые якобы посвящались памяти всех умерших и справлялись сообща, однако наряду с действительно общими днями поминовения мертвых и его перечень попали и некоторые местные праздники.¹⁷⁷ В какой-то степени он имел для этого основания, поскольку в дни храмовых праздников деревни в числе обрядов праздничного ритуала обычно совершалось также общее для данного селения поминовение усопших, Странно только, что Паулахарью ограничился всего лишь четырьмя праздниками, умолчав, например, об ильином дне.

Рассмотрим сначала обрядность общих поминальных дней. Основным обрядом радуницы считалось посещение кладбища. Во вторник после пасхальной недели карелы, как и русские,¹⁷⁸ ходили с гостинцами (пироги, калитки, яйца) на кладбище. Гостипцы раскладывали на могилы покойных родственников; большую их часть раздавали пиццим [184, л. 28].

Полое подробные сведения имеются и литературе о втором поминальном дне триоцкой субботе. Поданным П. Ф. Лескова, в этот день сначала ходили в церковь, приносили туда с собой на больших блюдах пироги, блины, рыбники. Отстояв обедню и выслушав панихиду, шли на кладбище; там блюдо с пирогами ставили на могильный холмик, и хозяйка начинала причитывать, после чего раздавала пироги нищим с просьбой «помолиться об упокоении души такого-то» [53, с. 5131. Несколько иначе, хотя в общем аналогично, справлялась триоцкая суббота у северных карел. Ндесь тоже пекли пироги, блины и прочую «стряпню» (sreipiioja), варили крупяную кашу на молоке. Позавтракав, шли па кладбище с коробом стряпни и чашкой каши. Гостинцы клали на гробницу и приступали к еде; угощали также посторонних, наказывая им помянуть того или иного покойного. Тут же обычно привязывали к кресту новый «ветряной платок», а могилу и крест окуривали ладаном [168, с. 704]. И. К. Инха отмечал- из всех гостинцев только крупяную кашу на молоке, в которой делали глазок маслом; этой кашей потчевали бедняков [134, с. 65].

В приведенных выше сообщениях почему-то говорится о поми-

иании только па одной могиле, что представляется довольно странным, поскольку триоца считалась днем поминовения всех покойных родичей. Подобная недостаточность сведений объясняется, вероятно, тем, что даже в обряде общих поминок особое внимание уделялось самым свежим могилам [22, с. 301.

Осенний день поминовения отмечался в первую субботу ноября; отсюда и название mniissinsiiovaUa «поминальная суббота» (у русских «Дмитриевская суббота»).¹⁷⁷ У карел, как и у многих других народов, он посвящался всем умершим родственникам. Основным обрядом тоже считалось посещение кладбища, где причитывали, поминали мертвых, опаживая могильный холмик платком, кадили над могилой, привязывали к кресту «ветряной платок». По некоторым данным, относящимся к Сегозерью и северным районам Карелии, пищу с собой на кладбище нкобы не брали, а разносили гостипцы (пироги, молоко, масло или деньги) по соседним домам; если же еду брали на кладбище, то сами не ели, а раздавали старухам, чтобы те помолились за умерших [22, с. 30; 1Г4, с. 203; Ш, л. 28; 188, № 1, л. 53; №5, л. 67]. Однако, по другим сведениям, относящимся, в частности, и к Сегозерью, гостинцы приносили на кладбище, ставили миски с едой на кал малауды или на могильные холмики, часть съедали сами, часть оставляли па могилах, причитали и молились [!)]3, с. 140; 188, № 4, л. 8, 15, 55].¹⁷⁸

В этот же день принято было устраивать дома «обед» (iniir-kina). С. Паулахарью подробно описал северокарельский вариант такой номинальной трапезы. К данному времени приурочивался осенний забой скота, причем необходимым считалось забивать именно тех животных, которые были обещаны покойным родичам. Накануне поминальной субботы, в «день предков» (syiuiinpaiva), пе следовало мыться в бане, молоть зерно, пилить дрова и вообще нельзя было заниматься никакими шумными или грязными делами. В субботу вставали чуть ли пе с полночи и начинали готовить столы. Па середину стола клали один на другой два пресных хлебца (rohoimysneska), густо посыпали их солью и накрывали скатертью. Перед рассветом поминали покойных, начиная с того, кто первым умер в семье, за ним по порядку всех остальных умерших родичей: «Помяни, господь, покойников, что землю добыли, дом собрали, поля завели .. от девятого колена до девятого колена! Всех, кого помним и не помним, знаем и пе знаем, хворью убитых, водой унесенных, па войне павших, оспой взятых, весь великий род-племя, досто-славную родню!» (153, с. 1391. Обряд поминания длился около часа, ибо каждый должен был помянуть или хотя бы перебраться и помолиться. Все это время за столы не садились, так как считалось, что первыми трапезничают мертвые. Лишь по окончании поминания приступали к еде. На рассвете со стола уносили остатки пищи. Крошки сыпали в берестяной коробок и убирали на печной столб, чтобы летом скормить коровам. С наступлением дня ходили на кладбище и поминали на могилах.

Как видим, обрядность осенней поминальной субботы северных карел по существу идентична рассмотренным ранее северокарельским же поминкам сорокового дня. Кроме того, как отметил сам С. Наунахарью, подобным же образом поступали и в другие дни поминовения мертвых: вставали с полночи, трапезничали до наступления дня, поминали перед иконами, а *цисм* ходили на могилы [153, с. 148-140].

В литературе описаны интересные и тоже повторяющиеся особенности поминальной обрядности финляндских карел. В Северо-Восточном Приладожье, например, было принято символически приводить с кладбища на санях или телеге покойных хозяев дома вместе с другими умершими родичами на «пиры» (*piirnt*). Для них стелили особую постель под иконами, им причитывали. Сама трапеза происходила, как и у сонорных карел, ночью, а утром покойников отвозили, причитая, обратно на кладбище [131, с. 112].

Осенний день обшито поминовением покойных родственником у карел совпал! но времени с общепринятым у многих народов календарным праздником «днем умерших», которому католическая церковь сумела и ряде европейских стран придать даже вид «дня всех святых» [4, г. (i); см. также с. 4], 55, 10(2), 138]. Однако первоначальная, языческая основа этого посвященного мертвым предкам праздника продолжала сохраняться в номинальной обрядности некоторых народов России вплоть до начала нашего века.¹⁴

(роды карельско-финского населения Восточной Финляндии еще в конце XIX в. широко отмечался праздник Н'екри (Когри), в котором центральное место отводилось обрядам культа мертвых: для покойных предков и сородичей накануне топили баню, готовили воду и веник, чтобы они попарились и помылись. В избе тем временем накрывали праздничный стол. Спусти некоторое время в баню шли хозяева, а покойные, согласно поверью, приходили в дом и приступали к пиру. Затем наступал черед пировать живым, а мертвым предоставлялись заранее подготовленные постели для ночлега [144, с. 53-55; 145, с. 893 след.; 10(0), с. 29(0) 298]. У других этнографических групп карел известны лишь отдельные пережитки праздника Кекри (о чем уже приходилось писать [9(0), с. 47]), однако связь этого праздника с культом мертвых, и в том числе с культом предков, представляется, как полагает Г. С. Маслова, несомненной [57, с. 152].

Видное место занимали поминальные обряды также в ритуале храмовых праздников. Как известно, в такие праздники проявлялись и поддерживались кровно-родственные и брачно-родственные связи между жителями не только того селения, где в данный момент справлялся праздник, но и всей округи, ибо по традиции туда сходились родственники и свойственники из разных, даже отдаленных деревень [22, с. 89, 97; 90, с. 47]. Столь многочисленные собрания родни (*heimoknnta*) предоставляли идеальные возможности для исполнения семейно-родового культа предков и

других покойных сородичей. Поэтому в престольные (храмовые) праздники практически повсеместно было принято носить гостинцы на могилы родственников, помянуть умерших и т. д.

Особенно массовыми были посещения кладбища во время летних и осенних праздников, когда могилы не покрыты снегом. Еще сравнительно недавно автору довелось наблюдать, как в ильин день почти все население д. Саригоры вместе с гостями ходило на кладбище, собиралось группами вокруг могил и, помянув своих мертвых, возвращалось в деревню, чтобы с чувством исполненного долга приступить к праздничному застолью. Примечательно, однако, что на таких праздничных трапезах по крайней мере уже на протяжении последних десятилетий (по более раннему периоду сведений нет) покойным не отводят мест ни за столом, ни на печи и во время пиршества их не поминают.

Наконец, следует отметить еще одну группу поминальных обрядов, которые были широко распространены среди карельского крестьянства еще в начале нашего века. Мы имеем в виду обряды посещения могил, которые частично уже рассматривались в составе ритуала поминок. Дело в том, что эти обряды могли выступать и относительно самостоятельно, так сказать, вне номинального графика. Но по сравнению с приуроченным к поминкам коллективным паломничеством на кладбище обряды посещения могил по разным другим поводам носили менее театрализованный, скорее даже интимный, характер.

Поводы для посещения могил во внеурочное время могли быть довольно разнообразными. Потребность в общении с покойными сородичами, и прежде всего с близкими родственниками (например, умершими родителями), зачастую вызывалась какими-нибудь событиями в жизни семьи или отдельного ее члена. Так, девушка после просватания, особенно если она была сиротой, как правило, ходила на кладбище, чтобы получить благословение на вступление в брак, замужняя женщина обращалась к своим покойным родственникам за помощью, чтобы не остаться бездетной, и т. д. Нередко посещения кладбища были связаны с представлением о том, что мертвые очень строго следят за правильностью исполнения живыми сородичами своих обязанностей перед ними и за малейшие упущения могут якобы рассердиться и покарать виновных. В соответствии с таким представлением причину недомогания, например, часто объясняли какой-то провинностью перед умершим (личность покойного, наславшего болезнь, устанавливали по сновидениям) и считали, что для исцеления следует навестить могилу и попросить прощения [129, с. 505; 153, с. 130].⁷⁰ Более того, у людей, веривших в возможность общения с умершими, и без каких-либо особых причин могло возникать желание побеседовать с покойными родственниками, посоветоваться о семейных делах, попросить их помощи и покровительства.⁷¹ Навещать покойных родичей принято было также в связи с более или менее значительными событиями в хозяйственной деятельности. Одно из таких важных событий — уборка урожая.

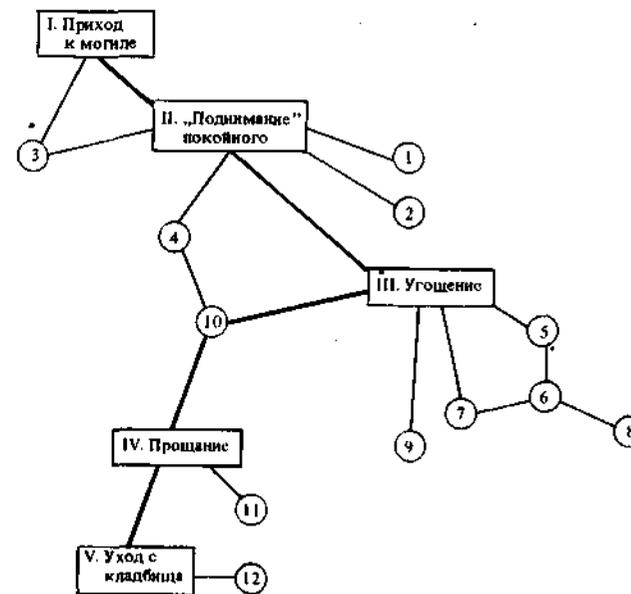
Обмолотив первую партию снопов («первую ригу»), ставили на лавку в большой угол мешок с новым зерном, затем из него варили кашу и пекли пироги (калитки, шаньги), блины или лепешки. Часть этой стряпни несли в часовню, а часть — на кладбище, где большинство «поминаний» раздавали бедным [153, с. 151 след.].

Обряд посещения могил сам по себе сложностью не отличался, независимо от того, входил ли он в качестве составной части II поминальный ритуал (в состав шестинедельных поминок, первой годовщины и т. п.) или же исполнялся в частном порядке и по какому-то конкретному поводу. Основная схема обряда была в большинстве случаев одинаковой, могли парировать лишь отдельные его элементы. Например, в обряде приношения даров нового урожая акцент делался на угощении усопших, тогда как невеста, приходиющая вместе с причитальщицей просить благословения у покойных родителей, могла обходиться без угощения.

Наиболее общую для всех этнографических групп карел основу обряда посещения могилы составляли следующие элементы (рис. 14): «поднятие» усопшего, угощение, новязывание «ветряного платка», окуривание ладаном, прощание.

«Подниманием» покойного включало в себя опаживание могильного холмика платком или веткой и обращение к мертвому с призывом «подняться на беседу». В качестве обращения могла примениться произвольная прозаическая формула; к примеру, такая: «Вставай, имярек, на беседу» (Nou/o. . . paginate). Однако женщины чаще всего причитывали, уговаривая покойника «сдвинуть с себя лишние тяжести, сбросить насыпанную землю люшку», «приподняться хоть на локоточки. . . встать хоть на две пяточки», поговорить «хоть остывшим языком» и т. д. [35, № 1831. Обращает на себя внимание противоречие между подчеркиваемым в ряде причетов представлением, что умерший слышит якобы только в течение первых шести недель [22, с. 192, 195], и самой практикой навещания мертвых родичей на протяжении многих лет.

Угощение покойного при посещении могилы практиковалось в разных формах. Это могла быть легкая номинальная трапеза на могиле, при которой кушанья (различные пироги) раскладывались на полотенце или скатерти, разостланной поверх холмика (калма-лауды, гробницы), и в которой вместе с живыми членами семьи, согласно поверью, принимал участие также умерший; после трапезы долю покойного оставляли на калмалауде или через окошко бросали внутрь гробницы [54, с. 1021. У северных и частично сегозерских карел практиковался обычай снабжать мертвого пищей путем раздачи «поминаний» односельчанам и родственникам победнее, причем это могло делаться даже не на кладбище. Наконец, широко распространен, особенно среди карел КАСС1, обычай символического угощения мертвых: принесенную с собой на кладбище еду крошили и рассыпали на могильный холмик в качестве корма для птиц (как мы уже говорили, птицы нередко представ-



Фиг. 14. (лемн об|ИД|)НП1 посещения могилы.

1 / опаживание могилы платком или меткой; 2 / ностукивание шестом по гробу; 3 / окуривание ладаном и М.И.С.И.Н.П.И.Е. уг.ней на могилу; 4 / «Гн-едн» с умершим; 5 / раскладка угощения на калмалауде или т. п.; 6 / еопметнан триапа (к номинал).ные дни); 7 / поминание; 8 / мысыпаннп остатком угощения на могилу; 9 / раадача «но мпаний»; 10 / ноннаыманне «итрипсин платка»; 11 / опаживание могилы или поступи шестом; 12 / очищение от калмы.

лялись олицетворениями душ усопших). В 1973 г. в Осгозерье была сделана инте[>сная запись современного объяснения указанного обычая; раньше, мол, не крошили еду на могилу, а раздавали, теперь же никто не берет [18В, .№ 188(>/2)]. Вероятно, доля истины в этом сообщении имеется.

Принято было, навещая умерших родичей, привязывать к кресту (столбцу, шесту), а если на могиле почему-то не было ни креста, ни шеста, то — к ближайшему дереву (кусту) полотенце или хотя бы лоскуток ткани — «ветряной платок» (см. рис. 7, 8, 12). Повязывая новый «ветряной платок», произносили по-русски: «Помяни, господи, душу раба своего имярек», хотя русские слова молитвы зачастую при этом искажались.^{7,2} По виду и количеству таких платков на карельских кладбищах и поныне можно судить о том, насколько прилежно навещают мертвых их живые сородичи.

Понятно, что могилы наиболее почитаемых покойников навещались чаще других, тем более что таких предков считали могущественными покровителями рода. В некоторых случаях культ особо почитаемых родоначальников мог перерасти в круг родственных связей. В ругозерском крае, например, широкой популярностью как объект культового поклонения на протяжении нескольких сто-

летий пользовалась могила легендарного Роккачу (Rogatšu) вблизи д. Тикши (ныне Муезерский р-н) [79, № 130; 183, л. 253; 184, л. 24 след.]. Эту могилу практически постоянно украшали многочисленные «ветряные платки», так что среди населения даже бытовала поговорка: «Товару, как на столбе Роккачу» (On tavaoa ku Kogatšnn patšahašša) [175, с. 93, № 1256].

Многие источники подчеркивают как неотъемлемый элемент посещения могилы ее окуривание ладаном. При этом отмечается, что погасшие угольки высыпались на могилу (но нашим наблюдениям, на северокарельских кладбищах угли оставались в горшках или чугунках, стоявших на гробницах) либо забрасывались внутрь гробницы. Однако, судя по некоторым данным, окуривать могильный холмик не считалось обязательным, во всяком случае далеко не во всех источниках этот элемент обряда упоминается (см., например, рассказ Л. Ф. Никифоровой о ее посещении могилы отца перед свадьбой [5(i, с. 243, 270)]).

Заключительным элементом в обряде посещения могилы родича было расставание с покойным. Если приход на кладбище диктовался ритуалом персональных или общеродовых поминок, то перед уходом приглашали усопших родственников явиться /омой на приготовленный для них пир; если же посещение могилы было связано с каким-нибудь частным случаем, старались, напротив, остерегаться, чтобы мертвые не пошли следом, поэтому, перекрестившись, прощались: «Прости меня, покойник!» (Prosti milma, rokoinickka!) [153, с. 13(>)]. Л. Пелконен в своем описании приводит более развернутую формулу прощания, которую полагалось произносить при запираании ворот кладбища: «Оставайтесь здоровы, великая родия, славная семсюшка! Вы стойте правильно, спиной повернитесь. Уходите туда, куда отправились или где пребываете. Мы уходим Домой» [1(>3, с. 372)].

К сожалению, фрагментарность и поверхностность имеющегося в нашем распоряжении материала по традиционным обрядам поминального цикла не позволяют делать исчерпывающие обобщения, поэтому ограничимся лишь предварительными, требующими дальнейшей доработки выводами. Прежде всего бросается в глаза пестрота вариантов. Она проявлялась даже в количестве и сроках номинальных дней, в число которых помимо основных могли входить еще такие, как поминки двадцатого дня, полугодия, вторая, третья и следующие годовщины. В сообщениях о подобных дополнительных поминках часто подчеркивается, что исполнение их зависело от степени зажиточности семьи умершего. Исходя хотя бы из этого можно полагать, что здесь мы имеем дело с относительно недавней эволюцией традиционного поминального цикла, происшедшей скорее всего за счет заимствований из поминальной традиции соседних народов, и что соблюдение подобных нововведений карелами подчас объяснялось престижными соображениями. В то же время основные поминки, особенно шестинедельные и первая годовщина, считались настолько обязательными, что даже самые бедняцкие семьи справляли их.

Сложнее оказывается вопрос о днях общего поминовения мертвых сородичей. Под воздействием православной церкви языческая обрядность в значительной степени выветрилась, а отчасти христианизировалась, вплоть до привязки к церковному календарю. Тем не менее в общих номинальных ритуалах тоже сохранились (правда, в изменившемся виде) некоторые элементы традиционной, языческой обрядности. Особенно интересен в этом плане ритуал «дня Кегри», где древний, явно нехристианский культ мертвых занимал когда-то, видимо, центральное место; и хотя сведения о нем локализованы сравнительно узко, да и сами они довольно отрывочны, представляется вполне вероятным, что в прошлом «день Кегри» как день памяти покойных сородичей («родителей») отмечался у карел достаточно широко.

Нольио вариативностью отличался и состав элементов поминальной обрядности. Причем в пей встречались и самые архаичные, такие как коллективное поедание обрядовой нищи при надмогильной тризне, и относительно поздние элементы. Некоторые из них могли выступать в различных формах. Например, для обеспечения мертвых пищей практиковались разные способы: оставление еды на могиле или в гробнице, раздача «поминаний» окружающим, поедание гостинцев самими участниками поминок и т. д. - в зависимости главным образом от местной традиции.

Одна из главных особенностей карельской поминальной обрядности вплоть до начала нашего века (а среди представителей старших поколений еще в какой-то степени и теперь) - ее органическая связь с культом мертвых сородичей, что, впрочем, было характерно и для многих других народов дореволюционной России. При этом культ мертвых, особенно предков, выполнял не только религиозную, но и социально-правовую функцию, являясь одним из важнейших для того времени средств объединения членов семейно-родового коллектива; более того, культ мертвых членов соседской (сельской) общины объединял в известной мере население всей деревни, а в некоторых случаях - даже целой округи. Примечательно, что современная погребально-поминальная обрядность карел, главным образом в селах, продолжает в значительной степени сохранять именно эту традиционную основу, корни которой уходят в глубь языческих, дохристианских представлений о смерти как переходе человека из реальной земной жизни в воображаемый загробный мир и о существовании неразрывной связи между живыми и мертвыми сородичами. И хотя большинство карел теперь уже не верят в загробную жизнь и не придают значения религиозным элементам погребального и номинального ритуалов, многие обряды, имевшие в еще недавнем прошлом религиозный, в том числе христианский, смысл, исполняются и поныне. Основная причина живучести подобных обрядов заключается, на наш взгляд, в их социально-правовой функции. Поскольку похороны людей, пользовавшихся при жизни всеобщим уважением, обычно оказываются событием, выходящим далеко за рамки коллектива родственников, последние, даже не разделяя рели-

гиозных взглядов старшего поколения, зачастую вынуждены считаться с общественным мнением и выполнять полагавшиеся по традиции погребальные и поминальные обряды; чтобы все было «как положено», «не хуже, чем у других», «ведь так еще и старики делали» [62, т. 2, с. 3591.

Можно полагать, что если даже и наше время такие пережитки родовой общины, как интенсивно поддерживаемые среди карел родственные связи, способствуют сохранению традиционных обрядов, то в дореволюционной карельской деревне взаимоотношения людей внутри семейно-родовых коллективов, а не значительной мере и внутри сельских общин еще больше стимулировали соблюдение обрядовой традиции, которая в свою очередь способствовала укреплению родственных и соседских взаимосвязей. По-видимому, не случайно среди населения Финляндии обычаи справлять «поминки в семьях», по выражению И. Талне, соблюдался только среди «православного населения» Приладожья, т. е. среди карел [UVi, с. 1!)]]. И дело здесь не только в приверженности последних к православному вероисповеданию, как можно понять из слов Талне (хотя православная церковь действительно в какой-то мере причастна к сохранению среди карел дохристианских обрядов, поскольку меньше боролась с ними, чем католическая и лютеранская). Гораздо существеннее нам представляется другое — более замедленное, чем у финского населения Финляндии, развитие капиталистических взаимоотношений среди карельского крестьянства, а следовательно, и большая живучесть пережитков родовой общины. М семейных, в частности поминальных, обрядах эти пережитки находили естественное проявление.

* * *

Как видно из вышеизложенного, традиционная карельская погребально-поминальный обрядность делилась на три основных цикла. Наиболее сложными во всех отношениях были нормные два, посвященные организации благополучного перехода одного из членов семейно-родового коллектива (а также сельской общины) в загробный мир, мир предков. Структура первого цикла состояла из нескольких обрядовых комплексов, тесно связанных между собой пронизывающей их главной идеей ритуала — верой в загробную жизнь. Эта вера определяла содержание большинства обрядов, их последовательность и взаимозависимость, а соответственно — и состав элементов обрядности. В то же время необратимость смерти близкого человека и предстоявшая вечная разлука с ним вызывали в живых его сородичах потребность выразить свои душевные переживания, горе. Традиционная обрядность представляла для этого необходимые возможности и средства, выработанные и испытанные многими поколениями (сошлемся хотя бы на институт причитальщиц).- Большинство обрядов погребального цикла считались обязательными для исполнения, причем, по народным поверьям, сами мертвые якобы ревниво следили за испол-

нением всех необходимых церемоний и в случаях упущений могли покарать провинившихся.

По сравнению с обрядами погребального цикла поминальные были значительно проще. В то же время в них обнаруживается большая вариативность элементов, связанная главным образом с целью исполняемого ритуала (или отдельного действия) и с местными особенностями. При наличии многочисленных локальных особенностей в погребальной (типы надгробных сооружений и пр.) и поминальной частях ритуала можно тем не менее констатировать, что практически у всех этнографических групп карел в конце XIX — начало XX в. этот ритуал имел единую традиционную основу. В то же время его местные особенности в значительной степени могут, видимо, объясниться этнокультурным взаимодействием карел с соседними народами, и прежде всего с северорусским населением Олонецкой и Архангельской губерний.

¹ Мы Гн'рсм ш псиону парианти, ешынные со смертью людей старшего поколения, поскольку и таких вариантах ритуал соблюдался наиболее полно.

² О свадебных причитальщицах см.: [4*4; !)](), с. III след.].

³ Посторонний амалия погребального культа см.: [!(7, с. 1:5 212].

⁴ Дарить мойщику платы? умершего Пыло ириннто также, например, у коми и удмуртом [Г>, с. 427; 10<*, с. 7!].

⁵ Коми тоже принисышли целебные свойства мылу, остнпшемусн от мытья покойника, и применили его как средство от ренматиама [Г>, с. 427].

⁶ Аналогичный способ шип, и смертной одежды был иавестсп также, например, у восточных славян, коми, удмуртом [Г>, с. 427; 100, с. 74; 1 Ю, с. 421].

⁷ Сообщение Л. П. Посменко.

⁸ Такое полувопросительное предположение и свое нремн выекплл У. Харна [12!>, с. 48!].

⁹ ! некоторых скеденинх говорится только об одном платке, шлш;шнаемом под подбородком [18Г), .№ .i, с. 10; 188, .№ 1, л. 28, Г>4].

¹⁰ Сообщение Л. П. Косменко.

¹¹ Мнение У. С. Конкка основано, видимо, на сравнительно поздних сведениях, тогда как в более отдаленном прошлом обычаи сегоаерских карел прлд ли столь «и,шно отличален от общекаршп.ской традиции причитынанин над покойником.

¹² Шутливые рааговоры при ночных бденинх допускались также, например, у сету [178, с. 2131.

¹³ Наличие нательных крестов и еще более древних шхоронсних Карельского перешейка (XII - XIV кн.) отмечал Г. Швипдт [1Г>8 Г>!), с. 1!)]().

¹⁴ Нам приходилось неоднократно убеждаться в этом. Л на похоронах А. Ф. Никифоровой автор по просьбе родственников и другог умершей скани- тельницм прочитал текст молитвы, полагая, что они интересуются ее содержанием. Этого оказалось достаточно: формальность была исполнена, и «паспорт» можно было вложить в руку покойницы.

¹⁵ Функция причитаний как средства общения с мертвыми убедительно раскрыта в ряде работ У. С. Конкка [см., напр.: 38, 49 и др. Ср.: 180, с. 331].

¹⁶ Сообщение М. Р. Гусевой (Шелтозеро) [185, № 7].

¹⁷ В районе Костены-и на место гроба клали три камня, «чтобы мертвый не брал с собой живых», так,, например, объяснили автору этот обычай в Зашейке в 1975 г. [185, № 6, с. 10-12].

¹⁸ По данным С. Паулахарью, в пол забивали три гвоздя [153, с. 101].

¹⁹ Для сравнения можно отметить, что аналогичные оберегательные приемы входили в состав погребальной обрядности ряда народов дореволюционной России и были направлены против смерти, а не против мертвеца [см., напр., 75, с. 118, 111, с. 708].

²⁰ Сходный обычай носить гроб при помощи шестов, продетых в петли на концах гроба, отмечен А. И. Терюковым у печорских коми, но сам исследователь считает такой прием «новым способом» [94, с. 83]. Сегозерские карелы, по У. С. Конкка, прежде носили гроб на жерди от изгороди, позднее стали носить на полотенцах, как принято у ряда народов, или просто на руках [22, с. 26].

²¹ Среди восточно-славянских народов обычай стучать гробом о порог был широко известен [7, с. 263, примеч. 1; 180, с. 324].

²² Правда, на следующей странице [168, с. 758] говорится, что «дуговой платок» снимали с дуги лишь по возвращении с похорон и дарили возчику, чтобы тот поминал покойного.

²³ Н. Н. Велецкая полагает, что применение колокольного звона как средства оповещения о смерти человека «восходит к языческой погребальной обрядности» [12, с. 146]. Указанный обычай карел вряд ли столь архаичен.

²⁴ П. Виртаранта отмечает, что молитву «святой боже» поли по-русски также финляндские карелы еще в 1936 г., пока гроб с покойником везли на лодке от д. Куйваарви к о-ву Калмосаари (букв. «Кладбищенский остров») [173, с. 33].

²⁵ Поверье, будто использование в хозяйственных или производственных целях дров или хотя бы веток от кладбищенских деревьев очень опасно для жизни нарушителя запрета, бытовало и Карелии но только среди карел, но и среди русских, например в Лаонго.

²⁶ Историю вопроса см.: [68, с. 54—105; 114, с. 47 след.].

²⁷ В. В. Пименов высказал даже предположение, что отмеченный у древних вепсов обычай откупания места в могиле (кургане) «заимствован из свадебного обычая выкупания места жениху и невесте» [68, с. 70]. Колеевероятно, на наш взгляд, другое: оба обычая, по крайней мере в карельских вариантах, основываются на представлении о необходимости умиловить «хозяйку земли».

²⁸ Ориентировка захоронений, на запад-восток считается в археологии одним из традиционных признаков принадлежности их славянам [см., напр.: 43, с. 70].

²⁹ Автор в 1977 г. убедился, что аналогичная эволюция погребального ритуала - переход на широтную ориентировку могил - произошла также среди прионожских вепсов (сообщения П. П. Стригиной, К. М. Кирилина и др.). О подобных же изменениях у обских угров и удмуртов см.: [70, с. 1, 25; 87, с. 137].

³⁰ У северных карел помимо раздачи съестных припасов там же, у открытого гроба, могли раздавать и некоторые вещи покойного, даже деньги.

³¹ Обычай опускать гроб на кусках ткани был известен и у других народов, например у белорусов [111, с. 709], коми [94, с. 8.], эстонцев [103, с. 147].

³² Сообщение А. И. Посменно.

³³ Отмеченный И. Ф. Лесковым факт свидетельствует о том, что в ряде местностей Карелии церковь добилась определенных успехов в укреплении своего авторитета и присваивала все большую долю тех жертвований, которые делались для поминания умершего и которые раньше распределялись среди населения. Кстати, обычай дарить церкви холст, на котором опускаться гроб, широко практиковался среди восточно-славянского населения уже по крайней мере в 1870-х гг. [111, с. 709].

³⁴ Сходное описание поминания на могиле приводит У. С. Конкка [22, с. 29].

³⁵ Например, Т. Швиндт обнаружил в захоронениях карелы (XI-XIII вв.) явные следы совершавшегося на могилах заклания и поедания различных домашних животных (овец, коров, свиней и др.) [158-159, с. 188. См. также: 113, с. 215 след.].

³⁶ Преемственность традиции древних курганных погребений в срубках с вероятными наземными постройками «в виде домиков» видел в позднейших (XIX в.) карельских гробницах также В. И. Равдоникас [73, с. 5 след.].

³⁷ О сооружении гробниц в целях предохранения могил от вытаптывания скотом см.: [188, № 1, л. 27, 77].

³⁸ О сходстве «домиков мертвых» с реальными жилищами см., напр.: [21, с. 79 след.].

³⁹ П. Виртаранта приводит сообщение, что у северных карел «прежде крышу гробницы делали из бересты» [168, с. 757].

⁴⁰ По данным С. Паулахарью и А. М. Линецкого, окошко прорезалось в боковой стенке гробницы на уровне головы погребенного и в него якобы встав-

лялось стекло. Но последнее, по-видимому, практиковалось редко: автору не привелось видеть на кладбищах Карелии гробниц с застекленными окошками.

⁴¹ Кережа (саам, k'ë'es) — «однополосные бескопильные сани... напоминающие по форме лодку со срезанной кормой и острым, высоко поднятым носом» [55, с. 70-72, 79].

⁴² Д. Анучин считал «вариететами ладьи» также колоды-гробовища [1, с. 94]. И. П. Шаскольский тоже высказал предположение, что колоды в погребениях карелы, «по-видимому, символизировали собой лодку... древнейшего типа — однодеревку» [113, с. 220].

⁴³ Например, на кладбище д. Варлов Лес Пряжинского района (где в наше время не найти даже следов от гробниц), как сообщил автору М. К. Иванов, еще сравнительно недавно стояли два сруба из тесаного бруса, сооруженных над погребениями и богатым крестьян.

⁴⁴ Сообщения Н. А. Филькиной, А. М. Фешкиной и собственные наблюдения актора [185, № 7]. Упоминание о «могилах, прикрытых сверху досками», на кладбище русской деревни Вороново (Кондопожский р-н) см.: 147, с. 130].

⁴⁵ Краткую, но выразительную оценку «чарующий прелести» столбов кдк «своеобразных произведений деревянной скульптурной пластики» северорусского крестьянства см.: [66, с. 82, 86].

⁴⁶ Интерес представляет также гипотеза, которую предложили Н. Фрейман [104, с. 91 след.] и Л. А. Диннес [21, с. 77], относительно происхождения традиции столбов-«Ишмогилыничков» от древнеславянского языческого обычая погребений па столбах.

⁴⁷ Например, в д. Варлов Лес Мрижинского района (но всем этом районе нам не удалось обнаружить ни одного столба), но сообщению М. К. Иванова, «раньше, до революции, больше ставили столбики на могилы, чем кресты». На бытование в прошлом обычая намогильных столбиков с крышами даже в районе Вормланд (Швеция), населенном выходцами из восточной части Финляндии, указывал, ссылаясь на А. Стринборга, Ю. Пломштедт [118, с. 157].

⁴⁸ В последнее время подобные иконки стали, к сожалению, чересчур популярными среди любителей старины и народного искусства, что привело к почти полному исчезновению их с кладбищ Карелии.

⁴⁹ Если крест устанавливался сразу при погребении, то жердь клали возле могилы [153, с. 121].

⁵⁰ Сведения об особой роли носилок в погребальной обрядности финноамских народов (сету, ижоры, води и др.) см.: [7Г]. Обычай оставлять носилки на могиле отмечен Т. П. Федянович у мордвы [189, л. 165].

⁵¹ Возможно, первоначально «ветряной платок», привязанный к кресту (шесту, дереву), рассматривался как предмет, на котором дух умершего мог отдыхать. Подобное представление о полотенцах... пристанищах для духов покойных родичей... более отчетливо проявлялось в поминальных обрядах.

⁵² Обычай мыться в бане после похорон был распространен и среди удмуртов [106, с. 78, 81].

⁵³ Рыбник считался непременным обрядовым блюдом также на свадьбах и поминках у коми [5, с. 231; 190, л. 165—167].

⁵⁴ Н. Ф. Лесков, по-видимому, назвал «кутьей» кисель из ржаной солодовой муки, известный у карел под названиями «имель» и «иду» [93, с. 133].

⁵⁵ Аналогичное поверье (если не пожертвовать каким-либо животным, оно все равно погибнет, так, как покойник возьмет его с собой) зафиксировано, в частности, у сету и эстонцев [75, с. 119; 103, с. 147].

⁵⁶ Как рассказывала автору К. В. Никифорова, ее мать после похорон свекра отдала попу на корову, а только барана, и многие односельчане осуждали ее за скупость.

⁵⁷ Подобное поверье: «Сорок дней покойник живет среди своих», -- отмечал у карел и русских Обоужья Г. И. Куликовский [48, с. 55]. Среди карел Северного Приладожья зафиксировано мнение, что «в течение шести недель после смерти умерший продолжает видеть и слышать» [136, с. 292; 140, с. 48].

⁵⁸ П. Виртаранта приводит и такое название, как «поминальный день» — muissimpaiva [168, с. 761], однако этот термин, очевидно, может быть отнесен и к другим поминкам.

⁵⁹ Аналогичное поверье в отношении полотенец, вывешиваемых за окно в дни поминания усопших, чтобы предки могли «подниматься в избу и спускаться обратно после угощения», еще в начале века бытовало также среди северорусского крестьянства [112, с. 119].

⁶⁰ Коми тоже верили, что «душа умершего в течение 40 дней находится в доме, и именно в полотence», специально повешенном в переднем углу [5, с. 3281].

⁶¹ Сходное с карельским пережиточное проявление культа мертвых было известно у соседнего русского населения в виде так называемых панков [см., напр.: 4, с. 112 след.].

⁶² Надо заметить, что сведения о приготовлении особой постели для покойного по случаю поминок сорокового дня довольно малочисленны. Возможно, подобный обычай не получил среди карел широкого распространения по той причине, что в течение шести недель полагалось сохранять за умершим его бывшую постель (ср.: у шелтозерских шчпов и русских Прионежья обычай приготовления постели к сороковому дню соблюдается нередко еще и в наши дни [18, с. 21, 23, 27, 271]).

⁶³ Н. Ф. Лесков указывал, что покойному предоставлялись на время поминок сразу два места, на мечи и за столом [Г], с. Г>12].

⁶⁴ Аналогичные обряды «проводов (отпуска) покойника» бытовали также у соседнего русского населения [48, с. Г>8; 181i, № 7, с. 27, 28].

⁶⁵ С. Паулнхарью назвал кроме трех общекарельских поминальных дней *vierislii* «крещение», *pyliliiilnskii* «масленица», *psM'iinriiiva* .. «петров день», *pollrolsuriptivä* «день богородицы» [Г>3, с. 137-143].

⁶⁶ (1м., например, у И. Даяля пояснение слова «радуница»: «...день поминаний усопших на кладбище. . . тут пьют, едят, угощают и покойников» [11Н, т. 4, с. 8].

⁶⁷ А. Нелов так описывает Дмитриевскую субботу у русских: «К канун Дмитриева дня в православных храмах совершались панихиды по умершим. А после панихид перующие отправлялись на кладбище, где прямо на могилах устраивали трапезы, поминая таким образом ушедших из жизни» [Г], с. 2Г>1].

⁶⁸ Самое раннее упоминание о подобных поминаниях на могилах принадлежит епископу М. Агриколе (XVI в.), который писал о языческих обрядах финнов и карел, что они «на могилы мертвых пищу носили, где причитали, плакали и голосили» [116, с. 213].

⁶⁹ Особенно торжественно исполнялся семейный культ предков, например, в осенних поминках белорусов «дзядях» [18(), с. 332 след. См. также: Ш], с. 8(i)].

⁷⁰ И. М. Инха упомянул обычай подобного лечения при болезни зуба: чтобы покойник сменил гнев на милость, ему обещают, например, привязать на крест новый «ветряной платок» [134, с. >7; 1>7].

⁷¹ Варианты соответствующих поминальных плачей см., напр.: [3Г], № 5, 1)7, 1)8, 183; 174, с. 473 след.].

⁷² Характерный образец подобной молитвы приводит П. Ниртаранта в произношении финляндской карелки: *l'oininii, liospoli, luiiŝŝii sapsoi rapasvoi inoaaiiiiioii! Oksenicla* «Помяни, господи, душу усопшей рабы своей, мамы моей Оксеини» [1173, с. 331].

РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ТРАДИЦИОННОЙ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ

И в полупсихическом и предыдущих главах анализ родильной и погребально-поминальной обрядности, так же как осуществленное автором ранее исследование свадебного ритуала [И], с. 205-208, табл. 1], показывает, что доминирующими элементами карельской семейной обрядности в целом являются социально-правовая и религиозно-магическая. Первая из них, на наш взгляд, достаточно подробно рассматривалась в составе ниженазванных обрядовых комплексов. Вторая же оказалась настолько сложной и многослойной, что для ее анализа целесообразно выделить специальную главу. Это представляется необходимым еще и потому, что до недавнего времени в литературе встречались попытки преуменьшить роль религии в традиционных семейных обрядах карел (XXI) [см., напр.: 97, с. 1М след.].

И в каждом комплексе семейной обрядности — свадебном, родильном, погребально-поминальном — религиозно-магическая субструктура имела, как видно из табл. 3, \, более или менее четко выраженную направленность, которая определяла соответствующий состав ее элементов. Так, в карельском свадебном ритуале эту субструктуру составляли в основном оберегательные и продуцирующие элементы, рассчитанные на обеспечение благополучия и чадородия повой семьи; ту же цель в сущности преследовали умиловительные элементы культа духов-покровителей и христианская обрядность; значительное место занимала и подструктура также половая магия, главным образом элементы передачи славности (лемби) невесты ее незамужним сестрам и подругам [подробнее см.: 88]. И в комплексе обрядности, связанной с рождением ребенка, основные функции религиозно-магической субструктуры сводились к обеспечению благополучных родов, здоровья и счастья новорожденному, т. е. практически — к тому же, что и в свадебном ритуале по отношению к вступающим в брак. Более того, в погребальном и поминальном ритуалах большую часть религиозно-магических действий тоже можно рассматривать как средство, которое прямым или косвенным образом должно было обеспечивать благополучие не только исполнителям ритуала, но и умершему в его загробной жизни. Однако в отличие от родильных и свадебных обрядов, где очень широко применялись

Таблица 4

Освоившая состав религиозно-магической субструктуры семейной обрядности

Ритуал	Исполнители	Антропические действия	Продуцирующая магия	Половая магия	Культ мертвых	Культ предков	Культ духов-покровителей	Христианская обрядность
Свадьба	Патьвашка, шуаяннайни, плача и др.	• Отпуски» свадьбы, применение оберегов, «огни» стрельба по пути поезда и пр.	Стимуляция чадородия, зажиточности (магическое применение зерна, хлеба и пр.)	Привораживание жениха, передача лемби от невесты девушкам	Посещение невестой могил покойных родичей	Зажигание свечей при сватовстве	Приношения молодой духам — покровителям семьи мужа (бросание монеты за печь, дары «хозяевам» бани, хлеба и другим духам)	Зажигание свечей перед иконами, благословение иконой, дарение иконы в приданое невесте, «крещенные глаза» (богомолье), венчание в церкви, иногда участие в обрядах служителей церкви
Обряды родильно-крестильного комплекса	Роженица, боабо	Соблюдение запретов в предродовой период, утаивание срока родов, оберегание («отпуск») роженицы и ребенка, «очищение» в бане	Роды в хлеву	Использование пуповины дочери для повышения ее лемби	—	—	Приобщение новорожденного к семейным духам-покровителям («хозяйке» бани, очага и др.)	Крещение ребенка, ношение нательного креста

Таблица 4 (продолжение)

Ритуал	Исполнители	Антропические действия	Продуцирующая магия	Половая магия	Культ мертвых	Культ предков	Культ духов-покровителей	Христианская обрядность
Похоронно-поминальные ритуалы	Плачущие, родня, односельчане, нередко служителя церкви	и проживание там в первые дни, применение оберегов для воплощения порожденного Обереги от калмы, «очищение» от калмы (уборка помещения водой, огнем, дымом), прикосновения к печи, бдения возле покойника (охранение его от зла)	Посещение бездетной женщиной могил «родителей» для избавления от бездетности	—	Снаряжение умершего в загробный мир, «прощание» (просьбы простить), поминальные обряды (посещение могил, «угощение», «общение» и т. п.), приглашение умерших на поминки, «угощение», приготовление баян, постели, проводы с киселем и пр.	Зажигание свечей. «угощение», обращения с просьбами о помощи	Прощание покойника с домом, двором и т. в., откуп «места» при погребении	Христианские атрибуты (молитва, «венчик», крест и иконка), нередко отпевание (очное, чаще — заочное), иногда участие в обрядах служителей церкви, заупокойные молитвы, окуливание ладаном

разнообразные приемы оберегания от норчи и зла (по случайно свадьбой полагалось руководить колдуну), на похоронах и особенно на поминках подобное магическое оберегание практиковалось совсем мало, и оно было направлено в основном против калмы. Зато здесь на первые места в религиозно-магической структуре выступали культ покойного, культ ранее умерших сородичей (в частности, предков) и элементы христианского (превославного) погребального культа. Причем эти культовые действия представлялись необходимыми и для объектов культа — как проявление заботы об ушедших в загробный мир, и для самих исполнителей — как залог ответного доброжелательного отношения покойных сородичей к живым.

Даже беглый обзор показывает, что в составе религиозно-магической субструктуры основное место занимали элементы дохристианских, языческих верований, тогда как элементы, опирающиеся на христианские (православные) культы, были сравнительно малочисленными и значение их в ритуалах относительно невелико. Каково реальное соотношение столь различных и, казалось бы, несовместимых религиозных систем и структуре карельской семейной обрядности конца XIX — начала XX в., как они были представлены в обрядах и как шло их развитие — не обозримый период — на эти вопросы мы попытаемся ответить ниже.

Несмотря на то что религиозные верования карел, составлявшие одну из наиболее ярких и самобытных сторон народной культуры, издавна привлекали к себе внимание исследователей, степень их изученности остается до сих пор весьма недостаточной. В последнее время, правда, заметно активизировалась работа советских исследователей в этой области, о чем свидетельствует появление ряда публикаций, посвященных вопросам религии и атеизма в Карелии [см., напр.: 2, 3, 4 и др.]. Наиболее значительная из них — монография Л. Я. Степанова, в которой весьма основательно проанализировано состояние религиозности народных масс Карелии в прошлом и настоящем. Основное внимание исследователь уделил вопросу об отношении населения, в том числе карел, к различным формам христианского вероучения, истории развития атеистического мировоззрения и совершившегося в советский период массового отхода трудящихся от церкви и религии в целом. В то же время из поля зрения Степанова по существу выпали дохристианские верования, хотя последние проявлялись в семейном быту карельского крестьянства вплоть до недавнего времени [86].

В наши задачи не входит рассмотрение всей многогранной системы религиозных воззрений и обрядов дореволюционного карельского крестьянства. Тем не менее, хотя бы в самых общих чертах, обрисовать ее нам придется, чтобы затем углубиться в конкретный материал семейной обрядности.

Система религиозных верований карел может служить весьма наглядным примером, подтверждающим универсальность марксистского положения о первичности бытия и вторичности сознания.

Именно материалистическое учение позволяет с позиций историзма понять действительные корни системы религиозных и атеистических представлений конкретного народа в конкретный исторический период, причины эволюции этой системы. Ф. Энгельс подчеркнул, что, «раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен. . . Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения».²

Применительно к религиозным представлениям карел можно с полным основанием сказать, что характер и темпы их эволюции, как и ход эволюции народного мировоззрения в целом, определялись историческими особенностями экономического и социального развития. К таким особенностям относились более замедленные, чем у большинства соседних народов, темпы роста производительных сил и как следствие — замедленное проникновение капиталистических отношений в среду карельского крестьянства. Исторически обусловленный консерватизм общественного и семейного уклада способствовал в свою очередь консервации пережитков родовой общины в быту и сознании.

Христианские верования

Крещение карел произошло, как свидетельствуют русские летописи, еще в XIII в. Приобщение к православному вероисповеданию, к русской церкви имело для карельского народа прежде всего огромное политическое значение — оно привело к установлению духовного братства с русским народом. На протяжении многих столетий такое братство гарантировало помощь и поддержку со стороны Новгородской, затем Московской Руси в борьбе карел против шведских и других иноземных захватчиков. Кроме того, распространение православия объективно оказало также положительное влияние на развитие культуры карельского народа, как и многих других народов Русского Севера.³

Своей принадлежности к православному вероисповеданию карелы придавали настолько важное значение, что когда в XVII в. западная часть Приладожья и Карельский перешеек отошли к Швеции, то религиозные притеснения (наряду с экономическими и политическими) со стороны шведов заставили основную массу карел переселиться оттуда на русские земли [24, с. 35 — 37].

Известен и более поздний пример верности карел православию: после предоставления в 1917 г. независимости Финляндии карелы Северного Приладожья оказались отторгнутыми от своего народа; в течение минувших с тех пор десятилетий они фактически были ассимилированы финнами, однако сохранили как один из этнических признаков свою традиционную конфессиональную принадлежность, отличающую их от финнов-лютеран.

Тем не менее реальное отношение подавляющей массы карельского крестьянства к христианскому (православному) вероучению было довольно формальным. Несмотря на многовековые старания служителей церкви, еще в XIX и начале XX в., как свидетельствовали многие наблюдатели и исследователи, для большинства карельского (а отчасти и русского) населения Карелии были характерны крайне поверхностное усвоение христианской догматики, слабое знание молитв и в значительной степени даже пренебрежение такими церковными обрядами, как крещение детей, венчание вступающих в брак, отпевание умерших [см., напр.: 37; 47, с. 40; 52, с. 125; 105, с. 339].⁴ Весьма примечательно, что столь же формальный характер носило отношение карел и к старообрядческому канонам, хотя среди населения Олонецкой и Архангельской губерний противостоявшая официально церковному православию «старая вера» (viero) пользовалась значительной популярностью, особенно в северных районах. Одна из причин популярности заключалась, на наш взгляд, в том, что старообрядчество позволяло отойти от церкви с ее требованиями и поборами.

Население в своей массе плохо разбиралось в различиях между раскольническими толками и даже между официальным православием и старой верой. «О сущности же учения секты, к которой они принадлежат, они не имеют ни малейшего понятия», — писал, например, П. П. Чубинский о «кореляках»-раскольниках [110, с. 110]. Неудивительно поэтому, что на практике вполне обычными и допустимыми считались переходы из секты в секту, из раскольников в «мирские» (mierolaiset), и наоборот. Имеются сведения о существовании дажд; некоторых промежуточных категорий между мирскими и староверами. Например, в кестеньском крае, где часть карел причисляла себя к «островным» (suarelainen), исповадовавшим «веру островного монастыря» (snagen monasterin viero), дети от брака snarelainen с mierolainen считались riitolisuarelamen — • букв, «полуостровными», «наполовину островными».⁵ Часто девушки-староверки, выходя замуж за мирских, под воздействием семейного быта вынуждены были «оскверниться» (хотя бы из-за того, что приходилось пользоваться общей посудой) и таким образом отходили от старой веры; зафиксировано даже особое название для подобных отступников и отступниц — «новоженцы» [188, № 1, л. 33, 36].

В то же время определенные слои карельского крестьянства, не говоря уже о фанатически веровавших в христианское учение (таких было сравнительно мало как среди мирских, так и среди староверов), относились к церковной обрядности (именно обрядности, а не духовной сущности христианства!) вполне положительно. Особенно широко пользовались услугами служителей церкви крестьяне побогаче: демонстрируя свою набожность, они приглашали священника на свадебные пиры, похороны, поминки, заказывали молебен дополнительно к венчанию и т. д. От богатых старались не отставать (хотя бы из престижных соображений!) также зажиточные крестьяне. Основной же массе крестьянства,

особенно бедноте, приходилось воздерживаться от излишнего подчеркивания своей набожности, ибо оплата даже самых необходимых для православного верующего обрядов крещения, венчания и отпевания (чаще заочного) была уже достаточно обременительной для маломощных хозяйств.

В жизни подавляющего большинства карел принадлежность к православному вероисповеданию, соблюдение предписываемых церковью норм поведения, а также исполнение церковных обрядов, особенно крещения и венчания, в конце XIX — начале XX в. имели, разумеется, весьма существенное и отнюдь не только престижное значение. В их семейном и общественном быту важную роль играли такие элементы православной обрядности, как обычай креститься (ristiä silmääd — букв, «крестить глаза»), культы икон и креста, посещения церкви или часовни в дни храмовых праздников и др. И все-таки христианская религия, проповедующая идею пассивного смирения и фатальной покорности, веру в абстрактное загробное воздаяние, в целом мало отвечала насущным жизненным потребностям трудового народа. В условиях суровой борьбы за существование основная масса карельского крестьянства, совершенно искренне причислявшая себя к православному христианам, в действительности продолжала руководствоваться традиционной системой представлений, которая придавала людям веру в возможность активного воздействия на окружающий мир и в какой-то мере даже помогала им в этом, ибо основу такой мировоззренческой системы, сложившейся в результате тысячелетнего практического опыта, составляли, с одной стороны, рациональные стихийно-материалистические знания и навыки, накопленные предшествующими поколениями, а с другой — идеалистические представления и культы. Поэтому еще в конце XIX — начале XX в. карелы, усвоив внешнюю, обрядовую сторону православия, в большинстве своем оставались верны традиционному миропониманию, в котором были тесно переплетены между собой здравые, по сути атеистические взгляды на природу и самые разнообразные, преимущественно дохристианские, религиозно-магические представления.

Подобное положение, называемое обычно двоеверием, было в еще недавнем прошлом характерно и для многих других народов России, в частности для широких масс русского крестьянства, тоже «так и не ставших „истинными“ христианами» [101, с. 33]. Аналогичное соотношение православия и языческих верований в религии народов коми хорошо раскрыто в работах В. Н. Белицер [5, с. 332; 62, т. 2, с. 402 след.]. Причины сохранения в сознании народных масс двоеверия с доминирующей ролью дохристианских религиозно-магических представлений и обрядов при более или менее формальном отношении к официальной христианской религии в общем-то известны: многие народы дореволюционной России по уровню своего социально-экономического развития оказались недостаточно подготовленными к принятию религии клас-

сового общества. Таким образом, на примере христианизации этих народов, в том числе и карел, можно убедиться, что «не только становление той или иной системы религиозных представлений, но и перенесение религий на новые территории также лимитируется в первую очередь экономическими причинами» [92, с. 68].

На наш взгляд, устоявшееся в литературе, особенно финляндской, мнение о том, что к концу XIX — началу XX в. карелы практически полностью перешли от своих древних родоплеменных культов к новой, более соответствующей классовому обществу идеологии — христианству и что якобы лишь «пережитки . . . первобытных верований сохранялись в глухих лесах Северной Карелии на протяжении многих столетий и дожили почти до наших дней» [113, с. 211], сильно преувеличено. Об этом достаточно красноречиво свидетельствует, в частности, состав религиозно-магической субструктуры карельской семейной обрядности укапанного периода.

Как видно из табл. 4, состав элементов православной обрядности в структуре свадебного, родильного и погребально-номинального ритуалов был у карел сравнительно простым. Например, в состав свадебного ритуала входили такие элементы христианства, как богомолье («крещение глаз» с произнесением простейших молитв и зажиганием свечей перед иконой), благословение молодых божьим именем и иконой, а также венчание в церкви (впрочем, венчание далеко не всегда приурочивалось к свадьбе); кроме того, иногда (в богатых семьях) на свадьбу приглашались служители церкви. В обрядности, связанной с рождением ребенка, христианские элементы были еще малочисленнее и сводились главным образом к обряду крещения новорожденного. Причем окрестить ребенка, как известно, могла в некоторых случаях (если имелась угроза, что младенец умрет) сама повитуха (боабо). С крещением ребенка был связан обычай вешать ему на шею в качестве оберега от «нечистой силы» (раһа) нательный крест. Более разнообразным являлся состав христианских элементов в похоронной и поминальной обрядности. К их числу относились атрибуты погребального ритуала (молитва, «венчик» и т.н.), произнесение соответствующих молитв, окуривание ладаном, отпевание умершего, а в ряде случаев — даже непосредственное участие священника в похоронах; было принято также устанавливать на могилах православный крест или столбец, дополняемые иконкой. И наконец, более или менее значительный отпечаток христианских представлений о загробном мире можно обнаружить в содержании похоронных и поминальных причитаний.

Допуская некоторое упрощение, можно сказать, что в традиционной семейной обрядности карельского крестьянства христианские элементы выполняли не только чисто религиозную, но и демонстративно-символическую функцию (поэтому основное внимание и уделялось внешним, символическим атрибутам!). В то же время некоторым элементам христианской обрядности (например,

применению икон, крестов, ладана и т. п., чтению молитв и сотворению христианского крестного знамени — «крещению глаз») придавалось преимущественно сберегательное значение.

Дохристианские верования

Гораздо более широкий диапазон религиозно-магических функций был характерен для тех многочисленных элементов семейной обрядности, которые основывались на разнообразных дохристианских (языческих) верованиях и культах.

Сберегательная магия. Одной из главных функций религиозно-магических элементов карельской семейной обрядности оставалась предохранительно-оберегательная (или апотропеическая . . . по Г. С. Гагарову). Причина такого положения крылась в тяжелых условиях жизни карельского крестьянства, способствовавших возникновению разнообразных заболеваний и высокой смертности, особенно детской. <то в свою очередь служило питательной почвой для сохранения в народном сознании суеверных представлений, будто человеку постоянно грозит опасность вредоносного воздействия как со стороны всевозможных злых духов, так и со стороны недоброжелателей. Причем наиболее восприимчивым к воздействию зла и «дурного глаза» человек оказывался якобы в такие ответственные моменты жизни, как рождение, вступление в брак и даже, хотя и в меньшей степени, смерть.

Н обрядности, связанной с рождением ребенка, сберегательные религиозно-магические приемы и представления составляли, как видно из табл. 5, три основные группы. В первую, самую большую группу входили многочисленные запреты и суеверия, регламентировавшие поведение беременной женщины. Соблюдение этих запретов должно было, с одной стороны, облегчить предстоявшие роды, а с другой — уберечь будущего ребенка от порчи и т. и. Вторая группа состояла преимущественно из очистительно-оберегательных действий и приемов, с помощью которых роженице и новорожденному обеспечивалась якобы большая безопасность от «дурного глаза» и злых духов. Например, роды, происходившие в хлеву или тем более — в бане, иод защитой соответствующих семейных духов-покровителей и втайне от окружающих, несомненно представлялись более безопасными, чем роды в избе, на людях. Обрядовое мытье роженицы и ребенка в бане имело наряду с гигиеническим также очистительно-оберегательное значение. Разнообразные средства магической «защиты» ребенка, составляющие третью группу, использовались в течение первых дней, недель, а нередко и месяцев его жизни. При этом языческие обереги обычно дополнялись христианскими. Например, в случае особой болезненности новорожденного повитуха могла совершить обряд его экстренного крещения и надеть на младенца нательный крест. По сведениям, собранным в Олонецком районе Л. И. Капусто, крест зачастую надевали вместе с языческим амулетом — кусочком кожи с изображением пятиконечной звезды.

гиозно-магическими) им чадородие и более или менее высокое благосостояние.

В дореволюционной карельской деревне с характерной для нее высокой детской смертностью способность замужней женщины к деторождению имела жизненно важное значение для всей семейно-родовой общины, а не только для самих супругов. Поэтому участники свадьбы проявляли обычно повышенный интерес к вопросу о том, насколько удачно начали новобрачные свою супружескую жизнь. По ходу свадьбы применялись разнообразные способы, с помощью которых якобы стимулировалось чадородие. Поскольку основные элементы продуцирующей магии, входившие в состав свадебного ритуала (обряд соединения невесты с ребенком, сажание новобрачных на печь, стремление приурочивать свадьбу, а соответственно и брачную ночь, к периоду новолуния и ряд др.), рассмотрены выше (см. с. 14—15), нет необходимости подробно останавливаться на них. Добавим только, что для избавления замужней женщины от бесплодия было принято пользоваться в качестве магического «лекарства» кусочками пуповины новорожденного ребенка, для этой же цели иногда сохраняли и применяли воду от мытья роженицы (см. с. 32—33). Наконец, исцелиться от бесплодия можно было, по мнению карел, также в тех случаях, если женщина обратится за помощью к своим покойным предкам и если последние будут к ней благосклонны (см. с. 15, 20). Таким образом, религиозно-магические элементы, которые, согласно поверьям, могли так или иначе способствовать деторождению, в большом многообразии были представлены в свадебном ритуале, весьма скупо и к тому же косвенно — в родильной обрядности и отсутствовали в погребально-поминальных ритуалах, если не считать относящегося к поминальным обрядам обращения бездетной женщины за помощью к своим покойным родичам.

К элементам продуцирующей магии относились также обрядовые действия и средства, которые якобы должны были обеспечить материальное благополучие новообразованной семье (в свадебном ритуале) или новорожденному (в обрядах родильного цикла). Во время свадьбы было принято, например, осыпать молодых зерном (чаще всего — ячменем), на выводном и приводном столах держали специальные свадебные хлебы, хлебной горбушкой расчесывали волосы невесте при окручивании ее в молодуху, хлебом благословляли новобрачных — подобными магическими способами старались повысить благосостояние молодой семьи, чтобы она не знала в дальнейшем ни нужды, ни голода. В родильной обрядности аналогичные элементы применялись для того, чтобы обеспечить новорожденному богатство, а также обладание необходимыми для крестьянина качествами — трудолюбием, мастеровитостью, хозяйственностью, мужеством, рассудительностью и т. п. (см. с. 34).

Половая магия. Видное место в карельской семейной обрядности, тоже преимущественно свадебной, занимала половая, или любовная, магия. У карел вплоть до нашего века сохранялся обрядовый комплекс, связанный с половой магией и, по-видимому, ведущий свое происхождение от языческого культа лемби. До нас

понятие «лемби» дошло лишь как обозначение женского обаяния, привлекательности, славетности, девичьей чести, выражающих народные представления о нравственности, женской красоте, природе взаимоотношений между полами; под лемби нередко вообще понималась всего лишь способность возбуждать в представителях противоположного пола влечение, что особенно ярко выражено в карельских любовных заговорах и заклинаниях [162, т. 2, № 1037 и др.; 186, № 580—582 и др.]. Имеются, однако, основания полагать, что карельское слово «лемби» ведет свое происхождение от культа древнего одноименного божества любви и плодородия и что именно от такого культа карелы унаследовали значительную часть обрядов и представлений в области половой магии, и прежде всего обрядность, связанную с понятием «девичья лемби».

В свадебном ритуале конца XIX — начала XX в. обильно представлены обрядовые действия, направленные на то, чтобы магическими, а во многих случаях и рациональными⁸ способами усилить взаимную любовь между молодыми супругами. К парциальной магии относились приемы привораживания жениха к невесте при помощи, например, особого угощения (чаще всего — пирога), приготовленного на воде (в вариантах — молоке), которой умывали невесту во время обряда «невестинной бани», послесвадебной бани для молодоженов, их совместного кормления и т. п.

Многообразно представлена в составе свадебного ритуала также обрядность, посвященная девичьей лемби. При этом объектом действий оказывались обычно не сами брачующиеся, а девушки, которые старались поднять свою славетность главным образом за счет лемби невесты. Широко практиковался, например, обычай совместного хождения девушек в «невестину баню», где они парились тем же веником и умывались той же самой водой, что и невеста, наперегонки садились на ее место и т. д. Аналогичные коллективные приемы повышения лемби входили в обряд заилетания и расплетания невестинной косы, в которую вплетались ленты ее подруг и сестер, чтобы при расплетании каждая получила свою ленту обратно вместе с частицей лемби невесты. Практически от самого сватовства и до вручения невесты жениху незамужние сверстницы находились в контакте с нею, прямым или косвенным способом перенимая от нее лемби.

Вообще забота об укреплении и повышении лемби занимала в жизни карельских девушек немаловажное место, ибо, согласно поверью, утрата или порча лемби грозила девушке большим несчастьем — она могла остаться старой девой. Эта забота начиналась в сущности с первых дней жизни девочки, когда с помощью отсохшей пуповины, которую прятали над входом в избу, стремились оказывать магическое воздействие на всех приходивших в дом (см. с. 29), а кончалась во время свадьбы, когда невесте полагалось не заботиться о сохранении своей лемби, а, наоборот, делиться ею с незамужними сестрами и подругами, чтобы они тоже поскорее вышли замуж.

Культ «домашних» духов-покровителей. В традиционную семейную обрядность карел органично входили также разнообраз-

ные элементы, в которых прямо или в пережиточном виде проявлялись культы семейно-родовых духов-покровителей, а также культы духов — «хозяев» земли, воды и* прочих природных объектов. Как правило, все обрядовые действия, связанные с указанными культами, даже если их первоначальная, дохристианская религиозная основа во многих случаях выветрилась, носили умиловительный характер. В составе свадебного ритуала наиболее насыщенной такими элементами была обрядовая роль невесты. Достаточно наглядно это обнаруживается в ее поведении во время обрядов девичьей бани, «отпуска воли» и прощального обхода дома и двора, когда невеста, сопровождаемая плачущими и иодругами, прощались с миром, в котором выросла и разлуку с которым демонстративно оплакивала. Но еще ярче выступало стремление задобрить духов в обрядах, сопровождавших приход молодухи в дом мужа. Так, едва войдя в избу, она бросала на печь или в запечье заранее приготовленную монету, что, по народным представлениям начала нашего века, осознавалось как покупка невестой «места»; первоначальный же смысл подобного действия заключался, очевидно, в умиловительном пожертвовании духу — покровителю очага в доме мужа [ср.: 33, с. 1911. Аналогичные жертвования делала молодуха и другим духам — покровителям семьи, в которую она вступила в качестве невестки. В частности, «хозяину» («хозяйке») бани она дарила полотенце или рубаху, когда первый раз ходила мыться, то же — «хозяину» хлева, когда приводила свою «приданую» корову, и т. д. Правда, первоначальная основа этих обычаев — задабривание духов-«хозяев», чтобы те благосклонно относились к молодухе-чужеродке, — в значительной мере забылась, и приношения «хозяевам» стали восприниматься как подарки для свекрови. Известен еще один, хотя, видимо, не очень часто практиковавшийся в начале нашего века обряд, связанный с приводом невестки в дом, — обряд выкупа «земли». Нередко он сливался с выкупом «места», т. е. с задабриванием духа — покровителя очага, однако произносившиеся при совершении обряда заклинания адресовывались духу — «владыке земли» (maan haldia). Как особый обряд «здоровствования земли» его обычно исполняли при появлении в семье нового члена — невестки или новорожденного.

Особого внимания заслуживают пережитки культа очага в таких элементах карельской семейной обрядности, как обычай сажать новобрачных на печь, ставить короб с новорожденным к устью печи, давать невесте золу из очага, родительского дома с тем, чтобы, придя в дом мужа, она высыпала ее в жараток.

В последнем элементе (как и в обычае давать ладанки с золой новобранцам и другим покидавшим отчий дом членам семьи) первоначальную основу, очевидно, составляло желание обеспечить женщину, покинувшую родную семью и вступившую в чужую, защитой и поддержкой со стороны духа — покровителя родительского очага, тогда как первые два элемента можно рассматривать

как приемы приобщения молодухи и новорожденного младенца к одной из главных семейных святынь — очагу. Приобщение к домашнему очагу новых членов семьи когда-то, видимо, воспринималось как принятие их под охрану духа — покровителя очага, что представлялось особенно важным для ребенка, не имевшего на первых порах жизни своего покровителя — халдиа (см. с. 39).

Вполне вероятно, что одной из начальных целей проживания роженицы с ребенком в бане в первые послеродовые дни было приобщение нового члена семьи к семейному культу «хозяина» («хозяйки») бани; то же самое можно видеть в обряде послевадобной бани для новобрачных, тем более что молодуха была обязана делать соответствующие подарки «хозяину» бани.⁹

В погребально-поминальной обрядности анимистические культы семейно-родовых духов-покровителей были представлены значительно меньше, чем в свадебной и родильной. Так, пережиток культа очага можно видеть в обычае, согласно которому возвратившиеся с кладбища участники похорон должны были прикоснуться ладонями к печи якобы для того, чтобы очиститься от калмы: очаг выступал здесь в качестве могущественного оберега. Несомненная связь с культом очага придавала особо важное значение также печному столбу в обрядах семейно-родового культа мертвых,¹⁰ о чем будет сказано ниже.

Основные функции свадебной и родильной обрядности: вступление парня и девушки в статус супругов и половозрастную категорию замужних женщин и женатых мужчин (в свадебном ритуале) и принятие новорожденного в число членов семейно-родовой общины (в родильной обрядности), — казалось бы, решительнейшим образом отличались от функций похоронного ритуала, где важное значение придавалось мотивам расставания умершего с живыми сородичами и соседями, со всем микромиром, окружавшим его при жизни. В то же время мотивы расставания, столь характерные для похорон, имели весьма близкие аналогии во многих обрядах свадьбы, посвященных прежде всего прощанию невесты с родней, отчим домом, двором, деревней, баней и т. д. Причем как в похоронном, так и в свадебном ритуалах обряды прощания сопровождалась соответствующими причитаниями, в которых плачем от имени умершего либо от лица невесты просили прощения у избы, сеней, двора, улицы и т. д. Уже сам факт причитывания (именно языком причитаний полагалось, как известно, общаться с духами) позволяет говорить о религиозных корнях подобной традиции, и прежде всего о ее связях с культами различных духов-покровителей и «хозяев» (халдиа).

Культе мертвых. Особенно развитой и живучей была система обрядов и представлений, связанных с культом мертвых. В литературе этот культ нередко называется погребальным. Например, С. А. Токарев прямо определил «погребальный культ» как «культ умерших», видя в нем «совокупность религиозно-магических обрядов и представлений, связанных с погребением умерших или с са-

мими умершими», и отделяя его от «самых погребальных обычаев» [97, с. 158]. Нам, однако, представляется более приемлемым определение «культ мертвых», поскольку последнее включает в себя и непосредственно погребальную обрядность, и поминальный ритуал, и целый комплекс других обрядовых действий.

Рассматривая вопрос о происхождении погребального культа у разных народов, С. А. Токарев решительно критиковал «господствующее среди большинства ученых стремление вывести все погребальные обычаи из чисто суеверных, т. е. религиозных, мотивов» и в свою очередь утверждал, что погребальные обряды «на основе своей порождены отнюдь не суеверными представлениями, а, как и сами приемы погребения, более глубокими, инстинктивно-эмоциональными импульсами, унаследованными, очевидно, от эпохи становления человека» [97, с. 173]. Такая точка зрения, возможно, вполне справедлива, когда речь идет о погребальных обрядах народов, находившихся на ранних стадиях социально-экономического развития (выводы Токарева опираются в основном на подобные данные). Но карельский материал конца XIX — начала XX в., как и материалы по многим другим народам нашей страны (особенно по народам Русского Севера, Сибири и Дальнего Востока), показывает, что основу большинства обрядов и обычаев погребального и номинального ритуалов составляла именно вера в загробную жизнь, вера в реальность взаимосвязей между живыми людьми и мертвыми их сородичами. Даже в обрядах и обычаях, непосредственно входивших в погребальный цикл, доминирующим оставался культ конкретного покойника, дополненный и усиленный элементами культа ранее умерших родственников, и в частности элементами культа предков-«родителей» (syndyzet).

Не вдаваясь в теоретические аспекты происхождения культа мертвых (состояние вопроса о корнях и природе этой, одной из древнейших форм религии достаточно освещено в монографии С. Л. Токарева [97]), мы попытаемся воспроизвести обобщенную картину его реального бытования в семейной обрядности карел.

Согласно традиционным верованиям карел, смерть человека не являлась его физической кончиной, а означала всего лишь переход в другой мир (Туонелу или Маналу, т. е. в «Ту» или «Подземную страну»), переход от земной жизни к жизни загробной, которая мало отличалась от земной: умершие занимаются той же деятельностью, что и при жизни на земле, потребности их не меняются, прежними остаются и взаимоотношения с живыми и мертвыми сородичами, даже черты характера сохраняются; только те, кто умер в детстве или юности, взрослеют со временем и могут якобы даже вступать в брак." Но, с другой стороны, вступление умершего в мир мертвых придавало ему особые сверхъестественные качества и способности. Причем последние представлялись тем могущественнее, чем большим авторитетом пользовался покойный при жизни. В первую очередь такая мистическая сила приписывалась, разумеется, основателям семьи и рода, перво-насельникам, словом — предкам. Более того, приобщение к «высоким предкам» (с. к. Tuonelan orheit syndyzet — букв. «славные

прародители Туонелы» [35, с. 43]) с их мудростью и могуществом делало новоумершего, хотя бы отчасти, обладателем подобных же качеств или по крайней мере ходатаем перед сундюзет за своих живых родственников.¹² Видимо, не случайно в карельских похоронных и поминальных причитаниях последовательно проходит идея приобщения умершего к предкам, которых просят, причем на самом доходчивом для мертвых языке — языке причитаний, встретить вновьявленного покойника, а того в свою очередь расспрашивают о том, как приняли его ранее умершие родичи, и т. д.

У карел, насколько можно судить по сведениям конца XIX — начала XX в., в культе мертвых не было столь четкого противопоставления новоумерших ранее умершим, которое, как считает Ю. И. Семенов, характерно для всех народов мира и которое проявлялось в различном отношении тех и других к живым: первые якобы опасны для живых (отсюда, мол, и страх перед покойниками), вторые — не опасны [83, с. 392—402]. В предыдущей главе мы отмечали, что карелы боялись не столько покойника, сколько калмы. Всячески оберегаясь от калмы, они отнюдь не стремились порвать контакты с умершим родственником и как можно быстрее отделаться от него. Наоборот, двое-трое суток покойника держали в избе, о нем заботились, сидели возле него дни и ночи, наконец, хоронили на своем, нередко родовом (при маленьких патронимальных селениях) кладбище, где живые легко могли навещать его и откуда ему, покойнику, тоже нетрудно было, когда надо, приходиться в прежний дом. Таким образом, умершие и живые сородичи объединялись в более или менее единый семейно-родовой коллектив.

Родственные узы не просто объединяли живых и мертвых, эти связи находили систематическую поддержку в различных формах взаимодействия между теми и другими. Причем мертвые, как более могущественные и мудрые (особенно представлялись таковыми «родители»), должны были, согласно верованиям, всемерно оберегать своих живых потомков от бед и помогать им во всех важнейших делах. Об этом свидетельствуют, в частности, варианты заклинаний, считавшихся особо эффективными, поскольку в них в качестве мистических защитников выступал «старый народ, целый век сидевший, в дерне уснувший, под сугробом сопревший», другими словами — «население Маналы» (Matialan gahvas). Целое войско мертвых явно имеется в виду также в закликательной руне о мифическом орле, летящем с северо-востока и несущем под крыльями сотни и тысячи воинов, «весь век сидевших» [162, т. 2, № 1049; т. 7, ч. 5, № 4853, 4861, 4872, 4874 и др.). К покойным сородичам обращался колдун и в варианте, приведенном К. Кроном в его исследовании религиозных воззрений «финнов» на материалах карело-финских рун: «Подниму мой большой род... в помощь одному герою» [144, с. 42].

О том, насколько важное место занимал культ мертвых в общественном и семейном быту и в верованиях прибалтийско-фин-

ских народов, в частности карел и финнов, хорошо скапал У. Харва: «Святой обязанностью потомков являлось продолжение трудов, начатых уважаемыми покойными членами семьи и рода, выполнение их чаяний и желаний. Это наследие служило основанием всей социальной жизни древнего народа. На всех этапах жизни индивидуума и рода принято было обращаться к покойным. Они считались стражами морали, судьями обычаев, блюстителями общественного порядка. И этом отношении даже всевышний бог не мог соперничать с жителями Маналь» 1129, с. 510 след.].

Однако, согласно традиционным представлениям, рассчитывать па покровительство и помощь покойных родичей мог только тот, кто сам проявлял должную заботу о мертвых, задабривал их приношениями и обрядами. И наоборот, недостаточное внимательное исполнение своего родственного долга перед мертвыми предками и сородичами могло вызвать немилость с их стороны. Поэтому случаи заболеваний и неудач нередко воспринимались как мера наказания, определенная тем или иным покойным за какие-то упущения.

В предыдущей главе, рассматривая обряды погребального и поминального ритуалов, мы отмечали разнообразные проявления традиционной заботы об умершем родственнике. И их число входило, например, обряды прижизненного и посмертного прощания, и ходе которых родные и близкие просили умирающего (или умершего) простить их, даже если ни в чем перед ним не провинились. Более того, при подозрении, что болезнь наслана каким-то конкретным покойным (причем необязательно сородичем), полагалось посетить его могилу и снова попросить прощения, сопровождая просьбу соответствующими приношениями. Живые должны были заботиться и о том, чтобы их мертвые родственники не страдали от голода, нехватки одежды и обуви. Для этого на протяжении трех дней, пока покойник находился и избе, ему периодически подавали угощение; в поминальные дни приносили па могилу гостинцы, раздавали «поминания» окружающим, на поминальных обедах ставили для него специальный прибор с кушаньями и т. д. Обычай требовал даже выделения покойнику жертвенной коровы (правда, этот пережиток язычества церковь переадресовала в свою пользу, и корову стали отдавать священнику -- «на помин души»). Бытовало поверье, будто скотина, которую следовало принести в жертву покойнику, но которую но каким-то причинам не пожертвовали, все равно падет; примечательно, что такое же поверье поддерживало аналогичный обычай выделения коровы или нетели в приданое невесте.

Чтобы мертвому было удобнее отдыхать во время наземных странствий, на могильный крест (столбец и т. п.) повязывали полотенце или лоскут ткани, в поминальные дни развешивали полотенца при входе в дом и по стенам избы; для покойника готовили постель, чаще всего — подушку. Даже баню топили для покойных родичей, готовили воду и веник, чтобы они могли попариться и помыться.

Все распоряжения и наказания, которые покойный давал своим родственникам еще при жизни либо посмертно — в их сновидениях, как правило, выполнялись, чтобы не вызывать его гнев. Так, умерший мог присниться кому-нибудь из родственников и распорядиться, чтобы ту или иную его вещь подарили тому-то, «и такие посмертные распоряжения, — подчеркивал Н. Ф. Лесков, — исполняются в точности»; если покойный жаловался, что ему голодно или холодно, поступали соответственно: раздавали бедным пищу или одежду 153, с. 512; 136, с. 2881. Если умерший, согласно поверью, мог отомстить обидчикам за неприятности, причиненные ему при жизни (поэтому так важно было получить от него своевременное прощение за действительные и мнимые обиды), то еще более опасным считалось огорчить мертвого.

Карельский культ мертвых еще в конце XIX— начале XX в. имел довольно примечательную особенность. Как уже отмечалось, карелы гораздо меньше чурались умерших сородичей, чем это было принято у многих других народов. Наоборот, в карельской погребальной и особенно номинальной обрядности, а еще более и сопутствующих обрядам причитаниях четко проводится мысль о возможности встреч с мертвыми родственниками: плачей заботятся о том, чтобы при погребении естанались «муравьиные тропинки» для выхода из могилы, умершего приглашают почаше навещаться домой; при посещении! могилы просят покойного встать из нее для беседы; в поминальные дни торжественно «встречают» мертвых родственники, принимают их как самых почетных гостей (с баней, угощением и пр.) и столь же торжественно провожают со двора.

В литературе, касающейся карельской погребально-поминальной обрядности, обычно подчеркивается широко бытующее представление, что после смерти человека его душа лишь в течение шести недель находится поблизости от тела, навещает дом и прочие места прежнего обитания, а но истечении этого срока якобы окончательно уходит в царство мертвых [48, с. 55; 53, с. 512]. Автору тоже приходилось записывать подобные сведения. «Покойник шесть педель ходит домой, — заявила в 1909 г., например, жительница д. Самбатуксы (Олонецкий р-н) Ф. Л. Макарова, — птичкой (лив. *liipoiiliulu*) прилетает к окну». Однако реальная обрядовая практика свидетельствует о сохранении в народном сознании другого, более архаичного слоя верований. Согласно им, мертвые, переселившись на кладбище, продолжают «жить» там не только в течение шести недель после смерти, но и в сущности вечно. Именно на кладбище приходили живые в радости и горе, в праздники, а если был повод, то и в будни, чтобы пообщаться с мертвыми сородичами, как близкими, так и более далекими предками — «до девятого колена».

Роль кладбища в качестве основного места, где исполнялся культ мертвых, особенно хорошо видна в традиционном ритуале деревенских храмовых праздников. Как известно, церковь на протяжении столетий старалась всячески христианизировать календарные праздники народов России, однако достигла в этом срав-

нительно небольших успехов, сумев лишь придать им вид культа христианских божеств и святых [см., напр.: 95, с. 16, 111; 98, с. 187]. Так обстояло дело и с карельскими праздниками конца XIX—начала XX в., в которых, несмотря на их строгую привязку к определенным церковным датам и конкретным культам святых, традиционная основа былых родонлеменных празднеств выступала весьма отчетливо. В частности, наряду с полагавшимся по церковным правилам богослужением, к которому значительная часть населения относилась формально, до начала праздничных застолий и гуляний считалось обязательным исполнить еще один обряд — навестить покойных сородичей. Жители деревни вместе с родней, собравшейся со всей округи, торжественно ходили на кладбище и поминали своих умерших родственников. Совместные посещения кладбища в дни храмовых праздников (эта традиция, кстати сказать, в ряде мест Карелии бьгует и поныне [44, с. 15]) представлялись в прошлом особенно важными хотя бы потому, что помимо религиозного имели также определенное социальное-правовое и воспитательное значение, поскольку культ единых «родителей» укреплял в сознании участников обряда, идею родства и коллективизма.

Вторым по значимости местом исполнения культа умерших родственников являлось жилище. Но в отличие от кладбища, где мертвые находились постоянно, в дом к родичам они приходили лишь на время, главным образом в поминальные дни. Кроме того, известно поверье, что еюндоует являются к умирающему и окружают изголовье смертного ложа (см. с. 60—61).

Судя по сведениям, относящимся к концу XIX— началу XX в., основным местом пребывания «родителей» в избе считался большой угол (с. к. sHiiigi surpti). Этим отчасти объясняется и обычай укладывать умершего головой в большой угол — ближе к еюндоует. И хотя православная-религия сумела внедриться иконами (по крайней мере среди большинства карел) в священный угол, полностью вытеснить языческое представление о предках образами христианских божеств и святых ей так и не удалось: в молитвах, произносимых перед иконами, карелы часто обращались к своим еюндоует, а не к спасу и другим персонажам христианского вероучения (см. с. 61). И нельзя не согласиться с утверждением Л. Хонко, что в большом углу «могли исполнять культ умерших членов рода еще долгое время после их смерти» [131, с. 113].

Как уже отмечалось, значительная роль в культе мертвых отводилась печному столбу и самой печи, хотя прямых сведений об этом нам известно крайне мало. Так, С. Паулахарью зафиксировал бытовавшее среди северных карел поверье, будто душа умершего в течение первых трех суток после смерти сидит на верхушке печного столба; он же сообщает, что оставшиеся от поминального обеда, устраиваемого в честь «родительской субботы», крошки полагалось собрать со стола и в берестяном коробке положить на столб [153, с. 140, 170]. В Колатсельге (Пряжинский р-н) еще в 1940-х гг. верили, что собравшихся в избу на поминальный обед покойных родичей можно увидеть, если,

взобравшись на печной столб, посмотреть оттуда сквозь сеть, связанную из отходов тканья [191, л. 3855]. Характерен также обычай свадебного ритуала сегозерских карел: молодуха, выстав-ля на всеобщее обозрение в доме мужа свои полотенца, одно из лучших вешала на «конечен» печного столба.

Традиционная семейная обрядность карел содержала также немало элементов, отражавших существование в народном сознании определенной связи между культом очага и культом мертвых. В поминальном ритуале это обычай класть подушку с воображаемым духом покойного на печь; в свадебном — задабривание невестой духа — покровителя очага — и сажание новобрачных на печь; в родильной обрядности — обычай ставить короб с новорожденным, впервые внесенным в избу, перед устьем печи. Все эти и другие подобные им элементы карельской семейной обрядности, прямо или косвенно (через печной столб) связанные с печью, вряд ли считались бы столь обязательными, если бы основывались только на пережитках древнего культа очага, ибо по существу никаких четких представлений о духе — покровителе очага — у карел XIX—начала XX в. не зафиксировано, а в обрядовой практике сохранились лишь некоторые пережитки этого культа. В то же время культ мертвых, особенно предков, оставался у карел одной из ведущих форм народной религии и несомненно оказал определяющее влияние на развитие всей системы верований и религиозной обрядности. Это влияние было так велико, что, как замечает С. А. Токарев, многие исследователи «считали погребальный культ (культ мертвых. — Ю. С.) не только самостоятельной, но и древнейшей формой религии, рассматривая все, в том числе и самые сложные, религиозные представления и обряды как дальнейшее развитие верований, связанных с умершими» [97, с. 155].¹³

Из финляндских ученых подобную точку зрения отчетливо выразил К. Крон, который полагал, что многие персонажи народной демонологии «финнов» ведут свое происхождение из культа мертвых: дух — «хозяин» земли (maan haltia) — персонафицирован в образе покойника, погребенного на усадьбе; «хозяевами» леса и воды соответственно стали те, кто умер в лесу, утонул в воде, и т. д. Крон, однако, высказал интересную мысль, что духом — «хозяином жилища или огня» (asiinnon eli tulen haltia) — мог якобы стать после смерти тот, кто первым развел огонь в очаге [145, с. 896 след.]. И хотя мнение Крона чересчур прямолинейно и упрощенно, так как он игнорирует факт широкого бытования у финноязычных народов анимистических представлений, тем не менее он, вероятно, в какой-то мере прав.

Судя по обрядовому материалу конца XIX—начала XX в., некоторые образы народной демонологии карел представляли собой результат взаимодействия разных форм религии. Поэтому в культах таких «домашних» (т. е. семейных) духов-покровителей, как «хозяева» очага и дома, бани и хлева, наряду с анимистическими элементами присутствовали также элементы культа предков. Аналогичное явление было характерно и для соответствующих рели-

гиозных представлений многих других народов, особенно заметно слияние культа предков с пережитками анимистических представлений, связанных с очагом и жилищем, в распространенном у восточно-славянских и финноязычных народов культе домового (у прибалтийско-финских народов домовому соответствовали «хозяин» или «хозяйка» дома — кар. kodiii/haldia, veic, perlin izänd и pertinemag, эст. niajahaldjas и majavaim и др.) [95, с. 97; 135, с. 227 след.].

Согласно карельским народным верованиям, постоянное место пребывания мертвых — кладбище. Здесь они живут в своих доминах, сюда приходят живые общаться с покойными родичами, отсюда их приглашают на номинальные пиры и сюда провожают обратно. Этот загробный мир виделся простым и близким. Однако в устной поэзии карел и финнов предстает несколько иная картина царства мертвых, известного под названиями Манала, Туонела, Похьола («Северная страна»), Маналан Саари («Остров Маналы») и др. Мифологический загробный мир, куда «много (людей. — Ю. С.) приходит, но мало возвращается», изображается обычно большим мрачным островом, где никогда не светит солнце, ничто не растет и где умершие, в их числе «дети калмы» (kalinanlapsel), обитают и огромных жилищах [140, с. 55 — 57, !2 -1()()].

1) целом надо признать, что реальные представления карел конца XIX — начала XX в. о царстве мертвых страдали все же значительной расплывчатостью и даже противоречивостью. Это особенно обнаруживается в похоронных и номинальных причитаниях, исполнительницы которых чаще всего подразумевали под Маналой (или Туонелой) конкретное кладбище. Но нередко они дополнили эпическую картину Маналы отдельными деталями, заимствованными из христианского учения о загробном мире. При этом образы христианских божеств и святых обычно смешивались с образами еундюзет; в причитаниях и молитвах встречается даже такое невероятное словосочетание, как «снасы-предки» или «спасы-прародители» (spoas.sozet syndyzet) [15(), с. 162].

Согласно христианизированным представлениям, в царстве мертвых каждому, кто при жизни был хорошим человеком, предоставляются места на правой стороне, где находятся «великих прародителей большие престолушки», тогда как плохих людей отводят на левую сторону — в «сатанинские собраньица» [35, № 177, с. 324 — 325, 513; 140, с. 1221. Если же в причитании речь идет о собственно рае, то его картина обычно оказывается весьма упрощенной и близкой традиционному представлению о Манале. Умершему приходится переправляться через огненную реку Туони. Великие предки, встречающие новичка с восковыми свечами (в вариантах иногда упоминаются и христианские святые с послушниками), проводят его в райские ворота на девяти нетлях к огромным, «от края до края света, ирестоликам», на которых наставлены «шестьдесят шесть кушанийц и сорок четыре закусочки», и здесь прибывшего окружает «большая родня и славные соплеменники», чтобы поговорить с ним [35, № 136, 177].

Как видим, подобный рай недалеко ушел от традиционных полуязыческих представлений о загробном мире. И нам кажется

странным заявление Л. Хонко, одного из крупнейших современных знатоков карельских причитаний, будто «обилие вариантов изображений Туонелы (от мифологической картины царства мертвых за огненной рекой до рая с кушами и святыми Петром и Павлом в воротах. — Ю. С.) могло порой приводить плакальщиц в состояние растерянности и недоумения» [131, с. 113]. Карельские причитальщицы, пожалуй, действительно могли теряться и путаться, если от них требовали четкого ответа на вопрос, как устроен и где, по их мнению, находится «истинный», т. е. соответствующий христианскому вероучению, загробный мир, общее представление о котором они, надо полагать, имели. Однако в своей обрядовой практике и в своих причитаниях они без особых колебаний придерживались обычаев и взглядов, унаследованных от предков.¹⁴

Магические средства. Одним из основных компонентов религиозно-магической субструктуры семейной обрядности считались средства, которым приписывались те или иные сверхъестественные качества и при помощи которых исполнители обрядов надеялись достичь своих целей. Арсенал таких средств еще в начале нашего столетия был у карел очень разнообразным. М него входили, например, различные предметы неживой природы: камешки, земля (из подпола или с кладбища), зола и угли, ртуть, вода и даже огонь (последние два чаще применялись в качестве очистительного средства); предметы растительного и животного происхождения: веник, лен, хлеб, зерна, мех, зубы, когти и т. п.; орудия труда и предметы быта: коса, топор (в том числе каменные топоры, тесла и т. п.), нож, ножицы, кочерга и пр.; тканые (например, полотенца), плетеные (пояса) и другие изделия из домотканого или фабричного материала. Сюда же относятся, разумеется, и атрибуты православного культа: иконы, нательные кресты, ладан и пр. Кроме того, магическими свойствами наделялись и некоторые принадлежности человеческого тела, как например отсохшая и отвалившаяся часть пуповины новорожденного, волосы, ногти и т. п. Наконец, очень широко применялись при религиозно-магических обрядах вербальные средства: заклинания, заговоры, молитвы и устные формулы-пожелания. Особенно высоко развитой была у карел конца XIX — начала XX в. традиционная заклиная поэзия: заклинания и заговоры преимущественно рунического размера.¹⁵ Христианские молитвы, наоборот, отличались формальностью и примитивизмом, к тому же христианские божества и святые в молитвах карел зачастую подменялись «великими предками» или даже древними племенными божествами (вроде Укко) явно по аналогии с традиционными языческими заклинаниями.

Руническая (калевальская) метрика стиха заклинаний и заговоров сближала их с эпическими песнями, но немало общего было между названными жанрами также в образной системе, уходящей корнями в древнейшие слои карельской мифологии, и в самом их содержании. Близость эта настолько велика, что многие фрагменты рун, а в отдельных случаях (например, кое-где на свадьбах южных

карел) даже целые руны [52, с. 22 след.] исполнялись в качестве самостоятельных заговоров.

Содержание карельских заговоров и заклинаний отражает длительную эволюцию религиозных представлений народа. В сравнительно простых заговорах, таких как рассказ о железной изгороди вокруг оберегаемых участников обряда/убежденность в их эффективности основывалась на представлении, что слово само по себе обладает магической силой, и поэтому сооружаемая на словах изгородь воспринималась как невидимая, но вполне реальная ограда. И мы совершенно согласны с мнением О. В. Куусинена относительно веры карел в силу слова: «У певцов древних рун, как и у их слушателей. . . представление о предмете зачастую уже принималось за предмет» [49, с. 34].¹⁶ Если в простых заговорах исполнитель обряда выступал обычно сам в качестве воображаемого действующего лица, то в большинстве более сложных заклинаний он обращался за помощью к различным сверхъестественным существам и силам. Таковыми могли быть языческие, а нередко и христианские божества, различные духи (особенно духи предков), некоторые животные и даже природные стихии.

Кроме стихотворных заговоров и заклинаний у карел имелись прозаические формулы, относившиеся, в частности, к обрядам «отпуска». Довольно широкое бытование прозаических заговоров в основном у южных карел объясняется более ускоренным угасанием у них самобытной поэтической традиции [ср.: (И), с. 247].

Значительную религиозно-магическую функцию в погребально-номинальной и свадебной обрядности выполняли также причитания. Архаичный, насыщенный метафорическими иносказаниями язык причитаний считался, как известно, средством общения с мертвыми, по крайней мере в тех случаях, когда они исполнялись в составе похоронно-поминальных ритуалов. Однако причитания служили не только для воображаемой коммуникации живых людей с умершими, но и для ритуализированных взаимоотношений между живыми участниками обряда. Поэтому, несмотря на всю архаичность формы и канонизированную обрядом консервативность в отношении «ритуально-обязательных моментов», причитания требовали от исполнителей импровизации [35, с. 23, 441; 108, с. 25]. Создавая традиционными поэтическими средствами и приемами тот или иной плач, причитальщица вкладывала в его содержание конкретную информацию о лице, которому был адресован причет, о событии, по поводу которого совершался обряд, а также выражала отношение участников обряда к происходящему. Все это в совокупности с мелодикой причитания вызывало у слушателей определенный лирический и эмоциональный настрой, сила которого прямо соответствовала силе таланта причитальщицы.

Ведущие исполнители. Высокая роль религиозно-магических элементов в семейной обрядности карел конца XIX—начала XX в. определяла в значительной степени состав чинов. Характерной особенностью карельской семейной обрядности являлось то, что в свадебном и похоронно-поминальном ритуалах и в основ-

ных обрядах родильно-крестильного цикла ведущими чинами выступали обычно такие люди, которые хорошо знали соответствующие религиозно-магические действия. И хотя в карельской деревне рассматриваемого периода знанием обрядов, тем более семейных, обладало почти поголовно все взрослое население (так же как элементарными религиозно-магическими приемами умел пользоваться практически каждый), наиболее ответственные роли принятию было предоставлять лучшим знатокам и хранителям народных традиций! На свадьбах такими ведущими чинами были иатъвашка, совмещавший функции церемониймейстера и колдуна-оберегателя, шуаяннайни, выполняющая функции свахи, а после вручения невесты жениху — также ее охранительницы, иткеттяя — плакательница («заставляющая плакать»), которая сопровождала невесту до вручения жениху и одновременно оберегала ее. Основным чином в родильных обрядах являлась боабо -- повитуха, от которой помимо элементарных акушерских познаний и рационального знахарского опыта требовались еще определенные знания и навыки в области религиозно-магической обрядности (см. с. 23, 24). В похоронном и поминальном ритуалах карел исключительно важную роль играли причитальщицы (ianel itkija' — букв. «плачущая голосом»), которых на похоронах могло быть сколько угодно из числа участниц ритуала, хотя основной причитальщицей — блюстительницей традиции и посредницей между живыми и мертвыми — чаще всего выступала какая-нибудь одна.

Наконец, нельзя не отметить и служителей христианского культа, выполнявших в семейной обрядности карел в конце XIX -- начале XX в. довольно заметную религиозно-магическую функцию. Это в большинстве случаев священники православной церкви, к услугам которых население прибегало (нередко под нажимом административных органов) для совершения обрядов крещения детей, венчания вступающих в брак, отпевания и поминовения мертвых. В старообрядческой среде указанные христианские обряды часто совершали руководители сект или простые начетчики. Однако в отдельных случаях эти же или соответствующие им обряды (например, условное крещение новорожденного при опасениях за его жизнь) могли совершать и сами верующие.

* * *

В реальной действительности состояние религиозно-магической субструктуры в системе карельской семейной обрядности конца XIX—начала XX в. было, разумеется, гораздо сложнее и динамичнее, чем оно выглядит в нашем схематичном изложении. Однако существенным дополнением к представленному в данной главе беглому обзору религиозных элементов семейной обрядности могут служить материалы предшествующих глав, посвященных обрядам родильного и погребально-поминальных ритуалов, а также наши публикации по свадьбе [87, 88, 90, 91].

Как покапал анали;) всех этих данных, одной из характерных черт традиционной семейной обрядности карел вплоть до 1920-х гг. оставался исключительно высокий удельный вес культовых и магических элементов, главным образом дохристианского, и языческого происхождения и лишь отчасти А-христианского, православного. Такое положение, наблюдавшееся, кстати сказать, у многих народов дореволюционной России, и в частности даже у северорусского населения, объясняется в значительной степени «земным» содержанием большинства дохристианских верований и обрядов. Тогда как христианская обрядность, с одной стороны, ориентировала людей на спасение души, а с другой — наносила своими церковными поборами довольно существенный урон материальному благосостоянию трудящихся. И надо полагать, не случайно в тех семейных обрядах, которые совершались для обеспечения здоровья и благополучия живых членов семьи и рода, таких как родильные и свадебные, религиозно-магическая обрядность была представлена в основном языческими элементами (оберегательной, продуцирующей и т. п. магией), христианские же элементы (крещение, венчание и пр.) носили второстепенный и в основном формальный характер. Зато значительно возростала роль последних в составе погребального ритуала, направленного прежде всего на обеспечение умершему сородичу благополучия в загробном мире, хотя и здесь, в погребальных, а тем более в номинальных обрядах, элементы дохристианских культов (главным образом культа мертвых) занимали ведущее место.

высокий удельный вес элементов дохристианской религиозно-магической обрядности в семейных обрядах карел обусловливал соответствующее распределение традиционных обрядовых чипов. Главные роли исполняли, как правило, такие люди, которые не только хорошо знали содержание обрядов и последовательность действий, но и славились определенными сверхъестественными способностями. 15 отличие от традиционных обрядовых чипов служителям православной церкви в семейных обрядах карел отводились обычно лишь самые минимальные роли, да и эти роли им нередко приходилось исполнять вне ритуала: крестили детей зачастую с большим опозданием, помчать новобрачных могли, например, до свадьбы или после нее (иногда даже спустя несколько лет), отпевать покойника тоже могли не во время похорон, а более или менее долгое время спустя. Надо, однако, заметить, что в ходе эволюции карельской семейной обрядности во второй половине XIX — начале XX в. происходило заметное усиление позиций христианской религии в свадебном и отчасти похоронных и поминальных ритуалах. И какой-то степени это объясняется, по-видимому, все возрастающим влиянием русской семейной обрядности.

Характерная для карельской обрядности высокая насыщенность религиозно-магическими элементами дохристианского и в меньшей мере христианского происхождения оказалась одной из причин того, что в Советской Карелии уже в 1930-е гг. традици-

онные родильные и свадебные обряды фактически прекратили свое бытование среди населения. Лишь позднее, начиная с середины 50-х гг., когда стал возрождаться уже на новой, безрелигиозной основе свадебный ритуал, в него вошли некоторые традиционные религиозно-магические элементы, но, как правило, уже в переосмысленном виде (применение сватального посоха, осыпание молодых зерном, чествование новобрачных стрельбой и факелами, использование полотенец и полотна в качестве декоративно-символического атрибута и др.). И 1940-1970 гг. заметно упростился и погребально-номинальный ритуал, в частности за счет выпавших из него многих религиозно-магических действий. Церковное отпевание, обычно заочное, практикуется редко, да и то лишь при похоронах верующих людей; несколько чаще, но тоже только для верующих, приобретаются и используются при похоронах православные атрибуты (молитва, «венчик» и т. п.). Однако пережитки культа мертвых — с традицией причитывания как средства общения с мертвыми, с многочисленными проявлениями заботы об умерших родичах (посещения могил, угощение мертвых, повязывание «ветряных платков», поминальные обеды сорокового дня, годовщины и т. п.) еще и в наши дни бытуют довольно широко.

Из традиционной родильной обрядности, которая вместе со своими религиозно-магическими представлениями благодаря развитию на селе сети медицинских учреждений и санитарно-просветительной работе среди населения исчезла уже в 1930-х гг., сохраняются поныне лишь обычаи приносить «на зубок» новорожденному гостинцы, подарки и устраивать родины [13, с. 127 след.].

Таким образом, в наше время основная масса карел в своих семейных обрядах, как правило, не пользуется религиозно-магическими элементами обрядности либо применяет их в переосмысленном, безрелигиозном качестве. Только незначительная часть населения (преимущественно старшее поколение) продолжает придерживаться традиционных религиозно-магических, в том числе христианских, представлений и обычаев главным образом при похоронах и в номинальных обрядах. Правда, и теперь еще нередки случаи, когда карелы сродного возраста и даже молодежь непосредственно участвуют в отдельных религиозных действиях, исполняемых во время похорон или поминок, по обыкновению они совершают эти традиционные действия только из уважения к старшим родственникам [62, т. 2, с. 359].

¹ Впрочем, некоторые исследователи, наоборот, подчеркивают важное место религиозных элементов в семейных обрядах многих народов страны [29; 84, с. 75, и др.].

² Маркс К., Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Соч. 2-е изд., т. 21, с. 315—316.

³ Роль православной церкви в истории Карелии основательно проанализирована Х. Киркинемом, хотя в целом его оценка деятельности церкви и монастырей в крае, на наш взгляд, сильно завышена [141, 142].

⁴ Об отношении карел к церковному венчанию подробное см.: [90, с. 39, 164-166].

⁵ Сообщение М. А. Кондратьевой [185, № 6, с. 15/-17]. Сама Кондратьева была сначала «островной», но затем стала «мирской». «Старые люди отлучали, а мы в этом не разбирались нисколько», — рассказывала она автору. См. также: [134, с. 166].

⁶ Устное сообщение Л. И. Капусто, научного сотрудника Карельского государственного музея.

Подробное о средствах и приемах обертывания на карельских свадьбах конца XIX-начала XX в. см.: 188, с. 142....150].

⁷ К рациональным приемам, хотя и окрашенным зачастую магическим суеверием, можно отнести, например, разнообразные способы демонстративно-символического соединения жениха и невесты.

⁸ О бане как одном из семейных святынь см. также: [91, с. 211-213].

⁹ Важная роль печного столба в домашних культах, и в частности в культе Мертвых, отмечена не только у карел. Ср., например, со «стоуном» белорусов [64, с. 79].

¹⁰ Сходные верования известны у многих народов, и в том числе у русских I; гл., напр.: 109, с. 114-127].

¹¹ Аналогичное представление о покойниках как посредниках, «связных между людьми и божествами», зафиксировано и у русских [9, с. 91].

¹² С. А. Токарев далее критикует исследователей, придерживавшихся «взгляда на исключительное значение погребального культа в истории религии», Г. Спеллера, К. Лиинерта, П. Харузина и др. [97, с. 155 след.].

¹³ Отсутствие «более или менее развитых представлений о „загробном мире"» было характерно и для русского обрядового причета [10Н, с. 261].

¹⁴ По сравнению с карельской заклинательной «нозья» финского населения Финляндии уже в XIX в. в значительной степени утратила свои поэтические качества [134, с. 145].

¹⁵ Мнение о возможности отнесения некоторых заговоров к «безрелигиозной магии» высказывали и другие советские исследователи [см., напр.: 115, с. 76].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ родильной и погребально-поминальной обрядности, выполненный в данной работе, как и предшествующий ему анализ свадебной обрядности, показывает, что доминирующими субструктурами в них были социально-правовая и религиозно-магическая. Высокий удельный вес этих субструктур объясняется историческими условиями жизни карельского народа в дореволюционный период.

Коллективный характер семейной обрядности, особенно свадебного и погребального ритуалов, обусловлен устойчивым сохранением в семейном и общественном быту карельского крестьянства сильных пережитков родовой общины. Ярче всего эти пережитки проявлялись в социальных взаимоотношениях, которые, несмотря на возраставшее проникновение в народную жизнь капиталистических товарно-денежных отношений, продолжали в весьма значительной степени определяться родственными связями. Поскольку наиболее ответственные события в жизни одного человека касались не только его самого и его ближайших родственников — членов одной семьи, но также всей его родии, каждый, даже самый дальний, родственник считал себя обязанным в той или иной форме принять участие в обрядах, которые в связи с этими событиями исполнялись.

С пережитками традиций родовой общины была отчасти связана и религиозно-магическая субструктура семейной обрядности, включавшая в себя, как известно, весьма существенный слой семейно-родовых культов: культ духов — покровителей семьи (дома, очага и т.п.), культ мертвых, в том числе предков, некоторые приемы сберегательной магии и т.д. В свою очередь родовые культы, и прежде всего культ умерших, поддерживали в членах семьи и рода чувство солидарности, коллективизма с его правами и обязанностями перед другими сородичами. Но основная причина сохранения за религиозно-магической субструктурой весьма важного положения в общей структуре семейной обрядности была, по видимому, другой. Крестьянство в своей массе придерживалось традиционного, складывавшегося в течение многих тысячелетий мировоззрения, в котором рациональные познания и практический опыт теснейшим образом переплетались с ложными, фантастическими представлениями и иррациональной практикой. Поэтому

в религиозно-магической субструктуре семейной обрядности оказался сконцентрированным по существу весь комплекс религиозно-магических представлений карел — от сберегательной и продуцирующей магии до христианских верований. Именно высокая насущность карельских семейных обрядов религиозно-магическими элементами явилась главной причиной решительного отказа большей части населения от традиционной обрядности уже в 1920—1930 гг.

Однако естественная потребность людей сопровождать важные события своей жизни ритуализированными коллективными действиями, которые подчеркивали бы не только личный, но и общественный характер этих событий, заставляла их искать в старой и, казалось бы, совершенно дискредитировавшей себя обрядности материал для новых ритуалов. При этом отбирались такие элементы и даже целые обряды, которые позволяли активизировать поведение всех участников события — от близких родственников до односельчан, полнее выразить их отношение к происходившему, доставить эстетическое удовольствие и радость (во время свадьбы и родин) или облегчить душевные страдания, вызванные смертью близкого человека, и т. д. Традиционная обрядность имела богатый арсенал подобных средств, апробированных на протяжении многих столетий, — правовые и экономические, эстетические и дидактические, демонстративно-символические и развлекательно-игровые (например, на свадьбах), эмоционально-психологические и другие элементы. {Значительная часть элементов традиционной обрядности широко используется карельским сельским населением в современных семейных обрядах. Так, на свадьбах в ряде районов Карелии принято соблюдать традиционную схему ритуала, в которой видное место занимают по-прежнему сватовство (хотя обряд сватовства теперь часто носит формальный характер), свадебный пир или даже два пира (в доме невесты и в доме жениха), свадебный поезд (обычно на автомашинах), приданое, утренние обряды и др. Кроме того, население отобрало для современных свадеб некоторые обряды и элементы, входившие в прошлом в религиозно-магическую субструктуру ритуала, и в переосмысленном виде пользуется ими в качестве демонстративно-символических или игровых элементов.

Карельский народ сохранил небольшую, однако весьма существенную часть и от старой родильной обрядности. Поньше соблюдаются обычаи справлять родины, приносить гостинцы и подарки «на зубок» новорожденному. Оба этих обычая подчеркивают общественную значимость такого, на первый взгляд, узкосемейного события, как рождение ребенка.

Больше всего традиционного сохранил народ в обрядности, связанной со смертью человека, особенно старого и уважаемого. Даже в наши дни многие пожилые карелки еще причитывают во время похорон (на свадьбах причитывать перестали давно — в 1920—1930 гг.). Широко практикуются ночные бдения возле умершего, применяются традиционные способы погребения и

оформления могил, соблюдаются разнообразные обычаи помин. и. ных приношений умершим, на кресты (столбцы) по-прежнему повязываются «ветряные платки» и т. д. В то же время семейная обрядность карел в условиях характерного для нашего многонационального государства интенсивного культурного обмена между народами обогащается за счет многочисленных заимствований из соответствующей обрядовой практики других народов, и прежде всего русского. Чтобы этот процесс современного развития карельской семейной обрядности по линии все большей ее интернационализации стал действительно продуктивным, необходимо не только как можно полнее освоить самое ценное из обрядности других народов, но и тщательно изучить в первую очередь культурное наследие карельского народа и разумно использовать все лучшее из его традиционных обрядов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анучин Д. Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда: Архсол. этногр. этюд. М., 181!). 146 с.
2. Атеистические очерки: (6. ст. Петрозаводск, 1966. 117 с.
4. Атеистические очерки: И помощь пропагандисту. Петрозаводск, 1983. 126 с.
4. Набаяц Г. И. Поморские куклы «панки». - В кн.: Этнографии народом Восточной Кнропы. Л., 1977, с. ЮЮ) 117.
- П. Иглице/) И. П. Очерки по этнографии народов коми. М., 1958. 496 с. (ТИ:). П. С.; Т. 45).
- О. Иелча А. Когда звонят колокола. М., 1977. 336 с.
7. Ногатырев П. /. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. 544 с.
8. ПогОанов Г. X. Свадьба Ухтинской Карелии. ---В кн.: Западнофинский сГюрник. Л., 1930, с. 3d (14. (Тр. КИПС; Т. 1(i).
9. Полонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (иторам полопина XIX - начало XX п.). Новосибирск, 1978. 1НО с.
10. Иромлеп Ю. И. Новая обрядность -- важный компонент советского образа /ни.ши. В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981, с. 5 28.
11. Нелегкая И. И. О некоторых ритуальных явлениях языческой обрядности: (К анализу сообщ. Ибн-Фадлана о похоронах «русса»). В кн.: Истории, культура, фольклор и этнография славянских народов. М., 19(18, с. 205 211.
12. Нелецкая И. И. Н:ыческан символика славянских архаических ритуалов. М., 197S. 240 с.
13. Верхний Олонец -поселок лесорубов : Опыт этногр. описания. М.; Л., 1964. 196 с.
14. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799, ч. 1. 76 с.
15. Георгиевский М. Д. О сороковом дне в норильском краю. - ОГВ, 1890, № 23, с. 5.
16. Голубева Л. А. Весь и славяне на Келом озере, X -XIII вв. М., 1973. 212 с.
17. Гусев И. Е. От обряда к народному театру : (Эволюция святочных игр в покойника). - В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974, с. 49—59.
18. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 1. 700 с; т. 2. 780 с; т. 3. 556 с; т. 4. 684 с.
19. Дашков В. Похоронные обряды олонецан. - ОГВ, 1844, № 5, с. 6.
20. Державин Г. Р. Поденная записка, учиненная во время обозрения губернии правителем Олонецкого наместничества Державиным. - В кн.: Пименов В. В., Эпштейн К. М. Русские исследователи Карелии, XVIII в. : Очерки. Петрозаводск, 1958, с. 157—191.
21. Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства. - СЭ, 1947. *У. 2, с. 67—94.

22. Духовная культура сегозерских карел конца XIX — начала XX в. Л., 1980. 216 с.
23. Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968. 203 с.
24. Жербин А. С. Переселение карел в Россию в XVII в. Петрозаводск, 1956. 79 с.
25. Журавлев А. П. Раскопки в Костомукню и на Онежском озере. — АО 1980 г., М., 1981, с. 11 след.
26. Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепского языка. Л., 1972. 74(1 с.
27. Целениц Д. К. О старом быте карел Медвежьегорского района Карело-Финской ССР. СЭ, 1941, т. 5, с. 110-125.
28. Иванов А. И. Повенецкие карелы, их домашний и общественный быт, поверья и предания. — ОГВ, 1863, № 10, с. 5.
29. Иванов В. П. Религиозная обрядность верующих чувашей сельской местности и ее мотивация. — В кн.: Вопросы социологии и демографии Чувашской АССР. Чебоксары, 1978, с. 115-148.
30. Иванов-Дятлов Ф. Г. Наблюдения врача на Кольском полуострове. Л., 1928. 128 с.
31. Ил быта и верований корел Олонецкой губернии. ОГВ, 1892, № 100, с. 4.
32. Нагаров Е. Г. К вопросу о классификации народных обрядов. ДАН. Сер. В, 1928, № 11, с. 247 254.
33. Нагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. СМАЭ, 1929, т. 8, с. 152-195.
34. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Квропы, конец XIX-начало XX в. : Летне осенние праздники. М., 1978. 296 с.
35. Карельские причитания / Изд. подг. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петро яаводск, 1976. 534 с.
36. Карелы Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. 288 с.
37. Колясников А. И. Народные юридические обычаи у карелов, живущих в Олонецком уезде. ОГВ, 1877, № 6, с. 8.
38. Конкка У. С. Карельская свадебная причитальщица itkeUaja «возбудительница плача». В кн.: Фольклор и этнографии. Л., 1974, с. 236 243.
39. Конкка У., Гомон А. Карельские причитания. В кн.: Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллин, 1977, с. 323 352.
40. Косвен М. О. Кто такой крестный отец. СЭ, 1963, № 3, с. 95 -107.
41. Косменко А. //. Карельское народное искусство. Петрозаводск, 1977. 159 с.
42. Кочкуркина С. И. Приладожье в X XIII вв. : Автореф. дис. . . канд. ист. наук. М., 1969. 16 с.
43. Кочкуркина С. И. Юго-Восточное Нриладожье в X XIII вв. Л., 1973. 150 с.
44. Краюшкин Г. А. К разуму и сердцу человека : Записки атеиста. Петрозаводск, 1968. 68 с.
45. Крейнович Е. А. Пивхгу : Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. 495 с.
46. Кремлева Н. А. Нохоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области. — ПИИЭ, 1980, с. 21 30.
47. Круковский Г. А. Олонецкий край : Путевые очерки. СПб., 1904. 206 с.
48. Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края. -- ЭО, 1890, т. 4, № 1, с. 44-60.
49. Куусинен О. В. «Калевала» — эпос карело-финского народа. — В кн.: Тр. юбил. науч. сес. посвящ. 100-летию полного изд. Калевалы. Петрозаводск, 1950, с. 6-39.
50. Лаанест А. Ижорские диалектные тексты. Таллин, 1966, с. 71 след.
51. Лесков Н. О влиянии корельского языка на русский в пределах Олонецкой губернии. - ЖС, 1892, вып. 2, с. 97-103.
52. Лесков Н. Отчет о поездке к Олонецким корелям летом 1893 г. — ЖС, 1894, вып. 1, с. 19-31.
53. Лесков Н. Погребальные обряды кореляков. — ЖС, 1894, вып. 3—4, с. 511-517.
54. Линеvский А. М. Карелы. - СЭ, 1941, № 5, с. 89-109.

55. Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова конца XIX - XX в. М., 1071. 106 с.
56. Макаров Г. П., Рягов И. Д. Образцы карельской речи : Говоры лишни; диалекта кар. яч. Л., 1960. 283 с.
57. Масмни Г. С. «Kesrin räiva» у карел Калининской области. СЭ, 10,47, с. 150-152.
58. Маслова Г. С. Народный орнамент нрхнеколжских карел. М., 1051. 140 с. (ГИЭ. II. С.; Т. 11).
59. Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел XIX начала XX в. Л., 1081. 264 с.
60. Материалы по истории Карелии XII XVI вв. Петрозаводск, 1041. 185 с. (И. Мопмйт А. Л. Старая Рязань. И кн.: Материалы и исследования по археологии древнерусских городок. М., 1055, т. 4. 228 с. (МИЛ; № V,)).
61. Народы европейской части СССР. М., 1064, т. 1. 084 с; т. 2. 018 с. (Сер. «Народы мира»),
62. Ницрлс Л. Славянские древности. М., 1050. 450 с.
63. Никольский П. М. Происхождение и истории белорусской свадебной обрядности. Минск, 105(1). 274 с.
64. Овсянник как // П., Кочкиркина С. И. О древнем Олонце. М кн.: Среднеисковые поселения Карелии и Ириладожьн. Петрозаводск, 1078, с. 71-112.
65. Ополовников А. И. Русский Опор. М., 1077. 255 с.
66. Пименов Н. И. К вопросу о карельско-вепских культурных связях. СЭ, 10(15), № 5, с. 40-41.
67. Пименов П. Ю. Пенсы : Очерк «тн. истории и генезиса культуры. М.; Л., 10(15), 2(14) с.
68. Пименов И. И. Чакон преемственности. Дружба народов, 10(18), № 4, с. 244-248.
69. Пименов И. И. Удмурты: Опыт компонент, анализа этноса. Л., 1077. 2(12) с.
70. Покровская И. П. Население Карелии. Петрозаводск, 1078. 102 с.
71. Равдоникас И. И. Проблемы изучения культур зохи металла н Карелии. Карелия: Ежегодник КГМ за 1028 г., Петрозаводск, 1040, с. 54-60.
72. Равдоникас П. И. Памятники «зохи иозпикноненн феодализма н Карелии и Юго Иосточном Приладожье. М.; Л., 1044. 54 с, ил. (ИГЛИМК; Пып. 04).
73. Рихтер Л. П. Русское население Чападного Причудья. Таллин, 107(1). 202 с.
74. Рихтер К. П. Некоторые особенности погребального обряда у сету. СЭ, 1070, № 2, с. 11(1) 128.
75. Рябинин Е. Чудские племена Древней Руси по археологическим данным. И кн.: Фишо-угры и славяне. Л., 1070, с. 04-102.
76. Рягов И. Д. Образцы карельской речи : (Тихв. говор собственно кар. диалекта). Л., 1080. 482 с.
77. Сабурова Л. М. Отражение этнических процессов в рнлвити обрядности. И кн.: Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1080, с. 20-47.
78. Северные предания / Изд. иодг. П. Л. Криничнан. Л., 1078. 254 с.
79. Седов П. И. Еще раз о происхождении белорусов. СЭ, 1000, № 1, с. 105-120.
80. Седов П. И. Этнический состав населения Новгородской земли. --И кн.: Финно-угры и славяне. Л., 1070, с. 74-80.
81. Семейная обрядность народов Сибири : Опыт сравн. изучения. М., 1080. 240 с.
82. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 10(16). 570 с.
83. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1060. 430 с.
84. Соколова З. Л. Ханты и манси. — В кн.: Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980, с. 125-143.
85. Степанов А. Я. На путях духовного восхождения. Петрозаводск, 1982. 152 с.
86. Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе. — СМАЭ, 1972, т. 28, с. 199-207.
87. Сурхаско Ю. Ю. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы. — В кн.: Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976, с. 147-179.
88. Сурхаско Ю. Ю. Этнография карел в финской литературе последнего десятилетия (1965-1974). — В кн.: Скандинавский сборник. Таллин, 1970, т. 21, с. 260-278.
89. Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. 238 с, вкл.
90. Сурхаско Ю. Ю. Функции бани в традиционной семейной обрядности карел и финнов. В кн.: VIII Всесоюз. конф. по изуч. ист., яз. и лит. Сканд. стран и Финляндии : Тез. докл. Петрозаводск, 1979, ч. 1, с. 211-214.
91. Сухов А. Д. Религия как общественный феномен : (Филос. иробл. исслед.). М., 1973. 144 с.
92. Тароева Р. Ф. Материальная культура карел (КАССР) : Этногр. очерк. М.; Л., 1065. 246 с.
93. Тарюков А. И. Погребальный обряд печорских коми. ПИИ!), 1070, с. 80-80.
94. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX начала XX в. М.; Л., 1957. 164 с.
95. Токарев С. А. Этнография народов СССР : Ист. основы быта и культуры М., 1058. 615 с.
96. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1904. 490 с.
97. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1004. 550 с.
98. Третьяков П. И. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М.; Л., 1066. 308 с.
99. Третьяков П. И. У истоков древнерусской народности. Л., 1970. 156 с.
100. Тульцева Л. Л. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX вв. (по материалам среднерусской полосы). СЭ, 1978, № 4, с. 41-40.
101. Федянович Т. П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка. — СЭ, № 2, с. 79-89.
102. Феоктистова Л. Х. Семейные обряды крестьян Раплаского района. — В кн.: Семьи и семейный быт колхозников Прибалтики. М., 1962, с. 143-158. (ГИЭ. II. С.; Т. 77).
103. Фрейман П. Придорожная часовня пережиток древнего «погребении на столбах на путях». СЭ, 1036, № 4, с. 86-92.
104. Харушн И. П. Из материалов, собранных среди крестьян Пудоожского уезда. И кн.: Олонцкий сборник. Петрозаводск, 1804, вып. 4, с. 302-340.
105. Христоробова Л. С. Погребальный ритуал удмуртов. И кн.: Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978, с. 71-86.
106. Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. 191 с.
107. Чистов К. И. Народная поэсса И. Л. Федосова : Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955. 370 с.
108. Чистяков Н. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX-XX вв. И кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 114-127.
109. Чубинский П. П. Статистическо-этнографический очерк короли. И кн.: Тр. Лрханг. стат. ком. за 1865 г. Архангельск, 1866, кн. 2, с. 65-134.
110. Чубинский П. П. Материалы и исследования. Т. 4. Обряды : Родины, крестины, свадьба, похороны. — В кн.: Тр. этногр.-стат. эксп. в Зап.-рус. край, снаряж. имп. Рус. Геогр. о-вом. Юго-зап. отдел. СПб., 1877. 790 с.
111. Шангина И. И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. — В кн.: Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977, с. 118-123.
112. Шаскольский И. П. К изучению первобытных верований карел : (Погреб. культ). — Ежегодник Музея истории религии и атеизма, Л., 1957, т. 1, с. 214-221.
113. Шаскольский И. П. Проблемы этногенеза прибалтийско-финских племен Юго-Восточной Прибалтики в свете данных современной науки. — В кн.: Финно-угры и славяне. Л., 1979, с. 41-48.
114. Ямпольский З. И. О безрелигиозности первобытной магии. — СЭ, 1971, № 1, с. 72-77.

116. *Agricola M.* Mikael Agricolan teokset. Porvoo, 1931, t. 3. 794 s.
117. *Blomstedt Y.* Venäjän Karjalan kalmistoista ja hautapylyväistä. — SM, 1895, N 3-4, s. 19-24.
118. *Blomstedt Y., Sucksdorff V.* Karjalaisia rakennuksia ja koristemuotoja. Helsinki. 1900-1901, o. 1, 2, 206 s.
119. *Cistov K. V.* Venäläinen perimiekulttuuri: Neivostoliiton Pohjois-Venäjän venäläisväestön etnologiaa 1800-luvulta 1900-luvun alkuun. Hämäläinen, 1975. 268 s.
120. *Jeineiz A.* Kuvaelmia kaisau eliinäsuji Salinin kililakunnassa, Helsinki.
121. *Haavamae A.* Valtalaisia kiioliinaa ja hautaamiseen liittyviä tapoja ja uskomuksia. — VirilUjii, 1944, N 4, s. 435-446.
122. *Haltsonen S.* Suomalaisista laikamorceista. — KJL, 1947, N 2, s. 2-44.
123. *Haltsonen S.* Kntista Inkeriini. Helsinki, 1965. 118 s.
124. *Haltsonen S.* Vailia Tiituri : Tunteniattoin tekijiin kisikirjoitus 19. vims, alusta. Holsinki, 1967. 77 s.
125. *Harva-Holmberg U.* IVrmalaisen uskonto. Porvoo, 1914. 208 s.
126. *Harva-Holmberg V.* Tsheroniissien uskonto. Porvoo, 1915. 128 s.
127. *Harva-Holmberg V.* Suomalaisien karsikoista. — KV, 1924, N 4, s. 7-82.
128. *Hurra H.* Monivalnistin iniiinuisusko. Porvoo; Helsinki, 1942. 292 s.
129. *Ilama U.* Snomaluisten iniiinuisusko. Porvoo; Helsinki, 1948. 510 s.
130. *lieikel A. O.* Kallshiricclli4ia tulkiniuksia Karjalassa. — Uusi Suoiietar, 1880, N 125, 127, 151, 152, 155.
131. *Ilonko J.* Itkuvirsiinoinis. — In: Suoinei kirjallisiiN. Helsinki; Keiiriu, 1963, t. 1, s. 81-128.
132. *Hmdläinen A.* Mordvaliisten, tserinissien ja voljakkien kosintaja hiiila-voista : Vertailva tutkiinus. Helsinki, 1913. 309 s.
133. *Hasteskii F. A.* bätisisionialurHtoi loilsuruiious. Helsinki; Jyviiskyla, 1918. 190 s.
134. *Inh/i I. A.* Kalevalan lailinriiaila : Klias Lonnrotin poluilla Vienai Karjalassa. Helsinki, 1921. 404 s.
135. *Joalaid M.* Elamugu seoluil konibestikiist Lõuna-Vepsas. — KJmognifiarni iisenini aastaraamat. Tallinn, 1977. N 30, lk. 225-241.
136. *Juvas M., Reponen A.* Kuoleiinaa liittyviä tapoja ja iiskoinuksia. KJL, 1939, N 3, s. 283-293.
137. *Karjalan Kielen Sanakirja.* Helsinki, 1968-1983, o. 1. 576 s.; o. 2. 591 s.; o. 3. 584 s.
138. *Karjataikoja / »\k.* A. V. Mantasalo. Helsinki, 1933, o. 1. 670 s.; 1934, o. 2. 974 s. (SKST; T. 76).
139. *Kekkonen J.* Kansanoniaisia rakennustapoja ja koristeinuoja Karjalassa kahden puolen rajaa. Helsinki, 1929. 288 s.
140. *Kemppinen I.* Ilaudaitakainen clämä karjalaisen iriiniinuisuskon ja verläilc-yan uskontotieteen valossa. Helsinki, 1967. 224 s.
141. *Kirkinen N.* Karjala Idän knlttiniripiirissa. Helsinki, 1963. 263 s.
142. *Kirkinen H.* Karjala Idän ja liinnen viilissä : Venäjän Karjala renessanssijajalla (1478-1617). Helsinki, 1970. 344 s.
143. *Koponen O. E.* Pielisen miimin kortumaa. — Pielisen miiseon julkaisiija, Joensuu, 1974, N 4, s. 200-201.
144. *Krohn K.* Suomalaisien runojen uskonto. Helsinki, 1915, o. 1. 360 s.
145. *Krohn K.* Suomalaisien pakanalliset juinalat. — Oma sha, 1920, N 1, s. 891-902.
146. *Kujola J.* Lyydiläismurteiden sanakirja. Helsinki, 1944. 543 s.
147. *Lonnrot E.* Haatavoista Pääjärven seuduilla Wen. Karjalassa. — Mehiläinen, 1837, jouluk.
148. *Lonnrot E.* Klias Löninrotin matkat. O. 1. Vuosina 1828-1839. Helsinki, 1902. 415 s.
149. *Manninen I.* Kansatieteellisiä kertomuksia Pohjois-Aunuksesta. Porvoo, 1919. 86 s.
150. *Mansikka V. J.* Itkujen Tuonela. — SUST, 1924, o. 52, s. 160-180.
151. *Nickul K.* Saamelaiset kansana ja kansalaisina. Helsinki, 1970. 324 s.
152. *Niemi A. R.* Vienan läänin runonlaulajat ja tietajat. Helsinki, 1921. 114 s.
153. *Paulaharju S.* Syntymii, lapsuus ja kuolema : Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia. Porvoossa, 1924. 188 s.
154. *Pentikäinen J.* Marina Takalon uskonto : Uskonto-antropologinen tutkiinus. Helsinki, 1971. 388 s. (SKST; T. 299).
155. *Pohjanvalo P.* Salmin murteen sanakirja. Helsinki, 1947. 172 s.
156. *Pohjanvalo P.* Salmin murteen sanakirja : Täydennysosa. Helsinki, 1950. 428 s.
157. *Rahkonen A.* Muistelmia matkalta Itä-Karjalassa. — Suomen Kuvalehti, 1875, N 68, 69, 71.
- 158-159. *Schwindt T.* Tietoja Karjalan rautakaudesta Kitkisalmen kihlakunnan alalta saatujen löyöjen mukaan. — SMYA, 1893, N 13, s. 1-206.
160. *Sihvo H.* Karjalan maill kultakakošet kukkuu. — Koliseutn, 1876, N 6, s. 172-181.
161. *Sirelius U. T.* Suomen kansanomaista kulttuuria. Helsinki, 1921, o. 2. 576 s.
162. *Suomen Kansan Vanhat Runot.* Helsinki, 1908-1948, I. 1-33.
163. *Suojärvi/Toim. L.* Pelkonen. Pieksamaki, 1965, o. 1, s. 353-373.
164. *Talve I.* Suomen kansankulttuuri. Helsinki; Mikkeli, 1979. 403 s. (SKST; T. 355).
165. *Waronen M.* Vainajain palvelus niuiniaisilla suomalaisilla. — In: Karjalan Kirja. Porvoo. 1910, s. 101-107.
166. *Vilkuna K.* Vuotuineii ajanticto. Helsinki, 1950. 364 s.
167. *Virtaranta H.* Vienan riiionluulajia ja tietijia. Helsinki, 1975. 72 s.
168. *Virtaranta P.* Vienan kansa iniiistelec. Porvoo; Helsinki, 1958. 804 s.
169. *Virtaranta P.* Julio Kujola, Karjalan ja lyydin tutkija. Helsinki, 1960. 189 s.
170. *Virtaranta P.* Tverin karjalaisien entistä elämii. Porvoo; Helsinki, 1961. 272 s.
171. *Virtaranta P.* Lyydiläisiä teksloja. Helsinki, 1963, o. 1. 453 s.
172. *Virtaranta P.* Lyydiläisiä teksteja. Helsinki, 1964, o. 3. 402 s.
173. *Virtaranta P.* Poiku saminui. Helsinki, 1972. 264 s.
174. *Virtaranta P.* Paatenen ilkuvirsiista. — SI'ST, 1973, N 150, s. 467-488.
175. *Virtaranta P.* Karjalaisia sananlaskuja ja arvoituksia. Helsinki, 1976. 130 s.
176. *Vuorela T.* Paha silmä siioinalaisen perinleen valossa. Helsinki, 1960. 112 s.
177. *Vuorela T.* Kansaliotcun saiiasto. Helsinki, 1964. 248 s.
178. *Vdisänen A. O.* Syntymä, lapsuus ja kuoloina : Setukaisten tapoja ja uskoituksia. KV, 1924, N 4, s. 193-223.
179. *Opik E.* Vailjalastest ja isurilest XVIII saj. lojul. Tallinn, 1970. 207 lk.
180. *elenin D.* Hussische (ostslavische) Volkskunde. Hcrlin; Leipzig, 1927, s. 291-335.

Архивные источники

181. *Алимов Т. М.* Знахарство в карельской деревне, 1924 г. — НА, ф. 1, он. 32, № 1.
182. *Журавлев А. П.* Отчет о работе Кондопожского отряда Карельской археологической экспедиции за 1980 г. — НА, ф. 1, он. 50, № 408.
183. *Линевский А. М.* Материалы по этнографии и обычному нраву карел Сегозерского района КАССР. — Археолого-этнографический сборник, 1936-1937 гг. — НА, ф. 1, он. 32, № 194, л. 169-287.
184. *Никитина А. И.* Развитие религиозных верований в карельской деревне, 1933 г. — НА, ф. 1, он. 32, № 15.
185. *Сурхаско Ю. Ю.* Полевые материалы за 1964-1977 гг. — НА, ф. 1, оп. 50, № 1-7.
186. Фсньюклорио-этнографические материалы фонотеки ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР (в ссылках — № записи).
187. *Ладовски/и Ф.* Этнографическое описание, составленное по программе ИРГО по приходам Паданскому, Селецкому, Масельско-Паданскому и Ругозерскому, находящимся Олонцкой губернии Повенецкого уезда во 2-м стане. — Арх. ВГО, ф. 25, оп. 1, № 5.

188. Новицкая Л. И., Тер-Спркисянц Л. Е. Материалы КОК.). -- Науч. арх. И!), 1959 1!«Я гг.: № 1 - д. 232<>; № 2 - д. 232(>a; № 3 - д. 2328; № А - д. 2329а; № 5 - д. 2331; № 0 - д. 2331а; № 7 - д. 4411.

189. Федянович Т. И. Традиционные семейные обряды мордвы : Дис. . . . канд. ист. наук. М., 1974. — Машинопись.

190. Конигов И. Д. Охотничий и рыболовный промыслы и их место в традиционном хозяйстве народа коми (зырян) : Дис. . . . канд. ист. наук. Сыктыв-кар. 1978. — Машинопись.

191. Хелмипен Х. Материалы 1942 1944 гг. . . Лрх. ОФ.П.

192. Наулахарья И. Копии рисунков С. Паулахарью (Ilailaristeja" уш. 10(1 piiiTosta / Saiiuli Panlaharjiin iinkaан piirliiityl .Paula l'aiilalarjii. OIIIII, 1932). Арх. ОФ.11.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АО	Археологические открытия. М.
ИГО	Несоюзное Географическое общество. !].
ДАН	Доклады Академии наук СССР. М.
Ж('	Жипни старина. СПб.
ИГЛИМ IV	Известия Государственной Академии истории материальной культуры. М.
И!)	Институт :>тнографни им. И. И. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
ИЯ.ИИ	Институт языка, литературы и истории Карельского филиала Линдемии наук СССР. Петрозаводск.
КГМ	— Карельский государственный музей. Петрозаводск.
КИИС	— Комиссия по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран.
КОК I)	— Карельский отряд Комплексной экспедиции Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
МИЛ	Материалы и исследования по археологии СССР. М.
ПА	Научный архив Карельского филиала Академии наук СССР. Петрозаводск.
ОГН	Олонецкие губернские ведомости. Петрозаводск.
(dh.il	Общество финской литературы. Хельсинки.
ПИИ!)	Полевые исследования Института этнографии им. И. И. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.
СЗ	— Советская этнография. М.
СМАЭ	Сборник Музеи антропологии и этнографии им. Петра НИМикого. !1.
ТИЭ	—Труды Института этнографии им. И. И. Миклухо-Маклан Академии наук СССР. М.
ЭО	— Этнографическое обозрение. СПб.
КА	— Kansatieteeiline.ii Arkislo. Helsinki.
KV	— Kalevalaseiiran Vuosikirja. Helsinki.
SM	— Suomen Museo. Helsinki.
SKST	— Snomalaisen Kirjallisiitulcn Seiiran toiiniitiuksia. Helsinki.
SMYA	— Suomen Muinaismuisto-Ylidistyksen aikakauskirja. Helsinki.
SUST	— Snomalais-Ugrilaisen Seiiran toiiniilnksia. Helsinki.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая. Родильная обрядность	14
Обрядовые предпосылки рождения ребенка (14). — Профилактические меры в период беременности (20). — Повивальные бабки — «боабо» (23). — Приготовления к родам (24). — Роды (26). — Принятие ребенка (28). — Послеродовая баня (31). — Статус роженицы (36). — Введение новорожденного в семью и род (38). — Крещение ребенка и родины (41). — Уход за новорожденным ребенком (46).	
Глава вторая. Погребально-поминальная обрядность	52
Основная структура погребально-поминальной обрядности (52). — Приготовления к смерти (59). — Обрядность после кончины (63). — Содержание покойника в избе (70). — Погребальные приготовления (73). — Похороны (81). — Внешнее оформление могил (96). — Поминки в доме покойного (110). — Обряды поминального цикла (113).	
Глава третья. Религиозно-магические элементы традиционной семейной обрядности.	133
Христианские верования (137). — Дохристианские верования (141).	
Заключение	161
Литература	164
Архивные источники	169
Список сокращений	171